

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

# **STUDIA GDAŃSKIE**

**TOM XII**

**GDAŃSK OLIVA 1999**



## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Janusz Balicki (redaktor), Ks. Maciej Bała (z-ca red.),  
Ks. Grzegorz Gólski, Ks. Andrzej Kowalczyk,  
Ks. Zdzisław Kropidłowski, Ks. Wiesław Lauer,  
Ks. Grzegorz Rafiński, Małgorzata Wyszyńska

Skład komputerowy: Małgorzata Lewandowska

Adres redakcji:

ul. Cystersów 16  
80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: (0-58) 552-26-64

fax: (0-58) 552-42-68

e-mail: [studia@gsd.gda.pl](mailto:studia@gsd.gda.pl)

WYDAWCA  
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA  
ul. Cystersów 15  
80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 552 00 51-3



ks. prof. dr hab. Kazimierz Kloskowski (1953–1999)

KS. MACIEJ BAŁA

## **RYS BIOGRAFICZNY I BIBLIOGRAFIA PRAC ŚP. KS. PROF. DR. HAB. KAZIMIERZA KŁOSKOWSKIEGO**

Ks. Kazimierz Kloskowski urodził się 20 sierpnia 1953 roku w Gdańsku, jako najmłodszy z czworga dzieci Leona i Anny z domu Weyer. Po ukończeniu nauki w VI Liceum Ogólnokształcącym w Gdańsku wstąpił do Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie. Świecenia kapłańskie przyjął 18 grudnia 1977 roku z rąk biskupa gdańskiego Lecha Kaczmarka. Uzyskał magisterium z teologii za pracę *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, napisaną pod kierunkiem ks. dr. Grzegorza Gólskiego.

Po święceniach kapłańskich rozpoczął pracę duszpasterską w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Sopocie. Z uwagi na wybitne zdolności ks. Kazimierz Kloskowski we wrześniu 1977 roku został skierowany na studia specjalistyczne do Warszawy.

W latach 1978-1981 studiował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (dziś Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Dyplom magistra filozofii (specjalność: filozofia przyrody) uzyskał w 1981 roku na podstawie pracy *Koncepcja abiogenezy w pracach Reinharda W. Kaplana*, a stopień doktora filozofii w 1984 roku na podstawie rozprawy *Rola przypadku w genezie życia*. Obie prace zostały przygotowane pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Sz. W. Ślagi.

Rada Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK na podstawie dorobku naukowego oraz książki *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, ocenionych przez prof. dr. hab. L. Kuźnickiego (biologia), prof. dr. hab. A. Synowieckiego (filozofia nauk przyrodniczych) i ks. prof. dr. hab. Sz. W. Ślagę (filozofia przyrody) na kolokwium

habilitacyjnym 6 grudnia 1990 roku nadała ks. Kazimierzowi Kloskowskiemu stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych (specjalność: filozofia przyrody), zatwierdzony przez Centralną Komisję Stopni Naukowych 30 września 1991 roku. Pismem Rektora ATK z dnia 30 marca 1995 roku został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego ATK.

Od 1985 roku pracował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w ramach prac zleconych, a od 1987 jako adiunkt. W latach 1987-1991 był sekretarzem Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Od 1992 roku był kierownikiem Katedry Historii i Filozofii Nauki i opiekunem Koła Naukowego Studentów Filozofii Przyrody, a od 1996 roku kierownikiem Katedry Filozofii Przyrody. Od 1993 pełnił funkcję prodziekana Wydziału, a od 1996 roku prorektora ATK. Od 1992 roku był członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Towarzystwa Naukowego KUL, a od 1996 roku - Komitetu Biologii Ewolucyjnej i Teoretycznej PAN. Poza pracą na ATK wykładał od 1983 roku: logikę ogólną, ogólną metodologię nauk, filozofię przyrody i filozofię Boga w Gdańskim Seminarium Duchownym. Od 1992 roku prowadził też cykliczne wykłady w Mazurskiej Wszechnicy Nauczycielskiej w Olecku z filozofii Boga, antropologii i teorii poznania, od 1987 w Gdańskim Instytucie Teologicznym - filii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Gdańsku, od 1993 w Pomezjańskim Kolegium Teologii i Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu z filozofii Boga i przyrody, a od 1994 roku na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z biofilozofii.

W latach 1984-1991 pełnił funkcję redaktora naczelnego i technicznego „Miesięcznika Diecezjalnego Gdańskiego” wydając 31 zeszytów. Od 1983 roku należał do zespołu redakcyjnego „Studiów Gdańskich”, a od 1992 roku „Studia Philosophiae Christianae”. W 1996 roku został wybrany na stanowisko zastępcy redaktora naczelnego „Studia Philosophiae Christianae” oraz na współredaktora serii *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*.

Doceniając zasługi ks. Kazimierza dla archidiecezji gdańskiej ks. arcybiskup Tadeusz Gocłowski, metropolita gdański mianował go w 1996 roku kanonikiem honorowym Kapituły Archidiecezji Gdańskiej.

Dorobek naukowo-badawczy ks. prof. Kazimierza Kloskowskiego koncentruje się na zagadnieniach z pogranicza biologii, filozofii biologii i biofilozofii, genetyki i bioetyki. W szczególności zajmuje się:

- a) analizami epistemologiczno-metodologicznymi teorii abiogenezy (sposobami ich weryfikacji, falsyfikacji, oceną ich wartości logiczno-metodologicznej),

- b) różnymi aspektami zagadnienia determinizmu abiogenezy i procesów ewolucyjnych (rolą przypadku, problemem celowości i stochastyczności), a także istoty życia,
- c) analizami metodologicznymi możliwości powiązania ewolucji i kreacji, ewolucjonizmu i kreacjonizmu,
- d) problematyką genetyczną, biologii molekularnej i bioetyczną związaną z inżynierią genetyczną (manipulacjami genetycznymi).

Z przytoczonego powyżej zyciorysu naukowego wynika, iż ks. Kazimierz był zafascynowany fenomenem życia. Jako filozofa przyrody interesowała go niezwykle tajemnica, której nie da się do końca wyjaśnić nawet w oparciu o tak rozwinięte nauki przyrodnicze, jak biologia czy fizyka. W swojej ostatniej książce *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania* ks. Kazimierz napisał: *niezwykle rzadko podejmuje współczesny człowiek próbę zdefiniowania samego życia. (...) Od dawna natomiast fascynuje go ogromna różnorodność form żywych oraz ich bogactwo*<sup>1</sup>. Tej naukowej fascynacji życiem oddał się w pełni. Wystarczy przeglądnąć ile publikacji poświęcił filozoficznym problemom związanym z powstaniem życia. Jak starał się uwrażliwiać swoich słuchaczy i czytelników na podstawowy szacunek dla życia - tego niezwyklego daru - który swoje ostateczne źródło ma w Bogu. Ks. Kazimierz był przykładem człowieka dynamicznego, pełnego życia i sil twórczych. Nawet w szpitalu, w swojej ciężkiej chorobie, gdzie ciągle walczył przeciw śmierci, był pełen życia i nadziei. Snuł plany, projekty, mobilizował innych, dopytywał się o nowe publikacje. W żadnym momencie nie było widać rezygnacji z walki o życie. Interesował się tym, co dzieje się w Seminarium Duchownym, pytał się jak sprawy mają się w Warszawie, interesował się życiem, które nadal toczyło się wokół niego, mimo iż sam już w nim nie mógł czynnie uczestniczyć.

Doświadczając kruchości życia ludzkiego w jakże ciężkiej chorobie, ks. Kazimierz jeszcze mocniej odkrywał życie, które swoje źródło ma w Bogu. A chodzi o życie według Ducha, nie tylko o to biologiczne, związane z funkcjonowaniem naszego organizmu czy naszej psychiki - ale o życie Boga w nas, które staje się podstawą dla życia wiecznego po naszej śmierci. *Ja jestem życiem* (J 11, 25), powiedział o sobie Jezus, a w innym miejscu Ewangelii według św. Jana czytamy: *Kto we Mnie wierzy, ma życie* (J 6, 47). Wiara daje życie. Niejednokrotnie dopiero choroba i cierpienie pozwalają w pełni odkryć, jak wielkim darem jest dla nas

---

<sup>1</sup> K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania. Między ewolucją a stwarzaniem*, t. 1, Warszawa 1999, s. 249.

wiara, zasada i postawa tego innego życia. Ks. Kazimierz we wspomnianej już, ostatniej swojej książce pisał: *nauki przyrodnicze ze swej istoty nie są w stanie podjąć się w ogóle jakiegokolwiek rozstrzygnięcia zagadnienia duszy, nie są po to, by „bronić” bądź „zaprzeczać” jej istnieniu. Przyrodnik bowiem może co najwyżej -- stwierdzić, że człowiek jako żywa istota wyewoluowała z tzw. stworzeń niższych. (...) Natomiast niewątpliwie, człowiek traktowany jako „miejsce” istnienia duszy stanowi domenę teologii<sup>2</sup>. Dusza jest miejscem tego przedziwnego spotkania, gdzie życie ludzkie zaczyna uczestniczyć w życiu samego Boga. Tak jak życie biologiczne jest w dużym stopniu nadal wielką tajemnicą, o ile bardziej to życie pochodzące od Boga, gdy już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus (Gal 2, 20).*

Kiedy człowiek zostaje ogołocony ze wszystkiego, z sił do pracy, możliwości działania, z uczestniczenia w codziennych obowiązkach, kiedy spotyka go niezwykle cierpienie, można przyjąć różne postawy: buntu - dlaczego Pan Bóg dopuszcza na mnie takie cierpienie, rezygnacji z życia czy całkowitego zamknięcia się w sobie. Nieraz powraca to uporczywe pytanie, na które może do końca tutaj na ziemi nie ma odpowiedzi - dlaczego? Dlaczego mnie? Dlaczego choroba i śmierć dotknęła ks. Kazimierza? Czy można dać jednoznaczną odpowiedź, dlaczego tak się dzieje? Chyba nie. Tutaj na ziemi ostateczne wyjaśnienie tajemnicy zła i ludzkiego cierpienia nie jest do końca możliwe. Istnieje nawet pokusa przyjęcia rozwiązania najbardziej prostego: „cierpisz, ponieważ zgrzeszyłeś, Bóg chce Ciebie nawrócić”. Hiob ze Starego Testamentu ukazuje, jak wielkim uproszczeniem jest takie rozumowanie.

Z tym pytaniem o obecność i wytłumaczenie cierpienia w świecie ks. Kazimierz zetknął się z pewnością o wiele wcześniej, niż sam został dotknięty bolesną chorobą. Interesując się zagadnieniami związanymi z genetyką nie mógł nie stawiać sobie pytania chociażby o obecność i odpowiedzialność za choroby genetyczne. Może pytał się nieraz jak uczniowie Pana Jezusa patrząc na człowieka ślepego od urodzenia: *кто згрешыл, że się urodził niewidomym - on czy jego rodzice?* (J 9, 2). Jako odpowiedź warto jeszcze raz zacytować słowa ks. Kazimierza: *Gdy człowiek stawia tego typu pytania, oskarża Pana Boga o cierpienie, choroby, to faktycznie nie oskarża Boga, ale swoje osobiste wypaczone o Nim pojęcie. Przecież Bóg Stwórca jest Dobrem Absolutnym i sam już pomyśl, że Jego Dobroć mogłaby być w najmniejszym stopniu skażona, jest wewnętrznie sprzeczny. (...) Wobec takich faktów, czy człowiek oskarża o to*

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 280.



*Boga-Stwórcę czy też nie, zazwyczaj przyjmuje się trzy postawy: albo człowiek godzi się, że niestety jest wiele zła na świecie, albo człowiek udaje, że tego zła nie widzi, albo zbiera w sobie siły naukowe, duchowe, fizyczne, żeby pokonać owo zło*<sup>3</sup>. Ks. Kazimierz przyjął trzecią postawę - wszystkie swoje siły: duchowe, intelektualne i fizyczne angażował, aby nie poddać się złu i cierpieniu.

Dla ludzi wierzących odpowiedzią, jaką Bóg Ojciec daje na pytanie o tajemnicę cierpienia, jest cierpienie jego Umiłowanego Syna Jezusa Chrystusa. Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie są wielkim dziełem zbawczym, przez które zostaliśmy odkupieni. Może więc pytanie, które tak spontanicznie ciśnie się na usta: „dlaczego zło i cierpienie?“, należy zastąpić innym: „za kogo mogę to cierpienie ofiarować?“ Jak złączyć je z cierpieniem samego Zbawiciela na krzyżu. Tak też czynił ks. Kazimierz. Kiedy przychodziłem do niego w czasie choroby, bardzo często powtarzał: „cierpię, i nie wiesz jak bardzo. Nikomu nie życzę takiego cierpienia, nawet największemu wrogowi, ale zawsze je chce przyjąć i ofiarować za innych: za swoich bliskich, za kleryków, księży, Kościół”. Może dopiero po własnej śmierci dowiemy się, ile ks. Kazimierz swoim cierpieniem wysłużył nam łask. Ile mu zawdzięczamy, nie tylko jako profesorowi, wykładowcy, duszpasterzowi czy bliskiemu z rodziny, ale ile nam ofiarował dzięki bólowi, który złączył z cierpieniem Chrystusa - dla nas.

Ks. Kazimierz zmarł po długiej i ciężkiej chorobie 13 października 1999 roku. Mszy św. żałobnej w Bazylice Archikatedralnej w Gdańsku Oliwie w dniu 16 października, która licznie zgromadziła rodzinę, przyjaciół, współpracowników i uczniów zmarłego, przewodniczył i słowo Boże wygłosił ks. bp Zygmunt Pawłowicz. Po Mszy św. trumna ze zwłokami ks. Kazimierza została złożona w grobie rodzinnym na cmentarzu Srebrzysko w Gdańsku Wrzeszczu.

Niniejszy XII tom „Studiów Gdańskich” dedykowany jest śp. ks. prof. dr. hab. Kazimierzowi Kloskowskiemu, długoletniemu członkowi kolegium redaktorskiego. Większość artykułów napisali Jego nauczyciele, koledzy, współpracownicy i uczniowie.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 217.

## PUBLIKACJE

## A) Monografie

1. *Hipercykl jako model abiogenezy*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1985, t. VII, s. 257-280.
2. *Przypadek jako czynnik abiogenezy*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, XXI (1985) nr 2, s. 39-78.
3. *Metodologiczne uwarunkowania kreacjonizmu naukowego*, „*Miesięcznik Diecezjalny Gdański*”, XXX (1986) nr 10-12, s. 423-445.
4. *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, „*Studia Gdańskie*”, 1986, t. VI, s. 313-352.
5. *Rola przypadku w genezie życia*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1986, t. VIII, s. 85-237.
6. *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Gdańsk 1990.
7. (z Sz. W. Ślaga), *Neopanspermia alternatywą abiogenezy?*, w: *Z zagadnień historii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1991, t. XIII, s. 109-156.
8. *On the problems of the purposefulness of biological evolution*, „*Theoria et Historia Scientiarum*”, 4 (1994), s. 51-66.
9. *Między ewolucją a kreacją*, Warszawa 1994.
10. *Mysł kreacjonistyczna w polskich ośrodkach filozoficznych*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1995, t. XV, s. 227-271.
11. (z A. Lemańską): *Empiriologiczna teoria nauk szczegółowych*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1995, t. XV, s. 183-226.
12. *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej. Wybrane problemy*, Warszawa 1995.
13. *Determinism, indeterminism and autodeterminism of evolutionary processes*, „*Theoria et Historia Scientiarum*”, 5 (1996).

14. *Zagadnienie początków życia – problem wciąż otwarty*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 6 (1997), s. 17-33.
15. *School and Teachers Tendency of Education in Poland. A Humanists Reflections*, w: *Mission and Strategy of a University*, Gdańsk 1997, s. 21-40.
16. *Wokół ewolucji biologicznej. Refleksje z zakresu filozofii przyrody*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kloskowski, M. Lubański, Warszawa 1998, t. XVI, s. 6-50.
17. *Powołanie nauczyciela do pedagogizacji siebie i swoich działań*, Olecko 1998.
18. *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania: Między ewolucją a kreacją*, Warszawa 1998, t. I, *Pogodzone bliźniaki. Rzecz o ewolucji i stwarzaniu (Dla studentów i innych poszukujących)*, Warszawa 1998, t. II.
19. *Uwarunkowania metodologiczno-historyczne naukowego obrazu świata*, w: *Filozoficzne i naukowo- przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Warszawa 1998, s. 23-37.
20. *Wiek XX stuleciem biologii. Refleksje filozofa przyrody*, w: *Filozoficzne i naukowo- przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. G. Bugajak, K. Kloskowski, A. Latawiec, Warszawa 1999, t. II, s. 100.

## B) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Koncepcja abiogenezy w pracach Reinharda W. Kaplana*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Klósak, M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1983, t. V, s. 103-150.
2. *Teoria abiogenezy w ujęciu Hansa Kuhna*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1984, t. VI, s. 269-287.
3. *Wokół współczesnej problematyki kreacjonizmu*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXVIII (1984) nr 7-9, s. 205-214.
4. *Koncepcja biogenezy Manfreda Eigena i Hansa Kuhna*, w: „Zeszyty Naukowe Wydziału Biologii i Nauk o Ziemi. Biologia”, 1987 nr 7, s. 113-131.

5. *Wokół struktury nauk biologicznych*, „Studia Philosophiae Christianae”. XXIII (1987) nr 2, s. 187-198.
6. *Kilka uwag na temat syntetycznej teorii ewolucji*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXIV (1988) nr 1, s. 193-201.
7. *Problem kreacji i kreacjonizmu w ujęciu Kazimierza Klósaka*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXII (1988) nr 1-3, s. 81-89.
8. *Próba klasyfikacji i charakterystyki teorii we współczesnych naukach o przyrodzie i człowieku*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXII (1988) nr 10-12, s. 370-387.
9. *Chance as a Factor of Abiogenesis*, w: *The Origin of Life Abstract the Sixth ISSOL Meeting and the Ninth International Conference*, Prague 1989, s. 323-324.
10. *Przypadek w genezie Życia*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVI (1990) nr 2, s. 163-168.
11. *Syntetyczna teoria ewolucji a neutralizm i punktualizm*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVIII (1992) nr 1, s. 31-51.
12. *Profesora Kazimierza Klósaka koncepcja kreacjonizmu*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVIII (1992) nr 2, s. 61-75.
13. „Scientific” creationism — reception of the theory in Poland, „Studia Gdańskie”, 1992, t. VIII, s. 150-163.
14. *Wybrane problemy inżynierii genetycznej. Część pierwsza: Przyrodniczy aspekt zagadnienia*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXVI (1992) nr 4-6, s. 138-151.
15. *Wybrane problemy inżynierii genetycznej. Część druga: Bioetyczny aspekt zagadnienia*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXVI (1992) nr 7-9, s. 243-254.
16. *Omówienie pracy „Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne”*, „Edukacja Filozoficzna”, 1992.
17. *Cel i wyjaśnianie celowości ewolucji*, „Studia Gdańskie”, 1993, t. IX, s. 257-265.
18. *Święty Albert Wielki z Lauingen jako przyrodnik i myśliciel*, „Universitas Gedanensis”, 9 (1993), s. 25-39.
19. *Ewolucjonizm syntetyczny teorią wielu teorii*, „Studia Philosophiae Christianae” XXIX (1993) nr 1, s. 87-99.

20. *Genom ludzki. Wyobrażenia a stan faktyczny badań genetycznych*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXX (1994) nr 1, s. 130-139.
21. *Teoria nauki w ujęciu profesora Bolesława Józefa Gaweckiego*, „Universitas Gedanensis”, 11 (1994), s.10-21.
22. *Bioetyczne problemy inżynierii genetycznej*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej”, 511 (1995) nr 1, s. 7-17.
23. *O naczelnej zasadzie etycznej relacji: Człowiek i środowisko*, „Humanistyka i Ekologia”, 1995, s. 107-111.
24. *Antropological conditions of the sozology*, w: *I Diritti fondamentali dell'uomo e dell'ambiente*, red. R. Sobański, S. Tafaro, Warszawa 1995, s. 123-130.
25. *Antropologiczne uwarunkowania sozologii*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXI (1995) nr 2, s. 91-104.
26. *Poglądy filozoficzne profesora Szczepana Witolda Ślagi*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXII (1996) nr 1, s. 11-36.
27. *Różnorodność i jedność życia*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXII (1996) nr 1, s. 169-190.
28. *Bioethical aspects of genetic engineering*, w: *Peculiarity of Man as a Biocultural Species*, red. A. Wiercińska, Warsaw 1996, s. 95-102.
29. *„Scientific” creationism in Poland*, „Folia Baeriana”, 6 (1996).
30. *Zagadnienia ewolucji człowieka. Współczesne koncepcje antropogenezy*, „Śląskie Studia Teologiczne”, 1996.
31. *Genetic Engineering – A Technique of the Future: is it a Threat or a Hope?*, „Dialogue and Universalism”, 6 (1996) nr 8-9, s. 115-125.
32. *Is the essence of life a natural or philosophical problem? Methodological and epistemological notices*, „Analecta Husserliana”, 1996.
33. *Science and the Scientific Reality. An Attempt to Find an Adequate Strategy of the Biological Research*, w: *University for Humanist Studies*, Utrecht 1997, s. 145-155.
34. *Bioethical Interpretations of Genetic Manipulation*, „Dialogue and Universalism”, 7 (1997) nr 7-8, s. 141-147.

35. *Bioethical Interpretations of Genetic Engineering*, w: *Veterinary Biotechnology Management in Central-Eastern Europe*, Warsaw 1997, s. 156-167.
36. (z S. Czalejem), *Analogiczne poznanie Boga w ujęciu biskupa profesora Bohdana Bejze*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 7 (1998), s. 51-102.
37. *Does biotechnology need bioethics?*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXV (1999) nr 1, s. 5-17.

### C) Skrypty i podręczniki

1. *Filozofia przyrody*, Gdańsk 1990.
2. *Filozofia Boga*, Gdańsk 1991.

### D) Inne publikacje

#### Prace popularnonaukowe

1. *Kreacjonizm a granice poznania*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXX (1986) nr 7-9, s. 327-340.
2. (z K.Kucharczykiem), *Refleksje na temat „nowych pojęć struktury chemicznej i biologicznej” sformułowanych przez E.B.Cohena*, „Kosmos”, XXXVI (1986) z. 4, s. 591-598.
3. *Wieloaspektowy wymiar „stwarzania” w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXI (1987) nr 10-12, s. 435-443.
4. *Ewolucja i kreacja — próba pewnego uogólnienia*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXII (1988) nr 4-6, s. 191-205.
5. (z K.Kucharczykiem): *Reflections on the subject of „New Concepts of Chemical and Biological Structure”, formulated by E.B.Cohen*, w: *Z zagadnień historii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1988, t. X, s. 241-249.
6. *Stochastyczność procesu ewolucyjnego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXIII (1989) nr 10-12, s. 230-235.
7. *Kleryków należy traktować poważnie czyli partnersko*, „Novellae Olivarum”, XXX (1990) nr 59, s. 36-39.

8. *Bioetyczne aspekty eksperymentów medycznych. Transplantacje — nadzieje i zagrożenia*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXV (1991) nr 10-12, s. 319-328.
9. *Nieuchwytnie życie*, „Przegląd Katolicki”, LXXXI (1993) nr 9, s. 1, 10-11.
10. *The chance and the prebiotic evolution*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXX (1994) nr 2, s. 163-169.
11. Hasła: epigeneza, fizykalizm, opis naukowy, pangeneza, pankosmizm, pansomatyzm, preformizm, relacjonizm, struktura, systematyka, typ, typologia, w: *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996.
12. *Pierwszeństwo etyki i bioetyki przed genetyką*, „Znak”, XLVIII (1996) nr 12, s. 75-81.
13. *Genetyka, bioetyka i edukacja bioetyczna*, w: *Ziemia domem człowieka*, red. J. L. Krakowiak, Warszawa 1997, t. II, s. 39-47.

#### Recenzje

1. Kenneth G. Denbigh, *Świat i czas*, tłum. J. Mitelski, Warszawa 1979, „Studia Philosophiae Christianae”, XVI (1980) 2, s. 216-217.
2. Albert Nalczadzjan, *Intuicja a odkrycie naukowe*, tłum. I. Bukowski, Warszawa 1979, „Studia Philosophiae Christianae”, XVII (1981) nr 1, s. 218-220.
3. J. Strzałko, M. Henneberg, J. Piontek, *Populacje ludzkie jako systemy biologiczne*, Warszawa 1980, „Studia Philosophiae Christianae”, XVIII (1982) nr 1, s. 236-238.
4. Rupert Sheldrake, *A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation*, London 1981, „Studia Philosophiae Christianae”, XIX (1983) nr 1, s. 195-198.
5. Werner Holzmüller, *Makromolekule als Träger von Lebensprozessen*, Berlin 1981, „Studia Philosophiae Christianae”, XIX (1983) nr 2, s. 236-237.
6. Albrecht Unsöld, *Evolution kosmischer, biologischer und geistiger Strukturen*, Stuttgart 1981, „Studia Philosophiae Christianae” XIX (1983) nr 2, s. 237-241.

7. *Evolution Now. A century after Darwin*, ed. by J. M. Smith, London 1982, „Studia Philosophiae Christianae” XXI (1985) nr 1, s. 215-218.
8. Francis Crick, *Life itself. Its origin and nature*, London - Sydney 1982, „Studia Philosophiae Christianae”, XXI (1985) nr 1, s. 218-223.
9. Franz M. Wuketits, *Biologische Erkenntnis. Grundlagen und Probleme*, Stuttgart 1983, „Studia Philosophiae Christianae”, XXI (1985) nr 2, s. 215-218.
10. Peter Medawar, *The Limits of Science*, Oxford 1985, „Studia Philosophiae Christianae”, XXIII (1987) nr 1, s. 227-231.
11. John Losee, *Philosophy of Science and Historical Enquiry*, Oxford 1987, „Studia Philosophiae Christianae”, XXIV (1988) nr 2, s. 161-164.
12. *Evolutionary Process and Theory*, ed. by S. Karlin, E. Nevo, San Diego - Toronto 1986, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVI (1990) nr 1, s. 209-210.
13. A. Babloyantz, *Molecules, dynamics and life*, New York - Singapore 1986, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVI (1990) nr 1, s. 210-213.
14. *Theories of explanation*, ed. by J. C. Pitt, New York - Oxford 1988, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVI (1990) nr 2, s. 154-156.
15. *Evolutionary Biology at the crossroads. A Symposium at Queens College*, ed. by M. K. Hecht, New York 1989, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVIII (1992) nr 1, s. 177-180.
16. E. I. Kocinskij, S. A. Orlov, *Filozofskie problemy biologii w ZSRR (1920-1960)*, Leningrad 1990, „Studia Philosophiae Christianae”, XXIX (1993) nr 1, s. 200-204.
17. P. H. Harvey, M. D. Pagel, *The Comparative Method in Evolutionary Biology*, Oxford - New York -- Tokyo 1991, „Studia Philosophiae Christianae”, XXIX (1993) nr 1, s. 204-207.
18. J. M. Dolega, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988, „Studia Łomżyńskie”, 1993, t. X.



19. T. M. Berra, *Evolution and the myth of creationism*, Stanford 1990, „Studia Philosophiae Christianae”, XXIX (1993) nr 2, s. 196-200.
20. *Explanation and its limits*, ed. by D. Knowles, Cambridge - New York - Sydney 1990, „Universitas Gedanensis”, 9 (1993), s. 122-126.
21. I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, tłum. M. Tempczyk, W. Komar, „Universitas Gedanensis”, 11 (1994), s. 106-110.
23. E. O. Wilson, *The diversity of life*, New York - London, 1993, „Universitas Gedanensis”, 14 (1996), s. 122-125.
24. J. Bernard, *Bioétique. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris 1994, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXII (1996) nr 1, s. 340-343.
25. A. Synowiecki, *Przyrodznawstwo - dzieło ludzi i cząstka kultury*, Gdańsk 1998, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXV (1999) nr 1, s. 181-187.
26. S. Rose, *Lifelines. Biology Beyond Determinism*, Oxford - New York 1998, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXV (1999) nr 2, s. 222-230.
27. W. Dyk, *Rola praw biologicznych w wyjaśnianiu ewolucyjnym*, Szczecin 1998, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXV (1999) nr 2, s. 230-241.
28. W. Balzer, Chr. M. Dawe, *Models for Genetics*, Frankfurt am Main 1997, „Studia Philosophiae Christianae”, XXXV (1999) nr 2, s. 215-222.

### Sprawozdania

1. (z D. Sobkowiczem), *Sprawozdanie z działalności Koła Naukowego studentów filozofii przyrody w r. akad. 1978/79*, „Studia Philosophiae Christianae”, XVI (1980) nr 2, s. 247-249.
2. (z D. Sobkowiczem), *Sprawozdanie z działalności Koła Naukowego studentów filozofii przyrody w r. akad. 1979/80*, „Studia Philosophiae Christianae”, XVII (1981) nr 1, s. 252-254.

3. *Sprawozdanie z działalności Kola Naukowego studentów filozofii przyrody w r. akad. 1981/82*, „Studia Philosophiae Christianae”, XIX (1983) nr 1, s. 252-256.
4. *Międzynarodowa Konferencja na temat: Baera współczesna biologia, Tartu 28 II-02 III 1992*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXVIII (1992) nr 2, s. 265-266.
5. *Sprawozdanie z pobytu w Czecho-Słowackiej Akademii Nauk w maju 1992*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXIX (1993) nr 1, s. 215-216.
6. *XIX Międzynarodowy Kongres Historii Nauki, Saragossa (Hiszpania) 22-29 sierpnia 1993*, „Studia Philosophiae Christianae”, XXX (1994) nr 1, s. 179-180.
7. *Sprawozdanie z posiedzenia Sekcji Filozofii Życia i Biologii -- VI Polski Zjazd Filozoficzny (Toruń 05.09.1995 r.)*, „Studia Teologiczne”, 14 (1996).

#### E) Przekłady

1. *Wyjaśnianie w nauce*, tłum. z ang. fragmentów książki J. Pitta (ed. by) *Theories by explanations*, New York - Oxford 1988, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, XXXIII (1989) nr 7-9, s. 179-184.
2. J. Bernard, *Bioéthique. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris 1994, s. 128. *Bioetyka. Prezentacja stanu badań*, Gdańsk 1995, do użytku wewnętrznego, wydana nakładem własnym tłumacza.

#### PRACE REDAKTORSKIE

1. Redaktor naczelny i techniczny „Miesięcznika Diecezjalnego Gdańskiego” od tomu XXVIII do XXXV, w latach 1984-91.
2. Członek Komitetu Redakcyjnego „Studiów Gdańskich” od 1982 roku.
3. Członek Komitetu Redakcyjnego „Studia Philosophiae Christianae” od 1991 roku.
4. Zastępca redaktora naczelnego „Studia Philosophiae Christianae” od 1996 roku.

5. Współredaktor (z M. Lubańskim): *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody* od 1996 roku.



Ks. KAZIMIERZ KŁOSKOWSKI, Ks. SŁAWOMIR CZALEJ

## ANALOGICZNE POZNANIE BOGA W UJĘCIU BISKUPA PROFESORA BOHDANA BEJZE

### Wstęp

U końca XX wieku, wieku, w którym przewinęło się tyle zbrodniczych ideologii, mówienie o Bogu należy do spraw najważniejszych. Zarazem jednak, jak nigdy dotąd, szczególnie dobitnie brzmi powiedzenie św. Tomasza z Akwinu, że *trudne są sprawy poprawnej poznawalności Boga przez człowieka i dokonują się non nisi a paucis et post longum tempus et cum admixtione erroris (tylko przez nielicznych, po długim czasie i z domieszką błędów)*<sup>1</sup>. Chociaż upadły nazizm i komunizm, to na ich miejsce weszło szereg innych ideologii i prądów myślowych i to zarówno tych ze Wschodu, jak i tych z Zachodu. Ideologia bowiem Wschodu, ciągle jest obecna w umysłach ludzkich, w całych zastępach inteligencji uformowanych na uniwersytetach o profilu marksistowskim. Prądy postmarksistowskie coraz silniej mieszają się z tzw. „kulturą” Zachodu, jako amalgamat takich chociażby ideologii, jak: postheglizm, freudyzm, strukturalizm lingwistyczny itd., a także wielu sekt, stapiających się w „nowej religii” - New Age<sup>2</sup>. Wspomniane prądy myślowe i ideologie powodują coraz silniejsze rozchwianie osobowości człowieka, relatywizację i subiektywizację jego życia (postępowania) i poznania. Wspólnym bowiem mianownikiem tych ideologii jest walka z cywilizacją łacińską, chrześcijaństwem, będącym syntezą wielkich kultur: Biblii i antyku grecko-rzymskiego. W konsekwencji prądy te uderzają w samą istotę osoby

<sup>1</sup> Cyt. za: M. A. Krapiec, *Przekonania dotyczące Boga, a postawy moralne*, w: *Wobec Boga i moralności*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 49.

<sup>2</sup> Por. Randall N. Baer, *W matni New Age*, cz. 1, S. Rouvillois, *New Age - kultura i filozofia*, cz. 2, Kraków 1996.

ludzkiej, gdyż brak jest w tej nowej wizji osoby podstawowego odniesienia do Absolutu-Prawdy; co z taką mocą podkreśla chrześcijaństwo. Brak takiego odniesienia, czy życie tak, jakby Boga nie było, ma fatalne konsekwencje dla całej rodziny ludzkiej<sup>3</sup>. Świat, rozumiany jako zbiorowisko ludzi, ma więc częstokroć wypaczony, fałszywy obraz Boga i jest do Niego nastawiony negatywnie. Tak, że mówienie dziś człowiekowi o Bogu niewątpliwie nie należy do zadań łatwych.

Wspomniane prądy myślowe czy ideologie wytworzyły klimat, w którym doskonale rozwija się kultura zwana postmodernizmem<sup>4</sup>. W naszej polskiej rzeczywistości postmodernizm jest zabarwiony postsocjalizmem. Dlatego też o. Maciej Zięba OP, słusznie określił ten specyficznie polski rodzaj kultury, jako soc-postmodernizm<sup>5</sup>. I zarówno w post-, jak i soc-postmodernizmie brakuje miejsca dla wiary, jak i racjonalnie uprawianej filozofii. Postawa poznawcza współczesnego bowiem człowieka ogranicza się częstokroć do know-how (wiem jak). To aspektywne ujęcie rzeczywistości, ograniczające się do nauk przyrodniczo-technicznych, charakteryzujących się skrajnym empiryzmem, nie jest w stanie odpowiedzieć na podstawowe pytania egzystencjalne człowieka o sens życia, sens cierpienia itd. Tak rozumiana nauka staje się raczej technologią, służącą przetwarzaniu ilościowemu materii<sup>6</sup>.

Istnieje więc silna potrzeba uporządkowania własnego myślenia i postępowania, ale nie poprzez „odkrywanie” coraz to nowych rozwiązań (które *nota bene* do nowych nie należą, a są raczej uwspółcześnioną gnozą), ile raczej zwrócenie się ku Objawieniu i filozofii klasycznej. Nas będzie interesowało rozwiązanie drugie. Tylko ona bowiem na płaszczyźnie rozumu może wykazać istnienie Absolutu, jako racji dostatecznej i uniesprzeczniającej istnienie świata konkretnych bytów przygodnych. Nie może tego uczynić żadna nauka, która bada świat aspektywnie, nie pragnąc poznania Mądrości i Prawdy i która zamiast na pytanie: dlacze-

<sup>3</sup> Por. J. M. Jackowski, *Bitwa o prawdę*, t. 2: *Wyrok na Boga*, Warszawa 1997; M. A. Krąpiec, *Przedmowa*, w: W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 7-10.

<sup>4</sup> Por. *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.

<sup>5</sup> M. Zięba, *Po szkodzi? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 5-11.

<sup>6</sup> M. A. Krąpiec, *Filozofia a ideologia*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1992, s. 93-100.

go?, odpowiada: jak?<sup>7</sup> *Nolens volens* staje przed nami metafizyka, której uprawianie jest przez wielu nazywane „belkotem metafizycznym”, a która paradoksalnie wychodzi naprzeciw współczesnemu człowiekowi, odpowiadając zwłaszcza na pytanie: czy istnieje Bóg? wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego pytania konsekwencjami<sup>8</sup>.

Wiemy, że przedmiotem metafizyki jest każdy realnie istniejący byt, który nauka ta bada w świetle przyczyn ostatecznych, szukając ich niesprzeczniającego istnienia i racji dostatecznej tego istnienia. Rolę tą spełnia Absolut, który dla ludzi współpracujących z łaską wiary jest Bogiem Osobowym. Tak więc tzw. filozofia Boga nie stanowi jakiejś osobnej dziedziny nauki, ale w ujęciu klasycznym stanowi ona zwieńczenie właśnie metafizyki. Bóg bowiem nie jest dany człowiekowi poznającemu w sposób bezpośredni (wyjątkiem jest tu teologia), ale do Jego istnienia dochodzimy w sposób pośredni<sup>9</sup>.

Metodą, dzięki której możemy dojść w metafizyce do istnienia Boga, jest metoda analogii. Metafizyka badając bowiem byty przygodne, które są właśnie analogiczne, czyli różne, ale i jakoś podobne, zmuszona jest poznawać je i orzekać o nich również w sposób analogiczny. Oczywiście metoda ta w konsekwencji będzie obejmowała także Byt Pierwszy; zawsze jednak wychodząc od danych nam bytów skutkowych. Analogia pełni więc w metafizyce rolę kluczową, a wręcz najdonioślejszą dostarczając nam narzędzia w poznaniu istnienia samego Boga. Analogia umożliwia nam także poznanie doskonałości (transcendentalnych) Bytu Pierwszego, chroniąc nas równocześnie przed błędami agnostycyzmu jak i panteizmu<sup>10</sup>. Ponadto w historii myśli filozoficznej doszło do podziału i to w samej szkole tomistycznej, odnośnie typu analogii, który możemy stosować w poznaniu istnienia Boga. Jak się okaże, spór o koncepcję analogii jest właściwie sporem o koncepcję bytu.

W pracy tej przyjmujemy realną koncepcję bytu, tzn. złożonego z istoty i istnienia, który jest przedmiotem badań tomizmu egzystencjalne-

<sup>7</sup> M. A. Krapiec, *Nauka i głupota*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 11-15; tamże, *Czy i jak filozofować*, s. 15-18; tamże, *Filozofia...jaka? - Klasyczna!*, s. 18-22.

<sup>8</sup> M. A. Krapiec, *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak”, 6 (1964), s. 662-665.

<sup>9</sup> Por. W. Dłubacz, dz. cyt., s. 92-97; M. A. Krapiec, *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1992, s. 85-148.

<sup>10</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6 (1958) z. 1, s.149; tenże, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak”, 11 (1959), s. 579.

go. W Polsce czołowymi przedstawicielami tego tomizmu są bp Bohdan Bejze i Mieczysław Albert Krąpiec OP. Ich myśli filozoficzne dotyczące analogii są więc ze sobą ściśle powiązane. W niniejszym artykule uznano za celowy zabieg metodologiczny polegający na częstym odwoływaniu się do myśli Mieczysława Alberta Krąpca, aby na tym tle jeszcze bardziej potwierdzić i wyeksponować myśl Bohdana Bejze<sup>11</sup>.

W artykule omówiony zostanie związek metafizyki z analogią, poprzez analizę struktury bytu. Analogiczna struktura bytu będzie podstawą do zastosowania analogii w procesach poznania i orzekania o tym bycie. Zostaną przy tym omówione różne rodzaje analogii poznawczej. Problemy te zostaną omówione w części drugiej artykułu. Część trzecia będzie natomiast jakby syntezą dwóch pozostałych. Odpowie bowiem na pytanie, o możliwość zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia i orzekania o przymiotach Bożych. Rozwiązany zostanie ponadto w tej części problem typu analogii, który będziemy mogli w tym celu stosować. Będzie się to ściśle wiązało z przyjętą, właśnie u podstaw, określoną koncepcją bytu.

## 1. Metafizyczny kontekst analogii

### 1.1. Analogia. Pojęcia podstawowe

#### 1.1.1. Przedfilozoficzne ujęcie analogii

O analogii możemy bez przesady powiedzieć, że jest wszechobecna w pluralistycznym świecie realnie istniejących bytów. Najczęściej spotykamy, a także i używamy jej w przedfilozoficznych, przednaukowych, potocznych obszarach naszego poznania. Stykamy się z nią już od najmłodszych lat życia, ujmując w otaczających nas, istniejących rzeczach (bytach) pewne charakteryzujące ich cechy w postaci pewnych klas czy relacji. Następnie zaczynamy te cechy (niejako) klasyfikować, jako podobne lub niepodobne, do posiadanych już lub tworzonych zbiorów pojęć. Nie dokonujemy tu oczywiście żadnego świadomego procesu abstrakcji naukowej, lecz w sposób spontaniczny ujmujemy z istniejącej rzeczy jedynie te jej cechy czy relacje, które są charakterystyczne dla niej samej lub dla naszego sposobu jej ujmowania. Pomijamy przy tym cały szereg in-

---

<sup>11</sup> A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 162-163; H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 464-469.



nych cech czy relacji, które w danym momencie są dla nas zbędne<sup>12</sup>. Zauważmy również, że życie ludzkie, w swoim potocznym wymiarze, domaga się posługiwania językiem ogólnym, ale właśnie w odniesieniu do poszczególnych, konkretnych przedmiotów istniejących (bytów).

Wypowiadając chociażby takie słowa jak: człowiek, zwierzę, uśmiech, zdrowie, możemy dostrzec całą gamę sytuacji, spraw, stanów czy klas, z jakimi używamy dany termin. Tak więc biorąc pod uwagę np. pojęcie: „człowiek”, zauważamy w rzeczywistości całe bogactwo jego desygnatów. Wysocy i niscy, o jasnym czy też ciemnym kolorze włosów czy oczu. Różnorodność wydaje się być ograniczona, w tym przypadku, jedynie granicą zbioru żyjących na świecie ludzi. Jesteśmy jednak w stanie wyróżnić w tak wielkim zbiorze bytów realnie istniejących te cechy, które pozwalają nam właśnie umieścić te wszystkie zróżnicowane pod względem treściowym byty, w zbiorze określonym wspólnym mianem: człowiek. Łatwo więc zauważyć, że analogia w ujęciu potocznym pozwala nam ująć pewne podobieństwa jednych stanów, procesów, zdarzeń bytowych do drugich, które ukażą nam zarazem niepodobieństwo w tychże stanach, procesach czy zdarzeniach bytowych.

W języku potocznym zwykle nie używamy słowa: „analogiczny”, a raczej podobny i niepodobny. Nie powiemy bowiem: „Ci dwaj bruneci są analogiczni”, a raczej: „Ci dwaj bruneci są podobni”. I odwrotnie nie powiemy, że skrzydła ptaka i ręce ludzkie są podobne, ale raczej, że pełnią funkcję analogiczną<sup>13</sup>. Nie zawsze jednak jesteśmy w stanie określić, co i w jakich aspektach jest podobne, a w jakich niepodobne. Gdy użyję na przykład słowa: „dobry” w odniesieniu do np. Jana, zwierzęcia czy samochodu, to nie abstrahuję tego słowa w rozumieniu jednoznacznym, wiążąc je następnie z poszczególnymi przedmiotami. Postępuję właśnie wprost przeciwnie, albowiem ujmuję Jana jako dobrego, zwierzę jako dobre, samochód również jako dobry. Jestem jednak przekonany, iż to moje przypisywanie słowa: „dobry” różnym przedmiotom nie jest pozbawione sensu i prawdziwości, pomimo, że w tym ujęciu przednaukowym, spontanicznym nie jestem w stanie określić, co jest wspólnego w „dobru” tych przedmiotów.

Podobnie przedstawia się sytuacja z takimi chociażby wyrażeniami jak: rzecz, żywe, coś itp. gdzie poszczególnymi wyrażeniami możemy znaczyć różne przedmioty. Jedno słowo, wiele desygnatów pod pewnymi

---

<sup>12</sup> M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 199-200.

<sup>13</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 477-478.

względami podobnymi, a pod pewnymi różnymi. I właśnie owo „podobieństwo w niepodobieństwie” stanowi jakby najprostszą definicję w pierwszym, przedfilozoficznym, zdroworozsądkowym rozumieniu analogii<sup>14</sup>.

W tym miejscu warto byłoby zauważyć różnicę pomiędzy podobieństwem a analogią, które potocznie bywają używane synonimicznie. W podobieństwie ujmujemy cechy tylko jednego aspektu, mianowicie zbieżności w formie i jej właściwościach. Dlatego też podobieństwo jest pojęciem ogólnym, dającym się ściśle określić i poznać, sprecyzować na drodze spontanicznej abstrakcji przednaukowej. Natomiast w analogii nie abstrahujemy od cech niepodobnych, ujmując też wszystkie aspekty bytu: te podobne jak i te niepodobne<sup>15</sup>.

Tak więc, nie można dokładnie sprecyzować i określić, czym jest analogia w rozumieniu przednaukowym w sposób ogólny. Zbyt wiele w jej strukturze znajduje się podobieństw jak i różnic. Stąd też, aby móc bardziej poznać i sprecyzować, czym jest analogia, trzeba poczynić wiele rozróżnień i badań, ale już na naukowym polu metafizyki<sup>16</sup>. Pomimo występowania w strukturze analogii zarówno podobieństw, jak i jeszcze większej liczby niepodobieństw różnego rodzaju, nie czyni to analogii, w jej użyciu spontanicznym, absolutnie nieprzydatnej. Wprost przeciwnie, przednaukowy język, będący właśnie analogiczny, jest bardzo celny i skuteczny. Zauważmy, jak w rzeczywistości reaguje człowiek na bardzo nieprecyzyjne wyrażenia analogiczne typu: „ty baranie!” czy „ty bałwanie!”<sup>17</sup>.

W świetle powyższych analiz teza o powszechności występowania analogii znajduje potwierdzenie w życiu już poprzez zdroworozsądkowe ujmowanie rzeczywistości.

### 1.1.2. Etymologia słowa

Termin „analogia” pochodzi z języka greckiego od przysłowka „anana”, który oznacza stan podwojony, potrojony czy zwielokrotniony oraz słowa „logos” (od „legein” - składać, mówić), które oznacza: „słowo”, „pojęcie”, „treść wypowiedzianą”. Owo zderzenie relacji i proporcji ukazuje swoistą zbieżność i jedność spraw niepodobnych. Jest to swoiste „niepodobne podobieństwo”, ale z przewagą niepodobieństwa. Etymolo-

<sup>14</sup> M. A. Krapiec. *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 200-201.

<sup>15</sup> M. A. Krapiec, *Dzieła*, t. 1: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 174-175.

<sup>16</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 478.

<sup>17</sup> M. A. Krapiec. *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 200-201.

gicznie więc możemy tłumaczyć analogię jako treści zwielokrotnione, powiązane ze sobą pewnymi relacjami (transcendentalnymi czy kategorialnymi), czyli inaczej proporcjami. Reasumując możemy stwierdzić, że wyrażenie: „analogia” akcentuje etymologicznie istnienie stosunku lub ich zespołu w bycie, czy pomiędzy bytami, wskazując przy tym na to, co jest zasadniczo niepodobne i różne, a tylko przy odpowiednich relacjach, stosunkach podobne, zbieżne czy tożsame<sup>18</sup>.

### 1.1.3. Próba definicji

Zdefiniowanie słowa: „analogia”, podobnie jak w ogólnym ujęciu przednaukowym, jest sprawą bardzo trudną. Decydują o tym, znane już, dwa zasadnicze momenty w strukturze analogii: podobieństwo pewnych cech (stanów, relacji, klas) przy równoczesnym niepodobieństwie innych. Oba momenty, występujące w całościowo ujętym realnym byciu istniejącym, czynią właśnie niemożliwym dokładne zdefiniowanie analogii, w sposób choćby tylko zbliżony do ogólnego i jednoznacznego. Sama więc analogia jest analogiczna. Taka sytuacja nie oznacza jednak, iż nie jesteśmy w stanie analogii poznać czy zrozumieć. Aby tego dokonać, trzeba dokonać szeregu rozróżnień jej analogicznych znaczeń, aby móc następnie poznać jej znaczenie i zastosowanie w różnych dziedzinach zorganizowanego poznania ludzkiego<sup>19</sup>.

Aby uświadomić sobie w sposób głębszy problemy powstające przy próbach definiowania analogii, trzeba by wpieryw przedstawić dziedziny, aspekty występowania analogii. W klasycznym ujęciu możemy wyróżnić trzy jej aspekty:

- a) bytowy (desygnaty pojęć i terminów),
- b) poznawczy (znaczenie terminów, czyli treść pojęć),
- c) słowny, językowy (orzekanie)<sup>20</sup>.

Podstawowym aspektem będzie oczywiście aspekt bytowy. Do analogicznego bowiem bytowania będzie można zastosować analogiczne poznanie, wyrażone (orzeczone) w analogicznym języku. Aspekt analogii bytowania jest rozpatrywany głównie z pozycji metafizyka, natomiast jej

<sup>18</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka - ogólna teoria rzeczywistości*, cz. II, rozdz. VI: *Analogia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 125-126.

<sup>19</sup> M. A. Krąpiec, *Rola analogii w teologii*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1965, s. 164.

<sup>20</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany. Z zagadnień metafizycznej teorii analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 10 (1962) z. 1, s. 107.

aspekt poznawczy, wyrażony językiem jest głównie przedmiotem badań logika i metodologa<sup>21</sup>.

Porządek intencjonalny, poznawczy, zawsze wiąże się w filozofii z koncepcją analogii bytu, gdyż jest on pochodnym od realnego porządku bytowego warunkującego rozumienie analogii w porządku intencjonalnym. Przy czym pominięcie porządku realnego powoduje niezrozumienie czy dowolność w rozumieniu i stosowaniu porządku poznawczego.

Problem sposobów realizacji aspektów: bytowego i poznawczego w porządku realnym, będzie rozwinięty w dalszej części pracy. Tam też w sposób bardzo opisowy będzie przedstawiona charakterystyka analogii, to czym ona jest.

#### 1.1.4. Zakres stosowania analogii w naukach

##### 1.1.4.1. Między matematyką a filozofią

Pierwotnie terminu „analogia” używano wyłącznie na polu matematyki na oznaczenie tożsamości stosunków występujących wśród członów proporcji matematycznych. Racją pozwalającą na przeniesienie proporcji matematycznych na teren metafizyki jest sama natura ilości. Ilość, pojmowana jako pewna „porcja”, będąca doskonałością materii, tworzy pewne stosunki międzymaterialne. W analogii matematycznej proporcje te są ściśle określone i zdeterminowane. Natomiast doskonałość bytowa jest tworzona przez większe czy mniejsze „porcje” bytu. Stosunki czy proporcje, jakie zachodzą pomiędzy tymi „porcjami”, są nieokreślone i niezdedeterminowane. Tego typu proporcje wymykają się niestety, możliwościom poznania zmysłowego. Stąd też rozum ludzki stara się naświetlać owe doskonałości, czyniąc je bardziej zrozumiałymi, właśnie stosunkami panującymi w dziedzinie ilości<sup>22</sup>.

Przedstawmy to na przykładzie. Znaną już Arystotelesowi analogię matematyczną wyrażoną stosunkiem liczb  $2 : 6 = 3 : 9$ , możemy zapisać w postaci literowej:  $X : C = B : C$ <sup>23</sup>. Przyjmijmy, że  $X$  oznacza człowieka,

<sup>21</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>22</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>23</sup> Jest to klasyczny przykład pozornej analogii tzw. izomorfii, czyli jednoznaczności. ujmującej identyczne relacje ilościowe pomiędzy korelatami. Innym przykładem pozornej analogii jest tzw. homomorfia, ujmująca czystą zbieżność, samo podobieństwo. Jest to więc jednoznaczność jakościowa np.: skrzydła ptaka - skrzydła domu, M. A. Krąpiec, *Analogia*, art. cyt., s. 131;

B zwierzę, C natomiast będzie oznaczało przynależne obu tym bytom istnienie. Czyli:

jak ma się  $\frac{\text{człowiek do swego}}{\text{istnienia}}$  tak ma się  $\frac{\text{zwierzę do swego}}{\text{istnienia}}$

Widzimy więc, że zarówno człowiek jak i zwierzę posiadają ową podstawową doskonałość, jaką jest istnienie. Jest to jednak istnienie jakościowo od siebie różne. Inaczej bowiem będzie ono rozpatrywane w stosunku do zwierzęcia, a inaczej do człowieka. Matematyka badająca stosunki ilościowe nie jest nam w stanie niczego powiedzieć na temat jakościowych różnic pomiędzy chociażby istnieniem zwierzęcia, a istnieniem człowieka. Tak więc, widzimy że przeniesienie relacji analogii matematycznej na filozoficzną, jest o tyle słuszne, gdy ta pierwsza jest jedynie wzorem w schemacie, a nie w treści. Niekiedy bowiem, zbieżność obu tych rodzajów analogii traktowano zbyt daleko, poprzez działania, mające na celu uściślenie analogii metafizycznej właśnie poprzez jej zmatematyzowanie. Nie zwrócono przy tym uwagi, jak różne treściowo są zakresy bytu matematycznego i rzeczywistego bytu realnego. Jednoznaczność i określoność tak ważna na polu matematyki stała się także pokusą na terenie metafizyki<sup>24</sup>.

Łatwo zauważyć, że przeniesienie teorii analogii z pola matematyki na filozofię zwiększyło zakres jej stosowania przy określaniu stosunku czy podobieństwa w relacjach pozailościowych. Zatem jasno z tego wynika, że w dziedzinie filozofii kategoria ilości nie może rościć sobie praw wyłączności. Rzeczywistość jest od niej o wiele bogatsza.

#### 1.1.4.2. Analogia a nauki szczegółowe

Analogia jest również bardzo często stosowna na terenie nauk szczegółowych: biologii, fizyki, psychologii, socjologii czy historii. Zagadnienie analogii w tychże naukach szczegółowych, posługujących się przede wszystkim obserwacją faktów materialnych ich klasyfikacją i ustalaniem praw, o tyle interesuje filozofię, o ile pomaga w sprecyzowaniu filozoficznego pojęcia: „analogia”<sup>25</sup>. Nauki te, jak sama nazwa wskazuje, ujmują rzeczywistość aspektywnie, częściowo w przeciwieństwie do filozofii. W tym też zakresie jest stosowana przez nie teoria heurezy, czyli wnio-

zob. I. Dąbmska, *O metodzie analogii*, w: *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962, s. 13.

<sup>24</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 176-178.

<sup>25</sup> Tamże, s. 175.

skowania przez analogię; w naukach szczegółowych jest to najbardziej znana domena analogicznego myślenia. W sensie ścisłym ujmowanie analogii jako sposobu zdobywania nowych pojęć, jako sposobu wnioskowania z analogii nie wchodzi w zakres badań filozoficznych, lecz raczej logiczno-metodologicznych.

Zauważmy, że zasadniczym elementem ludzkiego poznania, pojętego ogólnie, jest przechodzenie od elementów znanych do nieznanymi. Taka sytuacja występuje również, w sposób bardzo wyraźny, we wnioskowaniu analogicznym. Mianowicie pewne znane nam fakty, zdarzenia, rzeczy transponujemy na fakty, zdarzenia czy rzeczy nieznanne. Czynimy tak, ponieważ dostrzegamy w obu tych rodzajach faktów, zdarzeń czy rzeczy podobieństwo pewnych elementów.

Wypracowano wiele metod wnioskowania z analogii. Najważniejszymi czy podstawowymi są wnioskowania oparte na podobieństwie między analogią a sylogizmem, jak również między analogią a proporcjami matematycznymi<sup>26</sup>. Obydwie, powyższe metody są bardzo wartościowe przy konstruowaniu hipotez naukowych na polu logiki i metodologii, które poparte faktami stają się teoriami naukowymi. Również w naukach szczegółowych wnioskowanie przez analogię w sposób poważny przyczynia się do postępu tychże nauk. Jest to metoda zawodna. Jednak w przypadku zaniechania jej stosowania, postęp ten, w szeroko rozumianej nauce, byłby ograniczony li tylko suchą dedukcją czy ściśle pojętą indukcją. Trzeba również zaznaczyć, iż w heurystyce bardzo poważną rolę odgrywa intuicja poznawcza naukowca. Heurystyka, jako teoria wnioskowania z analogii, rozwinęła się zwłaszcza w XX w. wraz z rozwojem logiki i indukcyjnego myślenia.

## 1.2. Analogiczna struktura bytu

W filozofii klasycznej analogię stosuje się przede wszystkim jako sposób poznania. Analogiczne poznanie nie może pomijać jednak przedmiotu swego poznania, a mianowicie analogicznego bytu. W przeciwnym bowiem wypadku, tzn. przy położeniu zbyt dużego nacisku na zagadnienie analogii w dziedzinie poznania, przy równoczesnym pominięciu fundamentu, w postaci analogii bytu, powoduje się przelożenie akcentu, *implicit* czy *explicit*, w kierunku esencjalistycznej, a więc idealizującej koncepcji bytu. Wówczas analogiczne poznanie staje się sprzecznością; byt bowiem byłby wtedy jednoznaczny. Problem właściwego zrozumienia analogii poznania, a także rozwiązania narosłych na przestrzeni dziejów

---

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 241-246; tenże, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 232-233.

sporów na jej temat, jest problemem bytu jako przedmiotu tego poznania<sup>27</sup>.

Tylko bowiem byt rozumiany analogicznie wyjaśnia pluralizm bytówy i stanowi ontologiczną podstawę do poznania i orzekania analogicznego<sup>28</sup>.

### 1.2.1. Zarys genezy sporu o analogiczną koncepcję bytu

Na przestrzeni dziejów różnie rozumiano zagadnienie bytu i jego struktury. Wprawdzie początków idealizującego ujmowania bytu należy dopatrywać się w dorobku Immanuela Kanta, prekursora nowożytnego idealizmu, to jednak źródła takiego ujmowania bytu można już odnaleźć u Dunsza Szkota. Jego istotowe ujmowanie bytu doprowadziło w konsekwencji do zatarcia granicy pomiędzy porządkiem bytowym i poznawczym. Pokusa jednoznacznego ujęcia bytu, co zostało już zasygnalizowane, a przejęte od Dunsza Szkota przez Franciszka Suareza i jego następców, doprowadziła w XIX i XX w. do pełnego ukonstytuowania się jednoznaczności jako synonimu naukowości. Wszystko zaś, co w naukowym poznaniu jest niejednoznaczne (vide: analogiczne) jest częstokroć określane mianem „belkotu metafizycznego”. Konsekwencją takiego ujęcia nauki, jej narzędzi i celu, jest wpisanie filozofii, w jej klasycznym rozumieniu, poza nawias rozważań „naukowych”<sup>29</sup>.

Tego typu koncepcje wynikają oczywiście z pewnej ignorancji w dziedzinie metafizyki, a ich dalsza, szczegółowa analiza byłaby zbyt obszerna w ramach tejsze pracy. Rzeczą istotną natomiast, wydaje się zwrócenie uwagi na różnice w ujęciu bytu w łonie samego tomizmu. Wydaje się, iż ukazanie tych różnic będzie miało bardzo ważne znaczenie dla właściwego zrozumienia struktury i roli analogii bytowej. Chodzi oczywiście o trwający do naszych czasów słynny spór zapoczątkowany w XVI w. przez kardynała de Vio Kajetana i Franciszka Sylwestriusa z Ferrary.

Kajetan skrytykował ujęcie bytu przez Dunsza Szkota, sam jednak niejako wpadając w pułapkę wpływów szkotyżmu-nominalizmu<sup>30</sup>. Przyjmuje on oczywiście zasadnicze złożenie bytu z istoty i istnienia podkreślając przy tym ich niedoskonałą proporcjonalną jedność. Czyniąc rozwa-

<sup>27</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 478; tenże, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 179-186.

<sup>28</sup> M. A. Krapiec, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, k. 493-494.

<sup>29</sup> M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>30</sup> Por. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s.165-171.

zania na temat stosunku istoty do pojęć transcendentalnych, dochodzi do wniosku, iż byt w rzeczywistości utożsamia się z każdym pojęciem transcendentalnym, ale tylko w ujęciu egzystencjalnym<sup>31</sup>. Tak więc różnica między bytem a transcendentaliami jest tylko pojęciowa. Pojęcie jednak bytu nie przysługuje istocie, nawet ujętej absolutnie w swoich cechach konstytutywnych. Cechy konstytuujące byt to nic innego jak istota, treść bytu, dzięki której to, co jest, możemy odnieść do którejś z kategorii bytu. Istotowemu ujęciu bytu brakuje, według Kajetana, czynnika egzystencjalnego. Czynnikiem ten nie zmienia oczywiście istoty bytu, nie dodaje do niego nowych doskonałości, które zmuszałyby nas do przeniesienia tegoż bytu do innej kategorii. Jest on natomiast podstawową doskonałością aktualizującą byt. Byt więc stanowi syntezę obu powyższych aspektów: esencjalnego i egzystencjalnego.

Błąd w takim ujęciu bytu, zasadniczo słusznym, tkwi w zbyt mocnym oddzieleniu jednego elementu od drugiego. W rzeczywistości, żaden z tych elementów nie może istnieć samodzielnie bez drugiego. Byt jest bowiem odniesieniem istoty do istnienia, a i odwrotnie, jest on istnieniem zdeterminowanym przez istotę. Wprawdzie można akcentować tak istotę, jak i istnienie, jednak jeden element zawsze będzie implikował drugi. Do pojęcia bytu, utworzonego przez Kajetana, odnosi się proporcjonalna jedność jako stale odniesienie do istnienia.

Teorię bytu wypracowaną przez Kajetana przyjął w głównych swych zarysach Franciszek Sylwestrius z Ferrary. Zwrócił jednak uwagę na niebezpieczeństwo rozdzielania obu elementów bytowych, pomimo ich relatywnej jedności. W rzeczywistości jest rzeczą niemożliwą oderwanie w bycie istnienia od istoty. Ferrarius bardzo mocno podkreśla wzajemną łączność obu tych elementów i ich wzajemną implikację. Uważa dalej, że nie potrzeba odwoływać się do pojęcia bytu w sensie egzystencjalnym, co uczynił Kajetan, aby móc umieścić go w 10 kategoriach, a także, aby móc utożsamiać go z pojęciami transcendentalnymi. Rozważając byt od strony esencjalnej, czyni Franciszek pewną modyfikację. Obok bowiem określenia treści, istoty bytu jako *ens ut nomen*, wnosi inne jeszcze pojęcie: *ens in actu*, co zasadniczo również oznacza istotę, ale pod aktualnym istnieniem: *sub esse actualis existentiae*. I tylko taki byt dzieli się na 10 kategorii i jest zamienny, tożsamy z pojęciami transcendentalnymi<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Kajetan popełnił ten błąd, poprzez utożsamienie bytu, w sensie tylko egzystencjalnym, z pojęciem dobra. Zob. tamże, s. 76.

<sup>32</sup> Por. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 71-79.



Spór o teorię bytu ma także swoje reperkusje w filozofii współczesnej. Przykładowo myśl Kajetana podjęli i nieco rozwinęli M. T. Penido i E. L. Mascall, natomiast kontynuatorami myśli Franciszka z Ferrary byli J. Maritain i E. Gilson<sup>33</sup>.

### 1.2.2. Analogia wewnątrzbytowa

Analizując dowolny byt realny, zauważamy, iż jest niemożliwym jego całościowe zdefiniowanie, czy określenie. Ten sam bowiem byt, np.: człowiek, może być i jest rozpatrywany z pozycji wielu nauk szczegółowych. One to, poprzez swe badania starają się określić w sposób możliwie najdokładniejszy, treść danego bytu. I pomimo rozwoju tychże nauk, które poprzez coraz doskonalsze metody poznawcze, mnożą swe akty jednoznacznego poznania i oplatają sieciami definicji dany byt, to poznanie to, nadal będzie aspektywne, częściowe. Każdy bowiem realnie istniejący byt jest w stosunku do tychże ujęć poznawczych (jednostronnych, aspektowych) niepomierne bogatszy<sup>34</sup>.

Już przedfilozoficzne, spontaniczne ujęcie bytu ujawnia nam całą gamę jego złożań. Części tych złożań są ze sobą powiązane pewnymi relacjami, które tworzą relacyjną tożsamość bytu. Tych złożań bytowych jest nieprzeliczona ilość; nie można więc ująć go całościowo w sposób jednoznaczny. Aby móc to uczynić, musimy odwołać się do teorii analogii, która występuje w relatywnych złożaeniach bytu. Byt bowiem, poprzez swe liczne złożaenia i występujące między nimi, równie liczne relacje, jest sam w sobie analogiczny<sup>35</sup>. Przypatrzmy się więc pokrótce złożaeniom, które są podstawą do stwierdzenia istnienia analogii wewnątrzbytowej.

#### 1.2.2.1. Złożenie z części kalkujących

Najbardziej dostrzegalnym typem złożaenia jest złożenie bytu z różnych części integrujących, kalkujących. Są one dla nas, te części, najdogodniejszymi przedmiotami poznania, poprzez swą uchwytność i mierzalność. Części te możemy mierzyć matematycznie, jako że występują w kategorii ilości. Ponadto, poprzez swą formę korpuskularności są one częściami materialnymi, więc są także dogodnym przedmiotem badań

<sup>33</sup> Por. B. Bejze, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga. Wśród zagadnień spornych z zakresu metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963) z. 1, s. 41-46.

<sup>34</sup> M. A. Krapiec, *O rozumienie filozofii...*, dz. cyt., s. 201-204.

<sup>35</sup> Por. M. A. Krapiec, *Dzieła*, t. XIII: *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 204-211.

dla nauk fizyczno-przyrodniczych. Tak matematyczne jak i fizyczno-przyrodnicze ujmowanie bytu nie może pretendować do wyłączności z tego względu, iż w realnym bycie istnieje cały szereg złożeń pozailościowych.

W wielości i różnorodności złożeń z części integrujących, najbardziej widocznych dla naszych zmysłów, możemy już dostrzec analogiczny charakter bytu, poprzez relacyjną jedność tych części<sup>36</sup>.

#### 1.2.2.2. Złożenie z istoty i istnienia

Kategoria ilości, będąca przypadłością organizującą materialną stronę bytu, jest tak w sobie bogata, iż tworzy ona przedmiot dociekań niemal wszystkich nauk empirycznych z matematyką włącznie. Nie mniej jednak bogate i ważne są liczne złożenia, które możemy wyszczególnić na drodze metafizycznego wyjaśniania realnie istniejących rzeczy<sup>37</sup>.

Najbardziej doniosłym i fundamentalnym w bycie jest jego złożenie z istoty i proporcjonalnego do niego istnienia. Złożenie to dotyczy każdego realnie istniejącego bytu przygodnego i to zarówno w jego aspekcie podmiotowo-substancjalnym jak i przypadłościowym. Złożenie to jest także podstawą pod wszystkie inne bytowe złożenia wstępujące w każdym przygodnym bycie realnym. Podstawowym błędem w stosunku do tego złożenia jest utożsamienie istniejących w nim elementów. W wyniku tegoż utożsamienia, możliwe byłoby realne istnienie abstraktów. Można by bowiem było pomyśleć jakąś istotę abstrakcyjną np.: kamień, ale przecież przez sam fakt myślenia ta istota wcale nie musi istnieć. Natomiast zredukowanie istoty do istnienia spowodowałoby, iż wszystko byłoby istnieniem, które jest w sobie proste i niezłożone. Te swoiste absurdy są jednak weryfikowalne w potocznym nawet poznaniu. W porządku realnym nigdy nie spotkamy się z taką samą istotą i proporcjonalnym do niej takim samym istnieniem. Istota bowiem jak i istnienie są zawsze konkretne, jedyne i niepowtarzalne oraz są ściśle do siebie przyporządkowane. Niemożliwe jest oderwanie jednego elementu od drugiego bez natychmiastowego zniszczenia całości; żaden z tych elementów nie może być więc rozpatrywany tak, jak gdyby był samodzielnym bytem. Tej realnej różnicy nie można także tłumaczyć naszym sposobem poznawania bytu. Tak więc istota i istnienie to dwa, absolutnie niesprowadzalne do siebie komponenty każdego przygodnego bytu, który konstytuują. Istota, czyli to dzięki cze-

---

<sup>36</sup> Por. M. A. Krapiec. *Metafizyka*. dz. cyt., s. 478-479; tenże, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 181-183.

<sup>37</sup> Por. M. A. Krapiec. *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 187; tenże, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 206-207.

mu byt jest tym, czym jest, aktualizuje się poprzez podstawową doskonałość bytową: akt istnienia. Również i istnienie nigdy nie jest niezależne od istoty; zawsze bowiem mówimy o istnieniu „czegoś”, czyli treści istniejącej<sup>38</sup>.

### 1.2.2.3. Złożenie z substancji i przypadłości

Kolejnymi elementami występującym i w bycie przygodnym to substancja i przypadłości. Złożenie to wiąże się z 10-ma kategoriami Arystotelesa, gdzie pierwsza, naczelną kategorią bytowania nazywana jest substancją, a jest ona określana przez pozostałe 9 kategorii<sup>39</sup>. Substancja, czyli podmiot istniejący w sobie, jest czynnikiem uniesprzeczniającym dynamizm i zmiany w bycie przygodnym. Przykładowo człowiek, będący podłożem zmieniających się w nim przypadłości np. wieku, wyglądu ciała, etc., pozostaje ciągle tym samym, tożsamym człowiekiem. Pomimo że substancja i przypadłości są czymś realnie różnym, a nawet mogą się od siebie oddzielić np. strata ręki, są jednak ze sobą mniej lub bardziej związane.

Byt więc przygodny powiązany jest relacjami pomiędzy elementami niezmiennymi, konstytutywnymi jak i elementami zmiennymi, niekonstytutywnymi; lecz pomimo tego pozostaje bytem wewnątrznie tożsamym. Gdyby było inaczej, wówczas każda zmiana przypadłości byłaby równoznaczna z utratą tejże tożsamości. Substancja, która w bytach przygodnych nie występuje samodzielnie, jest poznawalna właśnie pośrednio poprzez działanie przypadłości. Poznanie działania tychże przypadłości ujawnia nam działanie całego bytu substancjalnego, a także ukazuje, iż sama substancja złożona jest z elementów zwanych materią i formą<sup>40</sup>.

### 1.2.2.4. Złożenie z materii i formy

Ostatnim z omawianych tu złożzeń wewnątrzbytowych będzie złożenie z materii i formy. Bez przyjęcia tych komponentów niemożliwym byłoby uznanie substancjalnych przemian bytowych jak i najszerszej pojętego ruchu; jako faktu stawania się. Przykładową zmianą substancjalną, przy

<sup>38</sup> Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 61-67; M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 189-190; tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 402-429.

<sup>39</sup> M. A. Krapiec, *Substancja i przypadłości*, w: *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 73.

<sup>40</sup> Por. G. Dogiel, dz. cyt., s. 105-111; 117-122; M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 183-185; tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 301-323.

równoczesnym zachowaniu tożsamości bytu, może być fakt zjadania kapusty przez królika, przez co ten ostatni absolutnie nie staje się kapustą<sup>41</sup>.

Materia jako element możliwościowy, potencjalny jest aktualizowany, konstytuowany przez formę. Forma ta stanowi rację dostateczną tożsamości treści i działania bytu materialnego. Dzięki niej byt jest tym, czym jest. Konkretna forma stanowiąca substancję jest zależna od materii tak dalece, iż może ją determinować w sposób nawet bardzo głęboki. Jednak nigdy sama materia nie może być, gdyż jest elementem składowym bytu, jakimś osobnym bytem. Taka koncepcja materii prowadzić musi w konsekwencji do monizmu.

Poważny błąd w takim właśnie rozumieniu materii popelnił Kartezjusz. Utożsamiał on bowiem materię z rozciągłością, czyli z jakąś formą korpuskularności. Błąd ten, uznający materię, jako ogólną formę istnienia przedmiotów mierzalnych, jest obecny w nauce do dnia dzisiejszego. Niemożliwe jest wtedy odwoływanie się do racji dostatecznej jedności treści i celowości działania bytów materialnych. Tą racją byłaby wtedy nieistniejąca forma<sup>42</sup>.

#### 1.2.2.5. Relacje aktu i możliwości

Powyższe złożenia na pewno nie wyczerpują wszystkich możliwości złożzeń w realnie istniejącym bycie przygodnym. Te przedstawione jak i nieprzedstawione złożenia można ująć w jednym ogólnym złożeniu, będącym generalizacją wszystkich złożzeń w realnym bycie. Oczywiście tymi elementami są akt i możliwość. Teorię tę wypracował Arystoteles i jest ona jednym z największych osiągnięć syntetyzujących realne poznanie bytu w całej jego złożoności, zmienności, a równocześnie i przygodności<sup>43</sup>.

Akt i możliwość, jako najbardziej podstawowe elementy bytu, są niedefiniowalne i poznajemy je intuicyjnie. Ogólnie jednak możemy określić akt, za Arystotelesem, jako „to, dzięki czemu coś jest”, a tym samym możliwość byłaby owym: „coś”. Innymi słowy akt jest to podstawowa doskonałość, która aktualizuje możliwość. Możliwość jest natomiast tym, co w jakikolwiek sposób ma być urzeczywistnione. Jakkolwiek oba te elementy są do siebie niesprowadzalne, to jednak są sobie ściśle przyporządkowane. I tak, gdy akt jest substancją, to także substancja jest możliwością.

---

<sup>41</sup> M. A. Krąpiec, *Materia i forma*, w: *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>42</sup> Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 21-24; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 342-390; tenże, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., 87-98.

<sup>43</sup> M. A. Krąpiec, *Akt i możliwość*, w: *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 107.

Tak więc bez istnienia możliwości wszystko byłoby tym samym. Bez aktu zaś, nie byłoby żadnego bytu. Dalej, bez tych elementów niemożliwy byłby jakikolwiek ruch, rozwój i działanie (jako aktualizacja możliwości). Nigdy też nie istnieją dwa byty istniejące w możliwości i akcie pod tym samym względem.

Wszystkie te elementy realnego bytu pozostają do siebie w ciągle zmieniających się i dynamicznych relacjach, a pomimo tego byt, który tworzą, jest bytem jednym, tożsamym. I właśnie owa relacyjna tożsamość bytowa stanowi definicję analogii wewnątrzbytowej<sup>44</sup>. Każdy więc byt przygodny, tzn. składający się z wielorakich, nietożsamych elementów powiązanych wieloma relacjami, proporcjami, jest bytem analogicznym. Tam bowiem, gdzie realizują się jakiegokolwiek proporcje, mamy do czynienia z analogią.

W realnym bycie występuje ich nieprzeliczona ilość i jest ich o wiele więcej, niż w powyżej przedstawionym, stanowiącym od św. Tomasza z Akwinu ujęciu klasycznym. Owe typy nie pozostają w stosunku do siebie w jakiejś izolacji. Przeciwnie, w rzeczywistości zachodzą skrzyżowania relacji w pierwszej kolejności w ramach danego typu złożenia, a następnie między różnymi typami i ich częściami. Każda część składowa bytu może być ujęta w różnych odniesieniach i może być podmiotem różnych relacji koniecznych.

Analogiczna struktura bytu uniesprzecznia istnienie bytu przygodnego, a także stanowi w konsekwencji podstawę pod istnienie analogii międzybytowej. Zanegowanie więc istnienia analogicznej struktury bytu byłoby zanegowaniem jego złożenia z heterogenicznych części, powiązanych ze sobą relacjami, a w konsekwencji zanegowaniem istnienia każdego bytu przygodnego. Ponadto, analogia wewnątrzbytowa podkreśla bogactwo rzeczywistości, jak i nasze niedoskonałe, nieadekwatne poznanie bytu<sup>45</sup>.

### 1.2.3. Analogia międzybytowa

Analogia wewnątrzbytowa jest podstawą i racją analogii międzybytowej. Byt, będąc analogiczny w sobie, jest zarazem analogiczny do drugih realnych bytów. Byty bowiem w realnie istniejącym świecie są również powiązane ze sobą nieprzeliczoną ilością relacji podobnie, jak to ma miejsce w strukturze każdego przygodnego bytu. Powiązanie tych bytów między sobą nazywamy: „światem”, „rzeczywistością” czy „kosmosem”.

<sup>44</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>45</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 186; 190.

Ten „kosmos” tworzy przy tym relacyjną jedność. Ta jedność jest przez nas dostrzegalna właśnie jako jedność związana z relacjami wspólnoty pochodzenia, relacji materii i jej krążenia w przyrodzie czy wreszcie poprzez relacje konieczne i transcendentalne. Oprócz relacji, które odnoszą się do wszystkich bytów, czyli koniecznych, transcendentalnych, wyróżniamy także relacje niekonieczne, kategorialne, np. w zakresie gatunku. Relacji tych jest nieprzeliczona ilość, a one same dookreślają byt już istniejący, np. poprzez związek małżeństwa<sup>46</sup>. Mogą być one ponadto, w przeciwieństwie do relacji transcendentalnych, ujmowane poznawczo w oderwaniu od konkretnych podmiotów. Można więc utworzyć jednoznaczne, tożsame pojęcie relacji; pojęcie takie nazywamy powszechnikiem. Metafizykę jednak interesują przede wszystkim relacje transcendentalne. Ogromna ilość relacji międzybytowych wprowadza niektórych uczonych w błąd, skierowując ich wysiłki badawcze na tory absolutnej jedności tzw. monizmu.

Relacje transcendentalne realizują się w porządku substancjalnym i przypadłościowym. Są one związane z różnymi bytami bądź z różnymi elementami bytowymi, tworzącymi przez swe złożenie całość bytu. Oderwanie tych relacji od konkretnej bytowości, w przeciwieństwie do relacji kategorialnych, wiąże się z utratą bytowości przez te rzeczy, a co za tym idzie, do utraty bytowości samych relacji. Te relacje utożsamiają się bowiem z bytowością rzeczy (substancjalną lub przypadłościową) lub jej elementem (substancjalnym lub przypadłościowym), jeśli tylko cała bytowość jest przyporządkowana jakiemuś drugiemu bytowi lub elementowi. Taki byt jest bytem relatywnym poprzez swoje stale przyporządkowanie ku bytowi drugiemu lub jego elementowi. Zrozumienie więc bytu drugiego lub jego elementu, przynajmniej samej konieczności ich istnienia, jest istotą rozumienia bytu relacyjnego. W przypadku gdyby ta relacja była tylko czymś myślącym, np. jakimś postulatem istnienia bytu drugiego, a nie byłaby uprzedmiotowiona w bycie realnym, to zrozumienie tych bytów lub ich części byłoby absurdem. Różne odmiany tych relacji koniecznych wyrażają się na terenie metafizyki w teorii aktu i możliwości<sup>47</sup>.

W bytach przygodnych szczególnie ważne są trzy typy relacji transcendentalnych. Chodzi mianowicie o faktyczność bytu wynikającą z aktualizacji istoty przez istnienie, jego inteligibilność i wreszcie jego relację do celu - dobra. Żaden też z bytów przygodnych nie jest racją dostateczną swego istnienia, prawdy i dobra. Powstaje więc postulat istnienia Bytu, którego istota byłaby pełnią istnienia, prawdy i dobra. Tylko taki

<sup>46</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 208-209.

<sup>47</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 482-484.

Byt może konstytuować każdy byt przygodny, obdarzać go inteligencją i być celem najwyższego i ostatecznego pożądanego woli w akcie miłości, dynamizującego byt w działaniu. Analogia więc wewnątrz- i międzybytowa, staje się podstawą poznania teorii partycypacji, czyli związania bytu przygodnego z Absolutem w aspekcie przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego<sup>48</sup>.

#### 1.2.4. Analogiczna jedność. Między pluralizmem a monizmem

Wewnętrzne złożenie bytu z heterogenicznych elementów, a także powiązanie ich licznymi relacjami jest fundamentem analogii międzybytowej. I właśnie cały otaczający nas świat realnych bytów przygodnych, poprzez swe liczne związki, pozostaje relacyjnie tożsamy, tworzy analogiczną jedność. Ta jedność, obok jedności gatunkowej czy rodzajowej, jest zdaniem św. Tomasza z Akwinu jednością najsłabszą. Ale tylko ona może ogarnąć całą rzeczywistość, od jej najmniejszych elementów bytowych, aż po Absolut. Ta jedność staje się też czynnikiem uniesprzeczniającym istnienie pluralizmu bytowego, a także umożliwia nam jego uniesprzeczniające poznanie. Odrzucenie zaś istnienia realnych złożań prowadzi w konsekwencji do teorii monizmu bytowego. Teoria ta tłumaczy wielość tych bytów, jakoby były one tylko modyfikacjami, przejawami istniejącego tylko jednego bytu. Teoria ta, sprzeczna z naszym zdroworozsądkowym ujmowaniem rzeczywistości, prowadzi wprost do panteizmu. Monizm czyni występowanie i stosowalność analogii absurdem. Gdyby rzeczywiście *byt był w swej wewnętrznej strukturze prosty, niezłożony, jednoelementowy, to z konieczności monizm byłby prawdziwy*<sup>49</sup>. Jednak teorią monizmu bytowego nie można wyjaśnić ani bytowych złożań, ani też wcześniejszej recepcji poznawczej np. istnienia świata czy właśnie pluralizmu bytowego, od konstrukcji myślowej. Również fakt utraty istnienia przez jeden byt z konieczności pociągałby za sobą utratę istnienia przez wszystkie byty, a także fakty działania bytów, pozostających do siebie w jawnej opozycji.

Rzeczywistość poznawana przed- i naukowo, może być niesprzecznie uzasadniana tylko poprzez pluralizm bytowy<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 122; M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>49</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 180-183; 234-239; tenże, *Język i świat...*, dz. cyt., s. 198-204.

## 2. Zastosowanie analogii w procesach poznania i orzekania

### 2.1. Analogia poznania

Analogiczny charakter realnych bytów przygodnych jest jedyną realną podstawą uzasadniającą stosowanie analogii w procesie poznania<sup>51</sup>. Analogia ta występuje przede wszystkim wewnątrz samego bytu jako złożenie tegoż bytu z heterogenicznych, niesprowadzalnych do siebie elementów. Analogię tę nazywamy analogią wewnątrzbytową i jest ona zarazem podstawą analogii międzybytowej. W tej ostatniej, jej charakter analogiczny jest wynikiem relacji zachodzących pomiędzy bytami. Oczywiście nie chodzi tu o relacje kategoryjne, niekonieczne, ale o relacje transcendentne. Te pierwsze wyrażają tylko albo tożsamość relacji na wzór matematyczny, albo jakiś inny typ podobieństwa; w tego typu relacjach nie zachodzą absolutnie relacje analogiczne w jej metafizycznym, właściwym znaczeniu, a jedynie mniej lub bardziej ukryte relacje jednoznaczne<sup>52</sup>.

Analogia poznania realizuje się na cztery sposoby<sup>53</sup>:

<sup>51</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>52</sup> Klasycznym przykładem tego typu analogii jest stosunek:

skrzydła		skrzydła
w stosunku do symetrii w budynku	są tym samym, czym są	w stosunku do symetrii u ptaka

Mamy tu więc do czynienia ze zwyczajną izomorfiją; por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 496-500; także, rozdz. I, p. 1.4. Dla tego typu analogii możemy przyjąć definicję zaproponowaną przez I. Dąbmską i J. Herbuta. Por. I Dąbmska, dz. cyt., s. 13; J. Herbut, *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14 (1966) z. 1, s. 115-125.

<sup>53</sup> B. Bejze proponuje inny podział. Pod analogią proporcjonalności ogólnej można ujmować analogię opartą o pojęcia doskonałości mieszanych tzn. takich, które odnoszą się do esencjalnej płaszczyzny bytu i w których brak jest wspólnego analogonu. Pojęcia te są pojęciami jednoznacznymi, powstającymi w procesie abstrakcji, tak że analogia ta realizuje się tylko w zakresie kategoryjnym. Obok analogii metaforycznej będzie ona jednak należała do tzw. analogii niewłaściwej. W przypadku natomiast analogii właściwej, będziemy mieli do czynienia z analogią transcendentną w sensie ścisłym, jak i względnym. Różnica w podziale ogranicza się więc tylko do odpowiedniego nazewnictwa, a nie do sensu merytorycznego; por. B. Bejze, *Analogia*



- a) jako analogia metaforyczna,
- b) jako analogia przyporządkowania - atrybucji,
- c) jako analogia proporcjonalności ogólnej,
- d) jako analogia proporcjonalności transcendentalnej.

Przypatrzymy się zatem poszczególnym rodzajom analogii.

### 2.1.1. Analogia metaforyczna

Analogia metaforyczna jest jedną z najpowszechniej występujących i stosowanych typów analogii. Jakże często stykamy się z nią w codziennym życiu, a także w literaturze pięknej religijnej czy teologicznej. W analogicznym poznaniu metaforycznym chodzi o przeniesienie jakiejś nazwy przysługującej określone desygnatowi w sposób właściwy na inne desygnaty, dla których przeniesiona nazwa nie jest właściwa<sup>54</sup>. Racją dostateczną przeniesienia tychże nazw, i to w sposób niewłaściwy, jest uchwycenie przez podmiot poznający podobieństwa między stanem obu tych desygnatów. Dokonuje się to poprzez subiektywny moment psychologiczny podmiotu poznającego<sup>55</sup>.

Zilustrujmy to przykładami. Uśmiech dziecka, matki wywołuje miłą reakcję psychiczną, którą zwykle nazywamy przyjemnością, bliskością czy zaufaniem. Z podobną reakcją psychiczną stykamy się, gdy na przykład po długim okresie deszczu, nagle zza chmur wyjrzy słońce. Spontanicznie mówimy wtedy, że słońce się do nas uśmiechnęło. Inny przykład bazuje nie tyle na wspólnych doznaniach psychicznych, co raczej na znajomości kultury. I tak fakt historycznej śmierci lotra, który przed śmiercią się nawrócił, bywa często przenoszony i dzisiaj na ludzi, którzy zeszedli z drogi zła. Mówimy o kimś takim jako o „dobrym lotrze”. Łatwo więc zauważyć, że metaforyczne poznanie analogiczne jest pośredniczącym sposobem poznania, opartym na wspólnym przeżyciu natury lub kultury<sup>56</sup>.

Analogia ta nie stawia sobie, jako priorytetu, osiągnięcia tylko określonych celów poznawczych, ale również np. wzbudzenie pewnych po-

*proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963) z. 1, s. 41-53.

<sup>54</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 109-110; M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 215.

<sup>55</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 108-110; zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 500-501.

<sup>56</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 109; zob. M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 215.

staw moralnych wśród czytelników lektury. Jest więc to także cel wychowawczy, kształtujący osobowość człowieka. Język metafory jest językiem żywym, barwnym i pięknym o wiele bardziej przemawiającym do człowieka niż język „naukowy”. Trafia on do serca i uczuć człowieka. Wspomniałm tego przykładem są chociażby przypowieści z Nowego Testamentu.

Analogia metaforyczna, według św. Tomasza z Akwinu, należy do analogii pojęciowo-bytowej, czyli analogii proporcjonalności. Uzasadnienie tej proporcjonalności stanowi relacja podobieństwa doznań, które to podobieństwo należy do grupy przypadłości relacji i ma charakter dynamiczny. Odnosi się ono bądź do skutków, bądź do działania i na tej podstawie ustalamy proporcję między jedną rzeczą a drugą. W pierwszej rzeczy, desygnacie owe skutki, działanie realizują się w sposób właściwy, natomiast w drugiej w sposób niewłaściwy, przenośny. Poprzez porównanie obu tych desygnatów wraz z ich skutkami czy działaniami, właściwymi lub nie, tworzy się metaforę, która wyraża proporcję proporcji.

Jako że charakter tego podobieństwa jest dynamiczny, a nie statyczny, możemy wyróżnić w nim jeszcze dwa aspekty: podobieństwo dynamiczne samo w sobie oraz poznanie tego podobieństwa. Samo podobieństwo bowiem, istniejące wirtualnie w jednym byciu podobnym do drugiego, bez naszego aktualizującego poznania nie tworzy jeszcze metafory. Dopiero oba te elementy razem tworzą analogię metaforyczną, pojęciowo-bytową<sup>57</sup>.

### 2.1.2. Analogia przyporządkowania - atrybucji

Drugim typem pośredniczącego poznania analogicznego jest analogia przyporządkowania - atrybucji. Klasycznym przykładem, stosowanym przy analizie tej analogii, jest termin: „zdrowie”. Termin ten stosujemy w odniesieniu do np. Adama, lecz także do żywności, lekarstwa czy uprawiania sportu. Innym przykładem może być np. termin: „naukowy”, który stosujemy nie tylko do takich określeń jak: biblioteka czy praca, lecz także w odniesieniu do na przykład atmosfery naukowej. Wracając jednak do naszego klasycznego przykładu, zauważamy, że termin: „zdrowie” stosujemy przede wszystkim do Adama, a ze względu na niego uzyskują sensowność inne określenia terminu: „zdrowy”. Określone bowiem lekarstwo, które będzie zdrowe w odniesieniu do Adama, może się okazać śmiertelne dla np. Stefana. Aby móc więc w sposób właściwy używać tego terminu, trzeba wpiery zrozumieć, co znaczy zdrowie Adama.

---

<sup>57</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 109-110.

W związku z powyższym możemy wyróżnić w analogii atrybucji dwa zasadnicze elementy:

- a) analogat główny, w naszym przypadku „Adam”, którego treść w sensie właściwym i formalnym jest oznaczona wspólnym analogicznym mianem,
- b) analogaty mniejsze, np. żywność, sport czy lekarstwo, w których pomimo wspólnej z analogatem głównym nazwy nie ma formalnej treści, lecz tylko jakaś relacja analogatów mniejszych do głównego, co stanowi rację wspólnego oznaczenia.

Pomimo tego, że treść analogatu głównego realizuje się w nim formalnie, właściwie, nie znaczy to jednak, iż ten analogat wyczerpuje treść całkowicie, tak że w analogatach mniejszych byłaby już tylko sama nazwa. Chodzi jedynie o podkreślenie faktu, iż treść w analogacie głównym realizuje się według swych cech konstytutywnych, natomiast w analogatach mniejszych w całkowitej relacji, zależności do analogatu głównego.

Na owo przyporządkowanie do analogatu głównego, które dokonuje się poprzez różnego rodzaju przyczynowanie, zwrócił już uwagę Averrocs. Chodzi o przyczynowanie: sprawcze, celowe i wzorcze, realizujące się w analogacie głównym, a także w sposób ogólny materialne jako podmiot istnienia przypadłości. I tak kolejno analogaty mniejsze są skutkami przyczyny sprawczej, jaką jest analogat główny np. czynności lekarskie w stosunku do lekarza. Analogat główny jest celem analogatów mniejszych, gdy te analogaty, np.: lekarstwo, sport czy pożywienie, będą środkami do celu, jakim jest zdrowie np. Adama. W niektórych wypadkach analogaty mniejsze są podobieństwem zasadniczego wzoru, jakim jest analogat główny, np.: herb, pomnik czy portret w stosunku do władcy. Analogat główny może być wreszcie przyczyną materialną analogatów mniejszych, jednak tylko w odniesieniu do niego samego. W nim bowiem treść znajduje się formalnie, natomiast w analogatach mniejszych zawarta w nich pewna treść, jest zrozumiała tylko w odniesieniu do analogatu głównego jako podmiotu bytowania. Taka sytuacja zachodzi między przypadłościami w ich odniesieniu do substancji<sup>58</sup>.

Kolejną ważną cechą tego typu analogii jest niemożliwość zdefiniowania jej analogatów mniejszych bez ich odniesienia do analogatu głównego. Definicja ze swej natury obejmuje istotę rzeczy, cechy ją konstitu-

<sup>58</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 50-51; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s.493-495; tenże, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 26-28; 30-33;169, tenże. *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 216.

ujące, a te realizują się formalnie w analogacie głównym. Poprzez swą relację, bliższą lub dalszą, do analogatu głównego mogą być także definiowane i analogaty mniejsze.

W historii myśli filozoficznej bardzo długo mieszano analogię atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej, która miałaby być analogią atrybucji w sposób wirtualny. Nie zauważono jednak, iż analogia ta jest wynikiem sprzężenia wielu pojęć uniwersalnych i jako taka należy do porządku czysto pojęciowego<sup>59</sup>. Istnieją wprawdzie jakieś związki przyczynowo-skutkowe w obrębie przyczyn drugich, ale natura tych związków jest trudna do sprecyzowania i nie należy do przedmiotu dociekań filozoficznych<sup>60</sup>.

W obu tych typach analogii (tzn. metaforycznej i atrybucji) oznaczona wspólną nazwą treść realizuje się w sposób właściwy tylko w jednym członie analogii i w obu tych typach nazwa jest przeniesiona z oznaczenia właściwego na oznaczenie niewłaściwe, ale zawsze w odniesieniu do znaczenia pierwotnego. Także w obu z nich pierwotne, właściwe znaczenie musi być poznane najpierw, jako warunek konieczny poznania wtórnego. Jednak pomimo tych podobieństw między tymi typami analogii występują także zasadnicze różnice. Pierwsza polega na tym, że w analogii metaforycznej realizacja właściwej treści zachodzi w jednej parze proporcji poprzez podobieństwo tylko dynamiczne, natomiast w analogii atrybucji treść realizuje się, w jakiś sposób, we wszystkich analogatach. Kolejna różnica polega na odmiennej strukturze proporcji. W analogii metaforycznej są to proporcje złożone, między którymi ustala się stosunek między stosunkami, natomiast w analogii atrybucji proporcje te wyraża się stosunkami niezłożonymi, prostymi. Na płaszczyźnie bytowej w metaforze mamy do czynienia z porządkiem dynamicznym, natomiast w atrybucji z porządkiem statycznym. I wreszcie w analogii metaforycznej treść analogiczna w pierwszym członie istnieje aktualnie, formalnie, a w drugim wirtualnie, niewłaściwie, ale jest odniesiona do tego pierwszego członu na skutek podobieństwa doznań. Natomiast w analogii atrybucji treść realizuje się formalnie w analogacie głównym, natomiast analogaty mniejsze

---

<sup>59</sup> Podkreślił to w sposób wyraźny św. Tomasz z Akwinu: „*analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse*”; tzn.: analogia według myśli, a nie według istnienia. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 208.

<sup>60</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 50-51; M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 495-496.

są objęte wspólną nazwą ze względu na odniesienie do analogatu głównego<sup>61</sup>.

### 2.1.3. Analogia proporcjonalności właściwej

Analogia proporcjonalności właściwej stanowi główny i właściwy typ poznania filozoficznego; przy dokonaniu oczywiście pewnych uściśleń, o których będzie mowa później. Dzięki niej możemy poznać zarówno związki wewnątrz jak i międzybytowe, które to związki tworzą pewną proporcjonalną analogiczną jedność. W tym typie analogii występują trzy zasadnicze elementy składowe:

- a) analogon jest to proporcjonalnie wspólna doskonałość analogiczna, czasami nawet nie jest ona oznaczona wspólną nazwą. Ta doskonałość jest podstawą pod utworzenie jednego, niedoskonałego i relacyjnego pojęcia analogicznego. Dzięki analogonowi możemy dokonywać porównania ze sobą różnych przedmiotów, w których realizuje się, w jakiejś proporcji, wspólna im doskonałość. Nie porównamy bowiem do siebie na przykład drzewa jako drzewa do człowieka jako człowieka. Możemy natomiast porównać oba te byty, treściowo bardzo od siebie różne, gdy wspólnym „mianownikiem”, doskonałością obu tych bytów, będzie przysługujące im proporcjonalne istnienie; co możemy zapisać pod postacią pewnej proporcji:

jak ma się  $\frac{\text{drzewo do swego}}{\text{istnienia}}$  tak ma się  $\frac{\text{człowiek do swego}}{\text{istnienia}}$

- b) analogaty to nic innego jak podmioty realizowania się analogonu. Są to więc konkretne byty o zasadniczo różnej, niesprowadzalnej do siebie treści, które jednak łączą się z analogonem, tak jak w realnym bycie możliwość łączy się z aktem. To wzajemne przyporządkowanie do siebie dwu różnych elementów tworzy jeden realny byt. W powyższym przykładzie analogatami będą drzewo jak i człowiek;
- c) relacja, która łączy w jedną relacyjną całość obydwa powyższe elementy. W realnym bycie dostrzegamy bowiem zdwojenie z analogonu i analogatu, które to elementy są z jednej strony niesprowadzalne do siebie, nietożsame, a z drugiej natomiast nie są one od siebie izolowane. Nie można powiedzieć, by analogon był tym samym co analogat, jak nie można powiedzieć, że człowiek i istnienie to, to samo. Istnieje tu więc realne zdwojenie, które jednak tworzy je-

<sup>61</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 51; zob. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 32-33.

den realny byt. Dlatego pomiędzy analogatem i analogonem musi zachodzić relacja konieczna, tego typu, jaka występuje w złożeniu bytu z możliwości i aktu. Relacja ta jest w każdym analogacie zasadniczo różna, ponieważ i byty są zasadniczo różne poprzez swe formy substancjalne.

Analizując powyższy schemat, łatwo jest zauważyć, iż w analogii proporcjonalności kryje się zasadnicze niepodobieństwo, jako wynik różnorodnej treści samych analogatów, jak i podobieństwa mającego swe oparcie we wspólnej proporcjonalnej doskonałości zwanej analogonem.

Na przestrzeni dziejów, głównie za sprawą Kajetana, mieszano poznanie analogiczne oparte na relacjach koniecznych, jak i kategorialnych. Nie dostrzeżono przy tym, iż w samych relacjach koniecznych istnieje subtelna linia podziału na dwa typy:

- a) relacji opartych na poznawczym ujęciu pojęć ogólnych, które to relacje konstytuują rzecz jako rzecz (ale nie w aspekcie istnienia). Ten rodzaj relacji jest podstawą analogii proporcjonalności ogólnej;
- b) relacji opartych na poznawczym ujęciu pojęć ściśle transcendentalnych, które to relacje konstytuują byt jako byt. Ten rodzaj relacji tworzy analogię proporcjonalności transcendentalnej, która swoim zakresem obejmuje każdy byt przygodny<sup>62</sup>.

### 2.1.3.1. Analogia proporcjonalności ogólnej

Ten typ analogii opiera się w swojej strukturze na pojęciach, których zakres jest względnie, częściowo transcendentalny, a więc nie obejmujący swoim zakresem wszystkich bytów przygodnych. Nazywamy te pojęcia doskonałościami czystymi, gdyż wolne są od zmieszania z potencjalnością (niedoskonałością). Należą do nich pojęcia przyczyn celowej i sprawczej jako zewnętrznych racji istnienia bytu, także pojęcie intelektu, którego byt jest formalnym przedmiotem, jak i pojęcie woli, której przedmiotem jest dobro (byt). Do pojęć czystych należą także akty związane z intelektem i wolą, a mianowicie pojęcia mądrości, miłosierdzia, sprawiedliwości, życia, wolności etc. Pojęcia te, pomimo iż nie są zamienne z pojęciem bytu, mają jednak ontologiczne odpowiedniki w bytach różnych rodzajów i gatunków<sup>63</sup>. I tak na przykład pojęcie życia jest realizowane w trzech

<sup>62</sup> B. Bejze, *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak”, 50-51 (1958), s. 907; zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 484-487; tenże, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 208-210.

<sup>63</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 116; zob. M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 220.

gatunkach bytów w procesach wegetatywnych, zmysłowych i intelektualnych. Przedstawmy to na jednym z przykładów:

roślina                      zwierzę                      człowiek  
 jak ma się  $\frac{\text{do swej}}{\text{duszy}}$     jak ma się  $\frac{\text{do swej}}{\text{duszy}}$     tak ma się  $\frac{\text{do swej}}{\text{duszy}}$

Duszą w tym przypadku nazwiemy pierwiastek, dzięki któremu organizm będzie właśnie żyjący, a nie martwy. W tym powyższym przykładzie zauważyć możemy, iż owe ontologiczne odpowiedniki, w tym przykładzie pojęcia życia, występują w bytach przygodnych w stopniu ograniczonym jako esencjalne cechy tego bytu<sup>64</sup>.

### 2.1.3.2. Analogia proporcjonalności transcendentальной

Ten typ analogii obejmuje swoim zakresem bytowe relacje transcendentalne, a więc dotyczące każdego bytu przygodnego. Dostrzegamy, iż bytów przygodnych jest w świecie olbrzymia ilość. Pomimo tego, że różnią się one wszystkie w jakimś stopniu od siebie poprzez swój czynnik istotowy, to jednak przyjmując analogiczny charakter bytu, wiemy, że jest on złożony nie tylko z istoty, ale i z przynależnego do niego proporcjonalnego istnienia<sup>65</sup>. I właśnie to wspólne wszystkim bytom proporcjonalne istnienie jest w każdym bycie ze swej natury jednakowe. Oczywiście konkretne istnienie aktualizujące konkretną istotę jest przez tą ostatnią odpowiednio modyfikowane<sup>66</sup>. Istnienie pełni tu rolę analogonu. Dzięki istnieniu analogia proporcjonalności transcendentальной ujmuje byt całościowo, a nie tylko jego stronę esencjalną. Pojęcie bytu ma strukturę sądu, powstającego na drodze separacji i nie może być ujmowane abstrakcyjnie. To pojęcie odnosi się do swych desygnatów w sposób analogiczny, tak że jego zawartość jest niezdeterminowana żadną kategorią czy gatunkiem rzeczy. Pojęcie to wreszcie odnosi się do każdego realnego bytu poprzez konkretyzację w tych desygnatach częściowo tak samo, a częściowo różnie, jakiegoś analogonu, co stanowi o tym, że jest to pojęcie właśnie analogiczne i transcendentálne<sup>67</sup>. Byt, który jest wprawdzie pojęciem podstawowym, wyrażającym relację istoty do istnienia, może być także zastępowany przez inne pojęcia transcendentálne, a zwłaszcza przez naczelné tzn.

<sup>64</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 116.

<sup>65</sup> To fundamentalne złożenie, będące podstawą analogiczności bytu zostało już szerzej omówione w rozdz. I, p. 1.2.2.2; zob. B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 162-164.

<sup>66</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 114-116.

<sup>67</sup> Tamże, s. 115.

prawdę, jako relację bytu do intelektu i dobro, jako relację bytu do woli, pożądania. Żadne abstrakcyjne myślenie nie może nigdy ująć pojęć transcendentalnych, które nie są abstrakcyjne, lecz właśnie analogiczne<sup>68</sup>. Można to uczynić tylko dzięki analogii poznawczej, która będzie ujmowała swym zakresem wszystkie byty przygodne. Rolę tę, w sensie ścisłym i właściwym, pełni właśnie analogia proporcjonalności transcendentalnej i ona to pełni w metafizyce najistotniejszą rolę poznawczą<sup>69</sup>. Jej właściwe, niesprzeczne rozumienie i stosowanie zależy zatem ściśle od realnej koncepcji bytu<sup>70</sup>.

## 2.2. Analogia orzekania

Już od starożytności wiązano analogię ze sposobem orzekania. Jest on (ten sposób) pośrednią formą występującą między orzekaniem wielo- a jednoznacznym. Zasadniczo jednak analogia orzekania bliższa będzie orzekaniu wieloznacznemu<sup>71</sup>.

Biorąc pod uwagę na przykład słowa „gwiazda” czy „pies”, dostrzegamy w każdym z tych słów, że istnieje wspólna nazwa dla całkowicie różnych treści - sensów. Jedna nazwa wyrażona jest, w rzeczywistości, wieloma desygnatami.

Możemy bowiem mówić o „gwieździe” jako ciele niebieskim, „gwieździe” filmowej czy „gwieździe” jako ozdobie choinkowej. Również słowo „pies” może być użyte w odniesieniu do zwierzęcia czy konstelacji gwiazdnej.

Biorąc natomiast pod uwagę takie chociażby słowa, jak: „człowiek”, czy „zdrowy”, zauważamy, iż w każdym z tych słów występuje nie tylko wspólna nazwa, ale i treść - sens we wszystkich desygnatach. Maria, Jan, Sławek czy Wojtek, każdy z nich jest człowiekiem, ale oczywiście nie tak samo. Także słowo: „zdrowy” może być użyte w odniesieniu do na przykład Jana, ale i również do zdrowej żywności, którą je Jan, czy lekarstwa, służącemu zdrowiu tegoż Jana<sup>72</sup>.

Jeżeli więc orzekanie analogiczne znajduje się gdzieś pomiędzy tymi dwoma typami orzekania, tzn. jedno- a wieloznacznym, to dlatego, że

<sup>68</sup> M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 222-225.

<sup>69</sup> B. Bejze, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak”, 59 (1959), s. 582.

<sup>70</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 488.

<sup>71</sup> M. A. Krapiec, *Analogia*, art. cyt., k. 492; M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 18-20.

<sup>72</sup> M. A. Krapiec, *Język i świat...*, dz. cyt., s. 157-160; tenże, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 227-229.



pewne treści oznaczone wspólną nazwą realizowane są w desygnatach w pewnej części tak samo, a w innej różnie, co widać na powyższych przykładach. Orzekanie, czyli łączenie w zdaniu podmiotu z orzeczeniem, w swej analogicznej postaci powoduje, że podmioty tych zdań posiadają wspólną treść w pewnych tylko proporcjach - stosunkach. Niektórzy gramatycy - logicy niesłusznie nazywają analogię wieloznacznością zamierzoną, uważając, że „mętność” analogicznej treści przekreśla samo analogiczne poznanie. Analiza języka dochodzi jednak do stanowiska przeciwnego. Język jest właśnie, zasadniczo - pierwotnie analogiczny, natomiast postulowana jednoznaczność jest procesem sztuki myślenia. Jest on analogiczny, ponieważ jest nieodłącznie związany z realnie istniejącym i poznawanym bytem.

W związku z powyższym możemy zdefiniować analogię rozumianą jako forma orzekania, w której występuje wspólna nazwa i treść tej nazwy realizuje się w jej desygnatach zasadniczo różnie i zarazem pod pewnymi względami tak samo. Nie należy jednak rozumieć tych części jako autonomicznych, mielibyśmy bowiem wtedy do czynienia ze zwykłą jednoznacznością. Definicja ta, podkreślająca relacje o charakterze semantycznym, należy zatem do dziedziny semiotyki<sup>73</sup>.

Analogia orzekania występuje zasadniczo w dwóch postaciach:

- a) analogicznego charakteru orzeczników w zdaniu, języku,
- b) analogicznego charakteru samej funkcji orzekania, przejawiającej się w różnym rozumieniu „jest” sądowo-zdaniowego.

Uświadomienie sobie analogiczności języka prowadzi nas do uściślenia języka filozofii<sup>74</sup>. Zamiana natomiast nazw analogicznych na jednoznaczne, konieczne dla nauk technicznych, jest niedopuszczalne na polu filozofii. W tej dziedzinie ludzkiego poznania nie chodzi bowiem o coraz dokładniejsze poznanie bytu w dopełniających się aspektach poznania, ale o zrozumienie tego bytu w sposób uniesprzeczniający, tzn. oddzielający byt od niebytu. Również poznanie jednoznaczne doprowadziłoby nas w konsekwencji do antropomorficznego orzekania o Bogu, a i odwrotnie orzekanie wieloznaczne zaprowadziłoby nas w prostej linii na bezdroża agnostycyzmu<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> J. Herbut, *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14 (1966) z. 1, s. 116.

<sup>74</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 229.

<sup>75</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, art. cyt., s. 579-580.

### 3. Analogiczne poznanie Boga

#### 3.1. Możliwość zastosowania metafizycznej teorii analogii w stwierdzeniu istnienia analogatu głównego - Boga

W związku z powyższymi rozwiązaniami pojawia się przed nami problem zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia analogatu głównego, który dla nas byłby tożsamy z Bogiem. Większość tomistów uznaje problem poznania analogicznego za kluczowy, chroniący nas od błędów panteizmu i agnostycyzmu. Wielu jednak z nich odnosi ją, tradycyjnie, do poznania istoty, doskonałości Bytu Pierwszego, przy równoczesnym pomijaniu milczeniem jej funkcji w wykazaniu Jego istnienia. Występują tu także liczne nieporozumienia odnośnie typu analogii, który możemy w tym poznaniu zastosować<sup>76</sup>. Sam bowiem analogat główny byłby racją dostateczną istnienia realnej nieidentyczności analogatu i analogonu w analogii proporcjonalności jako tożsamość absolutna. Problem tutaj sygnalizowany ma swoje źródło w teorii bytu, a jako taki został rozpoczęty przez spór Kajetana i Franciszka Sylwestriusa z Ferrary<sup>77</sup>. Problemy te będzie można właściwiej zrozumieć i rozwiązać, gdy przedstawimy je po przez stanowiska opozycyjne.

##### 3.1.1. Stanowiska sporne

Istnieją dwie zasadnicze orientacje w sprawie możliwości stosowania analogii w poznaniu istnienia analogatu głównego. Pierwsza z nich, idąca zasadniczo po linii Kajetana, sprzeciwia się stosowaniu teorii analogii w dowodzeniu istnienia Boga. Druga natomiast opcja, idąca po linii Sylwestriusa z Ferrary, stoi na stanowisku przeciwnym<sup>78</sup>.

##### 3.1.1.1. Stanowiska wyrażające niemożliwość zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia Boga

Głównym przedstawicielem tego stanowiska jest niewątpliwie kard. Kajetan. Uważa on, iż w strukturę proporcjonalności nie wchodzi żaden analogat główny - Bóg jako racja dostateczna istnienia rzeczywistych

---

<sup>76</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6 (1958) z. 1, s. 149.

<sup>77</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 211; por. także rozdz. I, p. 1.2.1.

<sup>78</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 46.

analogicznych bytów przygodnych. Stosunek analogii do Boga opiera się, według Kajetana na przyczynie zewnętrznej, wzorczej. W takim ujęciu, przy poznawaniu istoty bytów przygodnych nie istnieje jakaś potrzeba afirmowania istnienia Boga jako ich wzoru. Treść bowiem tych bytów całkowicie wyjaśnia siebie i w pełni zaspokaja nasze potrzeby poznawcze bez odnoszenia się właśnie do Boga<sup>79</sup>.

Podobne stanowisko zajmuje M. T. Penido. Uważa on, że istnienie Boga można stwierdzić bez wyraźnego uciekania się do analogii. Analogia bowiem implikuje mnogość urzeczywistnień tej samej doskonałości, co nie ma w ogóle zastosowania w punkcie wyjścia dowodu na istnienie Boga. Punktem wyjścia jest bowiem jednostkowy byt przygodny nie posiadający w sobie racji swego istnienia. Podobnie nie stosujemy analogii w pięciu drogach, ponieważ pojęcia w nich występujące są wprawdzie „w głębi analogiczne”, ale jako takich (analogicznych) ich nie używamy. Właściwym momentem do stosowania analogii jest przejście ze stwierdzenia istnienia Boga *an sit*, jako konkluzji pięciu dróg, do Jego natury *quomodo sit*. Tak więc po stwierdzeniu istnienia Boga, jako wyniku przy czynowego tłumaczenia bytu, przechodzimy przy pomocy analogii atrybucji do wyjaśnienia relacji między Bogiem jako analogatem głównym a bytami stworzonymi jako analogatami mniejszymi. Analogia atrybucji poprzez swe powiązanie z pięcioma drogami ma nam właśnie wyjaśnić istnienie bytów przygodnych w odniesieniu do Bytu Samoistnego, do którego docieramy jednak nie za pomocą analogii, co już zostało wspomniane, ale na mocy samej przyczynowości. Następnie przechodzimy do określenia przymiotów Boga za pomocą analogii proporcjonalności. Czynimy to przy pomocy dwóch zabiegów: twierdzeń zaprzeczających *via negationis* oraz twierdzeń przewyższających, uwznioślających *via eminentiae*. Na końcu przy pomocy analogii atrybucji połączonej z analogią proporcjonalności porównujemy byty przygodne z doskonałością Boga i dochodzimy do konkluzji, że wszystko, co posiadają te pierwsze, jest partycypacją w doskonałościach bytu Bożego<sup>80</sup>.

Z tezą M. T. Penido`a całkowicie zgadza się E. L. Mascall. Twierdzi on, że problem analogii powstaje dopiero przy orzekaniu o istocie Boga, natomiast istnienia nie trzeba dowodzić przy odwoływaniu się *explicite* do analogii<sup>81</sup>. Sposób istnienia zarówno Boga jak i stworzeń może być orze-

<sup>79</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 50-52; zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 212.

<sup>80</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 41-42.

<sup>81</sup> Twierdzi on, że problem analogii nie powstaje w ogóle w samym dowodzie na istnienie Boga; powstaje on dopiero wtedy, gdy ustaliwszy, iż istnienie

kany tylko analogicznie, ponieważ sposób tego istnienia wyznacza nam istota poszczególnych bytów i tylko ona, w przeciwieństwie do istnienia, podlega pojęciowaniu. Typem analogii służącej w takim orzekaniu jest podobnie analogia atrybucji. Tylko ona bowiem, przy takim ujęciu poznawalności Boga, wyjaśnić nam może relację między bytami skończonymi a Bogiem, który udzielił tym bytom istnienia i jest ich źródłem doskonałości<sup>82</sup>. W toku dyskusji z E. Gilsonem, podkreśla dalej E. L. Mascall konieczność stosowania analogii atrybucji, ale w porządku egzystencjalnym<sup>83</sup>. Orzekanie o Bogu możliwe jest bowiem tylko w tym porządku, w przypadku zaś porządku istotowego, czyli pojęciowego, popadlibyśmy w zupełną wieloznaczność i agnostycyzm<sup>84</sup>.

Podobnie i J. F. Anderson akceptuje poglądy M. T. Penido`a. Twierdzi on jednak, że aby stwierdzić u kresu pięciu dróg związek między Bogiem, a bytami stworzonymi potrzebna jest analogia atrybucji specjalnego typu. Chodzi mianowicie o analogię atrybucji wirtualną, która jest różna od analogii atrybucji, która dotyczy tylko porządku czysto istotowego. Zgadza się on również z J. Maritainem i E. Gilsonem w kwestii poznawalności istnienia Boga ze stworzeń, które jest możliwe tylko dzięki analogii bytu, która jest analogią proporcjonalności<sup>85</sup>. Kończąc przegląd stanowisk odnoszących się krytycznie do stosowania analogii w poznaniu istnienia Boga, przytoczmy jeszcze ciekawą opinię H. Lyttkensa. Według niego analogia proporcjonalności jest porównywaniem dwu znanych proporcji, dlatego może ona być stosowana między bytami przygodnymi a Bogiem, gdy wcześniej stwierdzimy istnienie tego ostatniego. Nie można więc tej proporcjonalności stosować w dowodzeniu istnienia Boga, ani uznać, że występujące w tym dowodzeniu pojęcie przyczyny jest analogiczne według właśnie analogii proporcjonalności. H. Lyttkens, analizując teksty św. Tomasza z Akwinu, dochodzi do wniosku, że użyty przez tegoż termin: *esse* w zdaniu: *utrum Deus sit* nie odnosi się do realnego aktu istnienia bytu. Bóg w tym przypadku jest więc terminem potocznym, a dowodzenie Jego istnienia opiera się na prawie przyczynowości. Podob-

---

bytu skończonego głosi swą zależność od bytu samoistnego. pojmujemy potem, że nie można przypisać jednoznacznie żadnego orzecznika bytowi skończonemu i bytowi samoistnemu. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961, s. 131-167.

<sup>82</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 44.

<sup>83</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 152.

<sup>84</sup> E. L. Mascall, dz. cyt., s. 131-167.

<sup>85</sup> J. E. Anderson, *The bond of analogy. An essay on analogy and existence*, St. Louis 1954, s. 158; 161.

nie w konkluzjach pięciu dróg znajdują się terminy ogólne, potoczne, a nie analogiczne. Św. Tomasz więc nie wprowadza analogii w dowodzeniu istnienia Boga, ale dopiero przy określeniu Jego atrybutów. Typem analogii, który możemy stosować w poznaniu tychże atrybutów, jest, według H. Lyttkensa, analogia atrybucji oparta na wewnętrznym podobieństwie ontologicznym między Bogiem a bytami stworzonymi. Ten rodzaj analogii różni się zasadniczo od analogii atrybucji opartej tylko na relacjach między bytami stworzonymi<sup>86</sup>. Przedstawione powyżej stanowiska nie wyczerpują oczywiście wszystkich poglądów na omawiany temat, są one jednak reprezentatywne dla przedstawienia interesujących nas problemów<sup>87</sup>.

### 3.1.1.2. Stanowiska afirmujące stosowanie analogii w poznaniu istnienia Boga

Z powyższymi interpretacjami funkcji analogii w poznaniu istnienia i atrybutów Boga nie zgadzają się inni czołowi tomiści. I tak R. Garrigou-Lagrange uważa, że analogiczne pojęcia są niezbędne do udowodnienia istnienia Boga, a nie tylko w poznaniu Jego istoty. W dowodzie tym, mającym postać sylogizmu, występuje analogiczne pojęcie przyczyny. To analogiczne pojęcie wyraża się w proporcjonalnym stosunku przyczyny w porządku stworzonym do przyczyny „innego” porządku<sup>88</sup>. Natomiast G. M. Manser za punkt wyjścia dowodu na istnienie Boga przyjmuje istnienie analogii pomiędzy bytami *ab alio* i *a se*. W punkcie wyjścia tego dowodu znajdują się więc byty skutkowe, które nie posiadają w sobie racji swego uprzączynowania. Domagają się więc one istnienia takiego Bytu, który nie istniałby w stopniu ograniczonym i który byłby racją istnienia bytów skutkowych. W obu tych rodzajach bytów występuje proporcjonalne do nich istnienie, które jest podstawą analogii obu tych rodzajów bytu i które to istnienie stanowi: „most pomiędzy oboma światami”, jako akt uprzączynowania w bytach skutkowych. Z punktu widzenia przyczyn stosunek pomiędzy Bogiem a zależnymi od Niego bytami skutkowymi tworzy, według G. Mansera, analogie atrybucji. Natomiast faktyczna argumentacja w wyjaśnieniu przyczynowej zależności świata od Boga przebiega w istotowo-transcendentalnej płaszczyźnie bytu, w której ma oczy-

<sup>86</sup> Por. H. Lyttkens, *The analogy between God and the world: An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, s. 399-405.

<sup>87</sup> Na gruncie polskim ten typ argumentacji przyjmował ks. Wincenty Granat. Zob. W. Granat., *Teodycea*, Lublin 1968, s. 373-380.

<sup>88</sup> B. Bejze., *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 42.

wiście miejsce analogia proporcjonalności. Aby pogodzić oba te typy analogii, G. Manser twierdzi, że w poznaniu Boga analogia proporcjonalności zawiera wirtualną atrybucję<sup>89</sup>.

Również J. Maritain podkreśla, iż poprawność argumentacji na istnienie Boga zależy istotnie od przyjęcia analogii bytu, a w konsekwencji poznania przez analogię<sup>90</sup>. Odnośnie typu analogii, opowiada się J. Maritain zdecydowanie za analogią proporcjonalności właściwej. Gdy bowiem z istnienia bytu przygodnego wnioskujemy o istnieniu Przyczyny Niestworzonej, to czynimy to w oparciu o ten właśnie typ analogii. Dzieje się tak dlatego, ponieważ samo pojęcie przyczyny jest właśnie analogiczne według analogii proporcjonalności właściwej, a także dlatego, że o Bycie Niestworzonym, do którego dochodzimy, jak i o bycie stworzonym, z którego wychodzimy, orzekamy tym samym terminem „byt”. Treść pojęcia bytu urzeczywistnia się w jednym jak i w drugim przypadku według podobieństwa proporcji<sup>91</sup>. Podobne stanowisko zajmuje także E. Gilson. Również według niego Byt Konieczny gruntownie inny niż przygodny może być poznany doświadczalnie tylko za pomocą analogii. Podstawą jest przysługujący każdemu z nich proporcjonalny akt istnienia. Poglądy jednak E. Gilsona są bardziej radykalne. Według niego analogia jest nie tylko warunkiem, ale i jedynym narzędziem poznawczym istnienia Boga, natomiast wtórnie służy do poznania Bożej istoty. W analogicznym orzekaniu o Bożych przymiotach tworzymy sądy, które są właściwie sądami o istnieniu. Każdy bowiem z tych sądów stwierdza tożsamość pewnej doskonałości z Boskim *esse*<sup>92</sup>. Do teorii E. Gilsona, jak się wydaje, najbardziej są podobne poglądy M. A. Krapca i B. Bejzego, czyli polskich przedstawicieli egzystencjalnej wersji tomizmu<sup>93</sup>.

### 3.1.1.3. Rozstrzygnięcie sporu

W przedstawionych powyżej poglądach można uchwycić dwie zasadnicze orientacje w odniesieniu do możliwości stosowania analogii w dowodzeniu istnienia Boga. Do pierwszej zaliczyć należy: Kajetana, M. T. Penido'a, E. L. Mascalla, J. F. Andersona i H. Lyttkensa. Odrzucają oni zdecydowanie możliwość stosowania analogii w dowodzeniu istnienia Boga, natomiast nie dopuszczają możliwości stosowania tejże analogii

<sup>89</sup> Tamże, s. 42.

<sup>90</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 151-152.

<sup>91</sup> Por. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 77-79.

<sup>92</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 152.

<sup>93</sup> H. I. Szumil, *Religijne, a filozoficzne poznanie Boga*, art. cyt., s. 468.

przy określeniu Jego atrybutów; stosują do tego zabiegu nie tylko analogię proporcjonalności, ale także analogię atrybucji. Do orientacji natomiast drugiej należą: R. Garrigou-Lagrange, G. Manser, J. Maritain, E. Gilson, a na gruncie polskim M. A. Krapiec i B. Bejze. Filozofowie ci uznają potrzebę stosowania analogii do dowodzenia istnienia Boga, a w kwestii typu analogii, który możemy do tego stosować, przyznają podstawową rolę, o ile nie wyłączną, analogii proporcjonalności transcendentalnej<sup>94</sup>. Aby móc zatem rozstrzygnąć problem zastosowania analogii w poznaniu istnienia Bytu Pierwszego, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie: na jakich koncepcjach bytu opierają się przeciwstawne sobie teorie? Przypomnijmy, że teoria analogii jako swoistego sposobu poznania i orzekania, ma swoją realną podstawę w bycie. Od sposobu pojmowania tego bytu będzie zależała interpretacja struktury oraz poznawczego zastosowania tejsze analogii. Powyższe orientacje w pełni odzwierciedlają spór, jaki w XVI w. wiedli ze sobą Kajetan i Franciszek Sylwestriusz z Ferrary, o sposób pojmowania bytu. W konsekwencji był to spór o strukturę analogii proporcjonalności i możliwość jej zastosowania w poznaniu istnienia Boga<sup>95</sup>. Spór ten trwa aż do naszych czasów toczony przez filozofów opowiadających się tak za jednym, jak i za drugim rozwiązaniem zagadnień spornych. Dla rozstrzygnięcia konfliktu jest więc rzeczą konieczną, a zarazem wystarczającą zanalizowanie dwu najbardziej przeciwstawnych sobie teorii. Z jednej strony będzie to teoria M. T. Penido'a, z drugiej natomiast teoria M. A. Krapca.

### 3.1.1.3.1. Koncepcja bytu w poglądach wykluczających stosowania analogii w dowodach na istnienie Boga

Najbardziej skrajną, ale idącą konsekwentnie po linii Kajetana, jest, jak się wydaje, teoria M. T. Penido'a. Przyjmuje on złożenie bytu realnego z niesprowadzalnych do siebie heterogenicznych elementów, jednak elementy te zbyt od siebie oddziela. W konsekwencji uznaje on zależność bytów przygodnych od Bytu Samoistnego jednego numerycznie z racji przygodności istnienia, ale tylko w porządku egzystencjalnym. Natomiast w porządku istotowym nie ma według niego odniesienia do jakiegoś Bytu Pierwszego. Byt w tym porządku jest przedmiotem metafizyki<sup>96</sup>. Negowanie możliwości stosowania analogii proporcjonalności w poznaniu istnienia Boga jest więc konsekwencją oderwania bytu od przysługującego mu proporcjonalnie istnienia. Natomiast sama proporcjonalność, która przy-

<sup>94</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 46.

<sup>95</sup> Por. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 37-49. Problem został już w pracy zasygnalizowany w rozdz. I, p. 1.2.1.

<sup>96</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 157-158.

sługuje każdemu bytowi, w tym porządku dotyczy tylko proporcjonalnie wspólnej treści, jednej jednością proporcji. Teoria ta powstała na skutek pośredniego, poprzez J. M. Ramirez, przejścia Kajetanowskiej koncepcji bytu, z którym zresztą M. T. Penido się solidaryzuje. Przyjmuje on bowiem przyczynowe tłumaczenie istnienia Boga. Według Kajetana stosunek stworzenia do Boga opiera się na przyczynie zewnętrznej formalnej, czyli wzorczej, którą łatwo możemy poprzez treść spojęciować i porównać ze wzorem. W takim oczywiście przedstawieniu problemu Bóg nie wchodzi absolutnie w zakres badań metafizycznych. W wyjaśnianiu treści bytu nie ma bowiem potrzeby odwoływania się do Maximum Bytu, czyli analogatu głównego. Istota, treść bytu jest zrozumiała sama z siebie i zaspakaja całkowicie poznawcze dążenie umysłu<sup>97</sup>. Powyższa koncepcja bytu pozwala tej teorii, co już zasygnalizowaliśmy, stosować analogie atrybucji w ustaleniu zależności w istnieniu między bytami przygodnymi a źródłem ich istnienia. Natomiast analogia proporcjonalności dotyczy wprost problemów natury Boga i Jego przymiotów<sup>98</sup>.

### 3.1.1.3.2. Koncepcja bytu w poglądach afirmujących stosowanie analogii w dowodach na istnienie Boga. Rozwiązanie sporu

W ciągu wieków myśli filozoficznej powyższa koncepcja była najbardziej rozpowszechniona. Dopiero polemika wszczęta przez F. Blanchè'a na łamach czasopisma: „La Ciencia Tomista”<sup>99</sup> doprowadziła do przypomnienia zapomnianej już teorii Sylwestriusza z Ferrary. W wyniku przeprowadzonej dogłębnej analizy tekstów św. Tomasza z Akwinu F. Blanche dochodzi do następujących wniosków. Twierdzi on mianowicie, że analogia polega na pewnym uporządkowaniu; taka analogia niemożliwa jest bez istnienia zhierarchizowanego bytu, w którym występują określone stopnie doskonałości bytowych. Jeżeli więc posługując się analogicznym poznaniem, stykamy się z większym czy mniejszym stopniem bytowania, to samo poznanie doprowadzić nas musi do intelektualnego poznania stopnia najwyższego, pierwszego bytu. Każda zatem analogia doprowadza nas w konsekwencji do poznania istnienia analogatu głównego, o ile istnieje w stosunku do niego jakieś zhierarchizowanie, ustopniowanie<sup>100</sup>. M. A. Krapiec przyznaje wiele racji koncepcji F. Blanchè'a, wpływającej z krytycznej analizy tekstów św. Tomasza z Akwinu, w której

<sup>97</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 50-51; zob. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 210-219.

<sup>98</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 157.

<sup>99</sup> Artykuły te ukazały się w lipcu 1921 i styczniu 1922 roku.

<sup>100</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 40.



dopatrywał się istnienia analogatu głównego w każdej dziedzinie analogii; w odpowiednim znaczeniu dla każdego z jej rodzaju. Idąc jednak dalej, M. A. Krapiec przyznaje również w pewnej mierze rację teorii G. Mansera czy nawet J. M. Ramireza. Słusznie bowiem zauważyli oni, że zwracając uwagę na treść pojęć, czyli na aspekt istotowy dający się łatwo spojować, nie występuje w nich wtedy analogat główny; nie będzie bowiem występowała przy położeniu akcentu na treść analogia bytowa. Analogaty wówczas będziemy definiować nie przez odniesienie do analogatu głównego, ale poprzez wewnętrzną formę samych analogatów. Stanowisko to jednak nie wyklucza istnienia analogatu głównego, ale w znaczeniu wtórnym. Wystarczy zwrócić uwagę na występujące w bycie istnienie, aby dostrzec z całą oczywistością istnienie analogatu głównego w transcendentalnej analogii bytu jako konieczne<sup>101</sup>. Powyższe stanowisko, zwracające jednak zbytnią uwagę na samą treść analogatów, jest stanowiskiem nierealnym i abstrakcyjnym. W rzeczywistości bowiem nie występuje sam analogat, bez jego urzeczywistnienia w postaci analogonu (istnienia). Pominięcie w metafizyce aspektu egzystencjalnego prowadzi do tworzenia teorii, które jednak nie tłumaczą bytów rzeczywistych.

Według M. A. Krapca, rozstrzygnięcie problemu analogii proporcjonalności zależy ściśle od przyjętej teorii bytu. Autor, komentując wypowiedź św. Tomasza z Akwinu z *De Veritate*<sup>102</sup>, zwraca uwagę, iż pełne pojęcie bytu musi zawsze implikować zarówno istnienie *esse*, jak i treść (coś) co istnieje - substancję. Tak więc w pierwotnej, nie zniekształconej przez jego komentatorów, myśli św. Tomasza z Akwinu w pojęciu bytu występuje wyraźne zdwojenie na treść, czyli istotę - substancję oraz na przysługujący tej treści akt - istnienie<sup>103</sup>. W przypadku pominięcia aspektu egzystencjalnego doprowadzamy do zatarcia się różnic w poszczególnych istotach bytów; w konsekwencji wszystkie byty powinny mieć takie same substancje, co prowadzić nas może tylko do przyjęcia panteistycznego monizmu. W tak ujmowanym bycie nie ma oczywiście mowy o występującej w nim analogii bytowej. Podkreślana zwykle istota, treść bytu wyjaśnia się sama przez się, bez potrzeby odwoływania się do racji dostatecznej istnienia tej istoty. Oczywiście można w ujęciu poznawczym podkreślać bądź to istotę czy istnienie; nie można czynić tego jednak przy równoczesnym pomijaniu któregoś z tych elementów bez zniweczenia realnie istniejącego bytu w ogóle. Należy również pamiętać, że zaakcentowanie samego istnienia, chociaż jak się wydaje o wiele rzadsze, prowadzi

---

<sup>101</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 164.

<sup>102</sup> *De Veritate*, 27, 1, a. 8.

<sup>103</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 50-62.

będzie w kierunku jakiegoś nihilistycznego egzystencjalizmu<sup>104</sup>. Dostrzegając implikowane w realnym bycie obydwaj niesprowadzalne do siebie elementy, które zarazem stanowią w bycie proporcjonalną jedność, pytamy się o przyczynę tej jedności, o jej rację dostateczną. Ponadto stwierdzamy, że wszystkie realne byty posiadają w swej strukturze istnienie proporcjonalne do swej istoty; istnienie to występuje w różnych bytach w różnym natężeniu, stopniu. Zauważamy więc w bytach pewne zhierarchizowanie; w żadnym jednak z tych bytów pojęcie istnienia nie wyczerpuje się całkowicie.

Z powyższej analizy, jak i z dotychczasowego toku pracy, jasno wynika, iż pojęcie bytu jest pojęciem zarówno transcendentalem jak i analogicznym, a więc w takim rozumieniu jest przedmiotem metafizyki<sup>105</sup>. Tylko poprzez metafizykę i jej analogiczny język, jako język analogicznego bytu, możemy ostatecznie wyjaśnić, dlaczego jakaś doskonałość analogiczna (zwłaszcza istnienia, ale także zamiennie z nią transcendentalne pojęcia - doskonałości, jak np. jedność czy dobro) znajduje się we wszystkich realnie istniejących bytach, a równocześnie nie wyczerpuje się w nich całkowicie i jest zarazem różna od różnych istot, treści tych bytów. Również tylko metafizyka może nam odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w jednych bytach owa transcendentálna doskonałość realizuje się bardziej, a w innych mniej. Zauważmy, że postawienie tego typu pytań dowodzi, iż musimy uznać doskonałości analogiczne jako nie pochodzące od analogatu, w którym by się wewnątrznie realizowały. Wobec powyższego nasuwa się postulat istnienia takiego analogatu, który byłby całkowicie tożsamym z wyczerpującą się w nim całkowicie doskonałością transcendentálną. Owa doskonałość byłaby w takim analogacie elementem konstytutywnym, stanowiłaby jego istotę, w którym nie ma mowy o zdwojeniu na: analogat-analogon. Ten analogat jest więc postulatem rozumu dostrzegającego w świecie bytów, przysługujące im wszystkim jakieś doskonałości transcendentalne, które mogą istnieć tylko dzięki partycypacji w różnym stopniu w tym właśnie analogacie. Ten analogat nazywamy analogatem głównym, który można też zamiennie określać, przykładowo: Maximum Bytu, Bytem Koniecznym, Bytem Absolutnym (Absolutem), Istnieniem Koniecznym, Czystym Istnieniem, Czystym Dobrem...<sup>106</sup>, a który dla ludzi wspartych łaską wiary jest Bogiem Osobowym. Tak więc problem Boga staje się automatycznie problemem metafizycznym, w którym poznanie

---

<sup>104</sup> Tamże, s. 147-151, 219-221.

<sup>105</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 162-164.

<sup>106</sup> Zob. B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 49; zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 147-151; 161; 219-221.

bytu w świetle przyczyn ostatecznych nie może abstrahować od poznania analogatu głównego analogii transcendentalnej. W przeciwnym wypadku problem rzeczywistego istnienia bytu, a w konsekwencji i Boga sprowadza się do absurdu. W świetle przeprowadzonej analizy właściwego znaczenia nabiera sens, często banalizowanej, formułki metafizycznej: *magis et minus dicuntur per respectum ad maximum*<sup>107</sup>. Aksjomat ten, często mylnie (ilościowo) interpretowany, stanowi tylko inne ujęcie zasady racji dostatecznej, obowiązującej zarówno w porządku kategoryalnym jak i transcendentalnym. Zasadę tę możemy przedstawić przy pomocy następujących schematów<sup>108</sup>:

(Schemat nr 1)

ilość	podobnie jak	substancja
jest bytem (który istnieje w substancji)		jest bytem (który istnieje w sobie)

(Schemat nr 2)

byt przygodny istnieje (przez partycypację Bytu Koniecznego)	podobnie jak	Byt Konieczny istnieje (przez swą wewnętrzną naturę)
---	--------------	---

Z powyższych schematów łatwo można zauważyć, iż jak nie można poznać przypadłości bez odniesienia ich do substancji, tak i też podobnie nie można zrozumieć istnienia bytów przygodnych bez odniesienia ich do Bytu Koniecznego. Między tymi jednak porównaniami istnieje również pewne zasadnicze niepodobieństwo. Do istoty bowiem przypadłości należy jej odniesienie, relacja do substancji. Natomiast do istoty bytu przygodnego wcale nie należy jego odniesienie do Bytu pierwszego; to odniesienie, relacja ma swoje uzasadnienie w samym tylko istnieniu tych bytów.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, możemy stwierdzić, że aby udowodnić istnienie Boga wystarczy poddać analizie metafizycznej dowolny zbiór bytów przygodnych, złożonych z heterogenicznych nietożsamyh elementów, a zarazem tworzących jedność bytową.

<sup>107</sup> Tłumaczenie polskie: więcej i mniej orzekamy w perspektywie najwięcej.

<sup>108</sup> B. Bejze, *O tomistycznej...*, art. cyt., s. 907.

W konsekwencji doprowadzi to nas do przyjęcia postulatu istnienia Bytu Koniecznego - Boga, jako racji istnienia bytów przygodnych nie mających w sobie racji swego istnienia<sup>109</sup>. Istnienie jest więc tą podstawową i najdoskonalszą własnością każdego realnego bytu, iż św. Tomasz z Akwinu pojmuje Boga, który jest Bytem Najdoskonalszym właśnie jako czyste, samoistne istnienie<sup>110</sup>. Owo istnienie określa nam zatem podstawową doskonałość, istotę, naturę Boga, w której ma miejsce absolutna tożsamość istoty i istnienia. Wszelkie byty przygodne posiadają ową doskonałość w stopniu niepełnym, partycypowanym; gdyż żaden byt przygodny nie jest tak jak Bóg istnieniem. Wykazanie istnienia, Istnienia Czyśtego jest sprawą podstawową i bezwzględnie konieczną do dalszej refleksji nad poznaniem Boga; nie dyskutuje się bowiem o czymś, czego nie ma. Najwłaściwszą więc, pierwotną nazwę, jaką możemy nadać Bogu, to idąc za zdaniem Akwinaty, jest nazwa: *Ten, który jest*<sup>111</sup>. Tak więc do istoty Boga należy pełnia istnienia, która jest zarazem elementem pozwalającym odróżnić nam Boga od wszystkich innych bytów. Słusznie możemy zatem sformułować sąd również za przykładem św. Tomasza z Akwinu, że być swym istnieniem, to znaczy właśnie być Bogiem<sup>112</sup>.

### 3.1.2. Typ analogii stosowany w metafizycznym poznaniu Boga

Po kwestiach związanych ze sporem nad możliwością stosowania analogii w poznaniu Boga, trzeba się zastanowić nad typem analogii, który można w tym poznaniu stosować. Problem oczywiście już pośrednio został zasygnalizowany w toku dotychczasowych rozważań nad strukturą bytu, zwłaszcza w kontekście stanowisk spornych.

#### 3.1.2.1. Analogia proporcjonalności transcendentalnej właściwym typem analogii stosowanej w poznaniu Boga

Przyjmując realny (analogiczny) charakter bytu przygodnego, a zarazem pragnąc jego poznania uniesprzeczniającego w postaci istnienia analogatu głównego, stwierdzamy, iż problem istnienia i poznania tegoż analogatu należy zasadniczo do analogii proporcjonalności transcendentalnej. Każdy bowiem realny byt może być odnoszony do jakiegoś innego

<sup>109</sup> B. Bejze, *Analogia*, art. cyt., k. 497.

<sup>110</sup> Por. *Summa teologiae*, I, 3, 4; tamże, I, 44, 1.

<sup>111</sup> *Contra Gentiles*, I, 22; *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 1.

<sup>112</sup> B. Bejze, *Ten, który jest. O poprawną koncepcję istoty Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1 (1958) z. 2, s. 70.

realnego bytu właśnie poprzez fakt wspólnej obu tym bytom jakiejś proporcjonalnej doskonałości. Tego typu konstrukcje proporcjonalności są niezbędne, aby rozum poznający realne byty doszedł do postulatu istnienia racji uniesprzeczniającej istnienie wszystkich bytów przygodnych. Żadne relacje myślowe nie mogą się stać nigdy relacjami transcendentalnymi. Jest to bowiem zawsze przyporządkowanie realne jednego bytu do drugiego, a podstawą tego przyporządkowania jest transcendentalne istnienie w każdym z tych bytów. Międzybytowe relacje transcendentalne poprzez wspólny wszystkim proporcjonalny element zwany analogonem obejmują swym zakresem każdy byt przygodny<sup>113</sup>. A zatem dwa podstawowe warunki zaistnienia relacji analogicznej transcendentalnej, tzn. istnienie jakiejś bytowości i jej przyporządkowanie do jakiegoś drugiego bytu, całkowicie się pokrywają z rozstrzygnięciem problemu istnienia analogatu głównego przez M. A. Krapca. Tak więc ten typ analogii posiada rację swego istnienia i stosowania tylko w realnej koncepcji bytu. Jednocześnie ten typ analogii jest jedynym, który posiada zastosowanie w poprawnym poznaniu Boga<sup>114</sup>.

W analogii proporcjonalności pomijamy zasadniczo analogię opartą na relacjach kategoryalnych, tworzących albo identyczny stosunek pomiędzy dwoma parami analogatów, tzw. izomorfie, albo też samo tylko podobieństwo między analogatami powiązanych tego typu relacjami, tzw. homomorfie. W wypadku izomorfii otrzymamy zwykle pojęcie jednoznaczne, uniwersalne, prowadzące do antropomorfizacji<sup>115</sup> Boga. W drugiej natomiast otrzymamy analogię metaforyczną, którą charakteryzuje wieloznaczność prowadząca do agnostycyzmu<sup>116</sup>. Nie ma więc mowy o zastosowaniu tego typu analogii w metafizycznym poznaniu Boga; przy użyciu bowiem tego typu analogii nie można utworzyć pojęć analogicznych, a na nich właśnie, jak i na analogiczności samego bytu, opiera się właściwa koncepcja poznawalności Boga. Warto natomiast byłoby się zastanowić, czy poprzez analogię proporcjonalności opartej na pojęciach, których zakres jednak jest tylko częściowo transcendentalny, tzw. doskonałości czyste, możemy stwierdzić istnienie jakiegoś analogatu głównego? Chodzi oczywiście o przedstawioną już w pracy analogię proporcjonalno-

---

<sup>113</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 203-204.

<sup>114</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 51.

<sup>115</sup> *Antropomorfizm*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.

<sup>116</sup> S. Kamiński, S. Zięba, *Agnostycyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, dz. cyt., k. 182-184.

ści ogólnej<sup>117</sup>. Przypomnijmy tylko, że tzw. doskonałości czyste nie są zamienne z pojęciem bytu, gdyż nie obejmują one swoim zakresem wszystkich bytów<sup>118</sup>. Wydawać by się mogło, że istniejąca nietożsamość, występująca w tym złożeniu analogatu i analogonu jest realnym postulatem istnienia racji dostatecznej tej nietożsamości właśnie w postaci istnienia analogatu głównego. Przedstawmy to na jakimś przykładzie:

jak ma się  $\frac{\text{człowiek}}{\text{do swego poznania}}$  tak ma się  $\frac{\text{zwierzę}}{\text{do swego poznania}}$

Zauważmy, że istnieje realna różnica zachodząca pomiędzy człowiekiem, psem a ich poznaniem. Tam zaś, gdzie jest realne zdwojenie przy równoczesnym zachowaniu jedności relacyjnej w bycie, tam też istnieje racja tej jedności.

W tego typu jednak analogii stwierdzenie istnienia analogatu głównego, jako racji dostatecznej wspomnianego złożenia, jest rzeczą niemożliwą. Wiąże się to często z zapomnieniem faktu, iż w analogii transcendentnej racją dostateczną istnienia analogatu głównego nie jest samo li tylko złożenie bytu z heterogenicznych elementów: z istoty i konstytuującego byt istnienia, ale również fakt, iż nie można tego istnienia wytłumaczyć poprzez elementy wewnątrzbytowe, czysto treściowe. Istnienie bowiem nie wchodzi w skład definicji bytu, nie jest także jego przypadłościową właściwością; uzasadnia jednak byt pod względem ontycznym i poznawczym. Analogat główny jest więc uzasadnieniem istnienia od strony ontycznej jak i zrozumienia od strony poznawczej analogicznego charakteru samego bytu. W przypadku analogii proporcjonalności ogólnej nie ma potrzeby uciekania się, w myśl zasady Ockhama, iż nie należy mnożyć bytów bez przyczyny, do tegoż analogatu głównego. W tym typie analogii występujące w nich, tzw. doskonałości czyste, jak chociażby: rozum, poznanie czy dusza, tworzą wprawdzie pojęcia analogiczne, ale jak już wspomnieliśmy zakres ich jest tylko częściowo transcendentalny. Doskonałości te, jako elementy danego bytu, nie tworzą wprawdzie samej substancji jakiejś rzeczy, ale są tej substancji elementami przypadłościowym mniej lub bardziej koniecznymi. Na przykład dusza jest elementem konstytuującym dany byt, jako pierwiastek powodujący życie. Nie ma zatem potrzeby odwoływania się do innych bytów, gdy ten

<sup>117</sup> Por. rozdz. II, p. 2.1.3.1.

<sup>118</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 110-114.

byt jest sam w sobie (w pewnych aspektach) zrozumiała. Dusza jest przez nas definiowana jako powszechnik; doskonałość ta tworzy więc w konsekwencji pojęcie jednoznaczne. Oczywiście w oparciu o jednoznaczne pojęcia możemy zbudować struktury analogiczne jak i dojrzeć w samym pojęciu jego analogiczny charakter. Przykładowo czym innym jest przecież dusza u zwierzęcia, a czym innym u człowieka. W tym typie analogii, zbudowanej nawet na powszechnikach wyższego rzędu, istnieje jedynie jedność proporcjonalna, nie wskazując równocześnie potrzeby istnienia jedności absolutnej. W tego typu analogii określenie jednej pary proporcji staje się równocześnie jakimś określeniem pary drugiej. Podobnie rzecz się ma z innymi doskonałościami czystymi. Gdy chodzi chociażby o poznanie, to w szukaniu racji dostatecznej faktu poznania nie wychodzimy poza podmiot tego poznania, jakim jest analogat. To poznanie jest bowiem wytłumaczalne właśnie podmiotem poznawanym. Ten typ analogii wiąże się, w przeciwieństwie do analogii proporcjonalności transcendentalnej, z przyczynowaniem wewnętrznym. Chodzi tu mianowicie o przyczyny: formalne i materialne bytu. W tego typu przyczynowaniu nie ma mowy o istnieniu analogatu głównego jako sprzecznego w aspekcie tłumaczenia się bytów samych przez się. W przypadku analogii metafizycznej, opierającej się na relacjach transcendentalnych, a więc należących do przyczynowania przyczyn zewnętrznych, ostatecznych, tzn. przyczyny sprawczej i celowej, wtedy taka analogia domaga się istnienia analogatu głównego, tłumaczącego analogiczną rzeczywistość. Pojęcia transcendentalne wiążą się z przyczynowaniem zewnętrznym poprzez partycypację w analogacie głównym, jako źródle tych partycypowanych pojęć<sup>119</sup>.

### 3.1.2.2. Analogia atrybucji i analogia metaforyczna

Analogia atrybucji jest analogią czysto pojęciową, w której termin wspólny jest orzekany ze względu na pewne relacje, które łączą analogat główny z analogatami mniejszymi. W przedstawionym powyżej sporze ujawnił się problem możliwości stosowania analogii atrybucji w poznaniu Boga. Problem ten ma swoje korzenie w błędzie, popełnionym już przez F. Suareza, pomieszania analogii atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej; gdy ta ostatnia miałaby być w sposób wirtualny analogią atrybucji. Tymczasem analogat główny analogii transcendentalnej nie jest analogatem głównym analogii atrybucji. W analogii atrybucji bowiem analogat główny - Bóg musiałby być racją pośredniczącą w rozumieniu analogatów mniejszych; analogaty mniejsze byłyby zrozumiałe tylko w odniesieniu do

<sup>119</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 203-208; 227-230.

analogatu pierwszego, jako ich sprawcy, celu i wzorze. Proces ten, jak wiemy, przebiega jednak odwrotnie, ponieważ poznając empirycznie byty przygodne, chcemy im dać wyjaśnienie ich bytowania, które ostatecznie ma swe źródło w Bogu. W analogii metafizycznej Bóg nie jest analogatem głównym w sensie poznania innych bytów, jest raczej sam pośrednio poprzez inne byty poznawany. Staje się więc punktem dojścia naszej refleksji, a nie racją aprioryczną istnienia bytów przygodnych<sup>120</sup>. Zauważmy również, że biorąc pod uwagę najbardziej popularny w analogii atrybucji termin „zdrowie”<sup>121</sup>, to treść tego terminu w sposób pełny realizuje się tylko w analogacie głównym, tworząc jednocześnie pojęcie jednoznaczne. Orzekając tym terminem o analogatach mniejszych, czynimy to w sposób wieloznaczny; rzeczy bowiem oznaczone tym terminem można badać niezależnie od analogatu głównego, a wtedy każda z nich jest ujmowana innym pojęciem i oznaczana inną nazwą<sup>122</sup>. Termin „zdrowie”, jako pojęcie jednoznaczne, jest pojęciem kategoriałnym, tak więc w przeciwieństwie do pojęć transcendentálnych nie można nim orzekać o całej rzeczywistości, a jedynie o tych rzeczach, w których realizuje się treść danego pojęcia. Ponadto pojęcie to oznacza w swych desygnatach wyłącznie cechy esencjalne, przy pomocy których nie da się stwierdzić istnienia bytu<sup>123</sup>. Stwierdzenia te pozwalają nam wysunąć wniosek, że analogia atrybucji nie nadaje się w żaden sposób do poznania istnienia analogatu głównego i w konsekwencji do późniejszego orzekania o jego atrybutach. W dowodzeniu istnienia Boga pomijamy zupełnie cechy esencjalne bytu i ich ograniczony zakres, a tłumaczymy byty wszystkie jako istniejące; przez co dochodzimy do stwierdzenia Bytu Samoistnego, Transcendentnego, którego nie można wyrazić przy pomocy powszechników. W przypadku łączenia analogii atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej zwolennicy tej koncepcji nie precyzują, na czym dokładnie owa łączność miałaby polegać. Jest to raczej rzecz trudna do sprecyzowania, ponieważ w obu tych typach analogii zachodzą różnice w desygnatach, treści, zakresie pojęć i nazw, a także w sposobie orzekania<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 168-170; M. A. Krapiec, *O poprawne...*, dz. cyt., s. 216-217.

<sup>121</sup> Por. rozdz. II, p. 2.1.2.

<sup>122</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 50.

<sup>123</sup> M. A. Krapiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1959) z. 1, s. 6-37.

<sup>124</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 51.



Także w przypadku analogii metaforycznej panuje zgodność o niemożliwości jej zastosowania w poznaniu istnienia Boga<sup>125</sup>. W analogii proporcjonalności transcendentalnej oznaczona wspólną nazwą treść przysługuje w jakiś sposób wszystkim analogatom, natomiast w analogii metaforycznej tylko jednemu; w jednej parze proporcji zachodzi podobieństwo dynamiczne<sup>126</sup>. Podstawą do utworzenia typu analogii jest więc dynamiczne podobieństwo, należące do grupy relacji kategoryalnych, jakościowych. Tego typu podobieństwo, zachodzące pomiędzy analogatami, jest podobieństwem czysto zewnętrznym, a jako takie nie może być stosowane w poznaniu Boga; chociażby dlatego, że go nie widzimy<sup>127</sup>. Nie znaczy to jednak, że analogia metaforyczna jest zupełnie nieprzydatna w odniesieniu do Boga i że jej rolę możemy zupełnie deprecjonować. Zauważmy, że właśnie Objawienie zostało nam dane właśnie w postaci tropów metaforycznych. Ewangeliczne wyrażenia jak: „Ojciec wasz niebieski” czy „w domu Ojca mego jest mieszkań wiele” są tego doskonałą ilustracją. Terminy te nie są jednak wyrażeniami transcendentalnymi, ponieważ nie wyrażają treści zamiennych z bytem jako bytem. Są to wyrażenia jednoznaczne, przeniesione na oznaczenie nowej, nieuchwytniej dla nas treści. Pomimo tego, iż jest to dla nas treść intelektualnie nieuchwytna, nie znaczy to jednak, by nie była uchwytna dla naszej miłości i woli. Wspomniane wyrażenia, weryfikujące się w życiu, można przenieść na Boga-Absolut, ale w sposób oderwany od wszelkich niedoskonałości. Jako że tego typu analogia wzbudza w nas określone postawy moralne, może nas również ustawić w kontekście tych wyrażen i na bazie naszych doświadczeń życiowych w pozycji dziecka do miłującego Ojca czy bezdomnego do mieszkania. I w tym właśnie tkwi niezaprzeczalna wartość analogii metaforycznej, że potrafi wzbudzić w nas odpowiednią postawę emocjonalno-wolitywną w stosunku do Boga, treści objawionych; czego nie może uczynić analogia ściśle metafizyczna. Sama jednak analogia metaforyczna zaprowadziłaby nas na bezdroża agnostycyzmu. Dlatego też wyznaczony przez nią kierunek badań musi być wytłumaczony analogią proporcjonalności transcendentalnej, wyznaczającą nam ramy działania dla analogii metaforycznej. I odwrotnie, bez analogii metaforycznej analogia metafizyczna stałaby się tylko jakąś spekulacją filozoficzną nad

<sup>125</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, art. cyt., s. 585; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 504.

<sup>126</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 109-110; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>127</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, art. cyt., s. 584.

istniejącym Absolutem. W interpretacji więc Objawienia właściwe narzędzie tworzą łącznie oba typy analogii<sup>128</sup>.

### 3.2. Analogia a pięć dróg św. Tomasza z Akwinu

Wielu filozofów próbujących sformułować, w ujęciu klasycznym, dowód na istnienie Boga ma na uwadze właśnie pięć dróg św. Tomasza z Akwinu<sup>129</sup>. Jedyną jednak drogą, dzięki której możemy dojść do istnienia Boga, to droga bytu; w swej strukturze analogicznego<sup>130</sup>. Natomiast pięć dróg, jak się to okaże, stanowi jakby pięć aspektów tej drogi jedynej, drogi analogicznego bytu. Pozostaje nam zatem rozważyć związek analogii z tymi drogami.

W metafizycznym wyjaśnieniu realnie istniejących bytów trzeba koniecznie wskazać, iż są one względem siebie analogiczne. Podstawą tej analogiczności jest złożenie każdego bytu przygodnego z istoty i proporcjonalnego do niego istnienia<sup>131</sup>. Wszystkie te byty posiadają więc podstawową bytową doskonałość, jaką jest akt istnienia. Istnienie to jest w bytach przygodnych ograniczone i stopniowalne domaga się więc istnienia racji dostatecznej, która by tą ograniczonością i stopniowalnością tłumaczyła. Tą racją dostateczną jest istniejący Byt Pierwszy, w którym nie ma już zdwojenia na element partycypujący i partycypowany, a którego istotą jest czyste, nieskończone istnienie<sup>132</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu formułując tekst pięciu dróg miał niejako do dyspozycji „material” w postaci bytów skutkowych, a więc również ograniczonych. Zauważył on, że w bytach tych występują różne egzystencjalne przejawy tej skutkowości w postaci: ruchu, zależności przyczynowej, przygodności, ustopniowania doskonałości i uporządkowania celowego<sup>133</sup>. W zjawiskach tych więc również ujawnia się ograniczoność bytowa i to w różnych aspektach, a której podstawą i rdzeniem jest ostateczne złożenie bytu z istoty i istnienia. W ten sposób dochodzimy do bardzo ważnego wniosku dla charakterystyki dowodów na istnienie Boga, a mianowicie, że

<sup>128</sup> Por. M. A. Krapiec. *Metafizyka*, dz. cyt., s. 511-513.

<sup>129</sup> Ciekawe wypowiedzi na ten temat można znaleźć w odpowiedziach na ankietę pod redakcją B. Bejze, w: B. Bejze, *Rola pięciu dróg w afirmacji Boga*, „Więź”, 9 (1982), s. 52-60.

<sup>130</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...* art. cyt., s. 52; M. A. Krapiec. *Metafizyka*, dz. cyt., s. 505.

<sup>131</sup> Por. rozdz. I, p. 1.2.2.2.

<sup>132</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 170-171.

<sup>133</sup> *Summa theologiae*, I, 2, 3.

każda z dróg św. Tomasza rozpoczyna się od analizy bytu, który jest w swej strukturze analogiczny. Z tego wynika, że pojęcia, którymi posługujemy się w dowodzeniu istnienia Boga, są również analogiczne; są to bowiem pojęcia analogicznego bytu ujmowanego w różnych aspektach<sup>134</sup>. Również przebieg rozumowania jest w swej istocie taki sam, jak w dowodzie z analogii bytowej. Dochodzi się bowiem do istnienia takiego Bytu, który byłby zarazem racją dostateczną istnienia bytów skutkowych w ich różnych przejawach egzystencjalnych<sup>135</sup>.

W tym miejscu powstaje jednak problem. Bóg jest racją dostateczną wszystkich bytów skutkowych i to we wszystkich przejawach tej skutkowości. Stwierdzenie Jego istnienia jest celem naszych dociekań, tłumaczących istnienie całej rzeczywistości przygodnej. Zdajemy sobie jednak przy tym sprawę, że w olbrzymiej większości tych bytów nie jesteśmy w stanie poznać bezpośrednio. Dlatego też na początku rozważań trzeba przyjąć aksjomat, iż nawet niewielka liczba bytów przygodnych może się stać reprezentatywna dla całej rzeczywistości pod warunkiem, że ich struktura jest analogiczna<sup>136</sup>. Wówczas prawdziwy będzie sąd, że przy pomocy pięciu dróg, branych także rozłącznie, tłumaczymy istnienie całego świata, chociaż przeprowadzamy analizę bezpośrednią w odniesieniu do bardzo ograniczonej liczby bytów. Tak więc racja istnienia bytów przebadanych wprost jest jednocześnie racją istnienia całej skutkowej rzeczywistości<sup>137</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce poszczególnym drogom św. Tomasza z Akwinu. Podstawową drogą, będącą tylko inaczej sformulowanym dowodem opierającym się na analogicznej strukturze bytu, to droga z istnienia stopni doskonałości bytów<sup>138</sup>. W drodze tej wychodzimy od doskonałości transcendentálnych, które znajdują się w bytach przygodnych w różnym, mniejszym bądź większym, stopniu. Żaden z tych bytów nie posiada w sobie racji dostatecznej istnienia tych doskonałości. Stąd ko-

<sup>134</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, art. cyt., s. 582-583.

<sup>135</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 171.

<sup>136</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 47.

<sup>137</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym poznaniu Boga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1., dz. cyt., k. 497, M. A. Krapiec., *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 55.

<sup>138</sup> W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *de gradibus perfectionis*. Określa się także ten argument mianem argumentu henologicznego (gr. *hen* = jeden) jak również argumentem klimakologicznym (gr. *klimax* = drabina). Por. L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 86-90; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 133-143. Pełen tekst tej drogi znajduje się w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

nieczność istnienia Bytu Najdoskonalszego jako źródła partycypacji wszystkich doskonałości (a zwłaszcza podstawowej doskonałości, którą jest istnienie) dla bytów przygodnych<sup>139</sup>. Wszystkie pozostałe dowody stanowią jakby aspekty dowodu podstawowego, opartego w punkcie wyjścia na analogicznym pojęciu bytu, na fakcie jego egzystencjalnej ograniczoności i zapisanego w postaci czwartej drogi. Dlatego też możemy z łatwością sprowadzić pozostałe drogi do powyższej, czwartej i podstawowej<sup>140</sup>. I tak argument z istnienia ruchu<sup>141</sup> mówi o tym, że istnieją w świecie realne zmiany polegające na przejściu bytów ze stanu możliwości do aktu. Zmiany zachodzące w bycie dokonują się pod wpływem czynników zewnętrznych, innych niż zmieniający się byt. W szeregu tych czynników poruszających dochodzimy do istnienia Pierwszego Czynnika Poruszającego, Pierwszej Przyczyny Ruchu<sup>142</sup>. Każdą bowiem rzecz istniejącą, będącą w jakimkolwiek ruchu musi poruszać czynnik zewnętrzny. Żaden bowiem byt przygodny nie może być jednocześnie poruszany i poruszający, ponieważ nie może być jednocześnie w akcie i możliwości, partycypowanym (pierwotnym) i partycypującym (pochodnym). Byt w możliwości, byt w ruchu ma więc swe ostateczne źródło (w aspekcie ruchu) w bycie samoistnym w Nieruchomym Poruszycielu, którego istotą jest istnienie. Ów Pierwszy Czynniki Poruszający jest więc racją dostateczną ruchu i zmian. Łatwo jest zatem sprowadzić ten argument do dowodu czwartej<sup>143</sup>. Tak samo w argumentzie z przyczynowości sprawczej<sup>144</sup>. Zauważamy w świecie powstawanie nowych bytów, które nie mają w sobie racji swego przyczynowania. Wszystko cokolwiek powstaje ma swoją przyczynę. Jednak analizując działanie przyczyn w obrębie bytów przygodnych, poruszamy się ciągle w obrębie przyczyn drugich (wtórnych), które mają swoją rację istnienia i działania jedynie

<sup>139</sup> B. Bejze, *O tomistycznej...*, art. cyt., s. 907; M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 161-162.

<sup>140</sup> B. Bejze, *Ten, który jest...*, art. cyt., s. 69.

<sup>141</sup> W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex motu*. Argument nosi także nazwę argumentu kinetycznego (gr. *kinesis* = ruch). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 67-83. Pelen tekst tej drogi znajduje się w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

<sup>142</sup> K. Kloskowski, *Filozofia Boga*, Gdańsk 1991, s. 9-10.

<sup>143</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>144</sup> W języku łacińskim nazywamy ten argument: *ex ratione causae efficientis*. Argument ten bywa także nazywanym argumentem etiologicznym (gr. *aitija* = przyczyna i *logos* = nauka). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 85-102. Pelen tekst tej drogi zawarł św. Tomasz w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

w przyporządkowaniu do Przyczyny Pierwszej. Nie możemy bowiem, szukając bytu mającego w sobie rację swego przyczynowania, posuwać się w nieskończoność. Tą racją kładącą kres łańcuchowi przyczyn sprawczych drugich (wtórnych) jest właśnie wspomniana już Przyczyna Pierwsza<sup>145</sup>. Także w argumentcie z istnienia bytów przygodnych<sup>146</sup>, które wprawdzie istnieją choć istnieć nie muszą; nie mają w sobie, w swojej istocie dostatecznej racji tego istnienia. Musi więc istnieć Byt Konieczny posiadający w sobie rację swego istnienia. Byt ten jest zarazem racją konieczną istnienia bytów przygodnych<sup>147</sup>. Konieczność partycypująca sprowadza się więc do konieczności partycypowanej, samoistnej, w sensie utożsamienia istoty z istnieniem<sup>148</sup>. I wreszcie w argumentcie<sup>149</sup> z istnienia powszechnej celowości przyrody. Podkreśla się, że wszystkie byty przygodne są w świecie uporządkowane, a prawa przyrody, którym podlegają, mają charakter kierunkowy. To uporządkowanie wyraża się w świecie właśnie poprzez celowość. Wiemy jednak, że byty przygodne, przyroda nie są w stanie same stawiać sobie celów. Ta celowość, będąca racją celowości wszystkich bytów przygodnych, znajduje się poza światem i jest nim Byt Działający Celowo, Rozum Stwórczy<sup>150</sup>.

U kresu poszczególnych, pięciu dróg możemy sformułować takie oto zdania, że istnieje: Pierwszy Byt Poruszający, Pierwsza Przyczyna Sprawcza, Byt Konieczny, Byt Najdoskonalszy i Byt Działający Celowo. Zdania te są wyrazem rozumowania, u podstaw którego legły różne aspekty, przejawy skutkowości bytu przygodnego. Przypomnijmy, że właśnie owa skutkowość stanowi płaszczyznę wspólną poszczególnych dróg w punkcie wyjścia. Tak więc wszystkie powyższe zdania, które utworzyliśmy u kresu rozumowania, zwanym pięcioma drogami św. Tomasza z Akwinu, może-

<sup>145</sup> K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

<sup>146</sup> W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex possibili et necessario*. Stosuje się także zamiennie nazwy: argument tychologiczny (gr. *etichon* = zdarzyło się), allojologiczny (gr. *alloios* = zmienny, różny), a także argumentem kontyngencyjnym (łac. *ens contingens* = byt przygodny). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 105-130. Argument ten św. Tomasz formułuje wielokrotnie np.: w *Contra Gentiles* czy *Summa theologiae*, to jednak nie zawsze w kontekście istnienia Boga. L. Wciórka, dz. cyt., s. 82.

<sup>147</sup> K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

<sup>148</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>149</sup> W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex gubernatione rerum*, bądź też: *ex ordine mundi*. Zamienna nazwa stosowana wobec tego argumentu to argument teleologiczny (gr. *telos* = cel). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 145-167. Pelen tekst argumentu w: *Contra Gentiles*, 1 13; *Summa theologiae*, I, 1, 3.

<sup>150</sup> K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

my sprowadzić do jednego i podstawowego: istnieje Byt Samoistny. Formułując taki sąd, uznajemy, że Byt ten istnieje, co jest wspólne także wszystkim bytom skutkowym, oraz że istnieje w sposób inny niż te byty skutkowe. Jest więc to byt ontologicznie analogiczny w stosunku do rzeczywistości skutkowej. Dlatego też pojęcie bytu musi być rozumiane, tak w punkcie wyjścia jak i dojścia poszczególnych dróg, właśnie w sposób analogiczny. I to w rozumieniu analogii proporcjonalności transcendentalnej, której zakres obejmuje wszystkie istniejące byty, także Byt Samoistny<sup>151</sup>.

Łatwo możemy także zauważyć, że występujący w pięciu drogach przebieg i kres rozumowania jest w swej istocie taki sam jak w dowodzie opartym na złożeniu wewnątrzbytowym. Związek, jaki zachodzi między dowodzeniem istnienia Boga, wychodzącym z analizy analogicznej struktury bytu, a pięcioma drogami, ukazuje nam, iż owe drogi stanowią tylko szczegółowe odmiany tego dowodzenia<sup>152</sup>. Wszystkie one bowiem doprowadzają nas do stwierdzenia istnienia Maximum Istnienia w różnym aspekcie, ale zawsze mającego za fundament absolutną tożsamość istoty i istnienia. Rzekomy brak związku pomiędzy analogią a pięcioma drogami jest więc brakiem pozornym. Inaczej pełne poznanie i uzasadnienie, w aspekcie metafizycznym, istnienia Boga byłoby bez analogii transcendentalnej, będącej środkiem tłumaczącym rzeczywiste pojęcie bytu, pozbawione podstaw<sup>153</sup>.

### 3.3. Możliwość poznania i orzekania o atrybutach Bożych

Po omówieniu zagadnień związanych z możliwością stosowania analogii w poznaniu istnienia Boga, a także związku tejże analogii z pięcioma drogami św. Tomasza z Akwinu, należałoby zastanowić się nad możliwością zastosowania teorii analogii w orzekaniu o przymiotach Bożych. Jako że jedyną drogą, którą możemy dojść do stwierdzenia istnienia Boga, jest droga analogicznego, realnego bytu, dlatego też w procesie orzekania możemy stosować tylko ten sam typ analogii, który stosowaliśmy w dowodzie na poznanie istnienia Bytu Samoistnego<sup>154</sup>. Stwierdzenie istnienia Boga jest oczywiście działaniem wcześniejszym

<sup>151</sup> B. Bejze, *Analogia w poznaniu...*, art. cyt., s. 49.

<sup>152</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, art. cyt., s. 171-172.

<sup>153</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, art. cyt., s. 52; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, dz., cyt., s. 162.

<sup>154</sup> B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, dz. cyt., k. 497; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 505.

i stanowi jakby podstawę pod orzekanie; nie orzeka się bowiem o czymś, co nie istnieje. W historii myśli filozoficznej posługiwano się bardzo często, przy próbie opisanego atrybutów Bożych, schematem analogii proporcjonalności ogólnej. Przypomnijmy tylko, że bywała ona niekiedy zamaskowaną metaforą, ukrytą jednoznacznością lub też pojawiała się, gdzie definicja jednej pary proporcji analogicznych stawała się zarazem definicją pary drugiej<sup>155</sup>. Ilustruje nam to chociażby przykład z duszą u zwierzęcia i u człowieka zamieszczony w pracy<sup>156</sup>. Wiedząc czym jest dusza u człowieka i jakie spełnia w nim funkcje, możemy wydawać, do pewnego stopnia oczywiście, sądy analogiczne o naturze i roli duszy u zwierzęcia. Takiego jednak zabiegu nie możemy bez zastrzeżeń przenosić na teren analogii transcendentalnej. Istnienie bowiem nie jest elementem konstytutywnym natury danego analogatu, tak więc nie może stanowić podstawy poznania jakiegoś analogatu drugiego. Może jednak stanowić podstawę poznania istnienia drugiego analogatu. Jest to zatem poznanie innych przedmiotów w najogólniejszym aspekcie bytowym, bez bliższego określenia istoty tych rzeczy. Poznanie rzeczy w aspekcie bytowym oznacza tylko, że jakaś rzecz jest zdeterminowana (tożsama z sobą) i w jakiś sposób związana z istnieniem. Przy czym analogia transcendentalna nie ujawnia nam stopnia tego związania z istnieniem, z wyjątkiem Absolutu, w którym zachodzi absolutna tożsamość istoty i istnienia jako źródła partycypacji bytów przygodnych<sup>157</sup>.

Powstaje zatem problem. Czy stwierdzając fakt Absolutnej jedności istnienia i istoty w Absolutcie, możemy coś więcej powiedzieć o Jego naturze? Otóż tak, ale nigdy w oderwaniu od analogicznego rozumienia bytu. Wszystkie inne przymioty Boga nie mogą stać w sprzeczności z tym, co powiedziała nam o Nim wcześniej analogia transcendentalna. Jeżeli bowiem analogiczne rozumienie bytu jest warunkiem *sine qua non* poznania istnienia Boga, to również poznanie i orzekanie o Jego przymiotach może odbywać się tylko w sposób analogiczny. I dalej, jeżeli w poznaniu tym możemy stosować poprawnie jedynie analogię transcendentalną, to również orzekanie o Bogu powinno mieć charakter transcendentalny. Zatem takie analogiczne doskonałości transcendentalne jak dobro, prawda czy piękno są partykularyzacją analogii bytu, stanowią jego aspekt, a ich ostateczne rozumienie dokonuje się przez samą analogię bytu. W wypadku oderwania doskonałości transcendentalnych od analogicznego charakteru bytu oraz wychodząc od doskonałości bytów przygodnych w oderwaniu

---

<sup>155</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 110-112.

<sup>156</sup> Por. rozdz. I, p. 1.3.3.1.

<sup>157</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 504.

od ich istnienia i kierując się bezpośrednio do Bytu Pierwszego, natychmiast ujawnia się sprzeczność; czym innym jest przykładowo dobro, a czym innym prawda. Wartości transcendentalne stają się wtedy wartościami absolutnymi, samymi w sobie bez wzajemnego odniesienia. Nie istnieje bowiem, przy takiej metodzie, jakaś wartość wyższego rzędu, w której „rozplynęłyby się” doskonałości transcendentalne<sup>158</sup>. Nie istnieje zatem byt większy nad dobro, prawdę czy piękno. Stąd też płynąca trudność z uznaniem niezłożoności Boskiej natury. W przypadku odniesienia doskonałości transcendentalnych do analogicznego bytu, to właśnie ten byt jest tą wartością, w której mogą się te doskonałości rozplynąć, jako aspekty tego bytu, jego uwyrażenia.

W świetle dotychczasowych rozważań możemy orzec twierdząco, że Bóg jest Jeden, Dobry, Prawdziwy czy Piękny. Zabieg stosowania tych określeń, zamiennych z pojęciem bytu z racji swej transcendentalności, w odniesieniu do Boga nosi nazwę: *via affirmationis*<sup>159</sup>. Dopelnieniem tej drogi jest *via eminentiae*, to znaczy droga przewyższenia. Oznacza to, że pojęcia transcendentalne, którymi orzekamy o Bogu, realizują się w Bogu formalnie, w sposób pełny, bez jakiegokolwiek ograniczenia. Możemy więc stwierdzić, że jest Bóg pełnią Jedności, Dobra, Prawdy i Piękna, albo inaczej że Bóg jest Jednością, Dobrem, Prawdą i Pięknością<sup>160</sup>. Warto dodać, iż zdaniem B. Bejzego to, co nazywamy przewyższaniem, jest tylko innym aspektem zaprzeczania, tzw. *via negationis*. Jeżeli bowiem twierdzi się, że w Bogu jest pełnia dobroci, to zaprzecza się zarazem, że mogłaby być w Nim obecna tylko dobroć cząstkowa, czyli taka, jaka jest obecna w bytach ograniczonych<sup>161</sup>. Również afirmacyjnie i przewyższająco możemy orzekać o Bogu pojęciami analogicznymi, których zakres jest tylko częściowo transcendentalny; chodzi oczywiście o wspomniane już tzw. doskonałości czyste, przykładowo: mądrość, sprawiedliwość itd.<sup>162</sup> Treść tych pojęć realizuje się w bytach skutkowych w stopniu ograniczonym, lecz nie zawiera żadnych cech, które uniemożliwiłyby ich realizację w stopniu nieograniczonym, pełnym. Uznając, że Czyste Istnienie jest pełnią doskonałości, orzekamy, że Bóg jest pełnią Mądrości, Sprawiedli-

---

<sup>158</sup> B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, dz. cyt., k. 498; tenże, *O tomistycznej...*, art. cyt., s. 909; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 505-506.

<sup>159</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, dz. cyt., k. 498.

<sup>160</sup> Tamże, k. 498.

<sup>161</sup> B. Bejze, *Ten, który jest...*, art. cyt., s. 71.

<sup>162</sup> Por. rozdz. II, p. 2.2.3.3.1.



wości, Miłosierdzia, Wszechmocy itp. Innymi słowy Bóg jest Mądrością, Sprawiedliwością, Miłosierdziem, Wszechmocą itp.<sup>163</sup>

Należy jednak uważać, aby atrybutów Bytu Pierwszego nie ujmować w analogiczny sposób do atrybutów bytów przygodnych, przykładowo do mądrości czy sprawiedliwości ludzkiej. Przedstawmy to na przykładzie:

jak $\frac{\text{człowiek}}{\text{jest mądry swoją mądrością,}} \\ \text{gdy zaprowadza ład}$	tak	$\frac{\text{Bóg}}{\text{jest mądry,}} \\ \text{gdy zaprowadza ład}$
---	-----	--

Powyższa proporcja wyraża tylko podobieństwo, a nie proporcjonalnie jedną treść przysługującą wewnątrz wszystkim analogatom w pewnej zależności od analogatu głównego. Mamy więc tu do czynienia z dwoma różnymi pojęciami mądrości. Dlatego też analogię ściśle metafizyczną otrzymamy w poniższym schemacie:

jak $\frac{\text{człowiek}}{\text{jest mądry przez partycypację}} \\ \text{mądrości transcendentalnej}$	tak	$\frac{\text{Bóg}}{\text{jest mądry swoją mądrością,}} \\ \text{która jest w obrębie} \\ \text{mądrości jako jej racja}$
---	-----	--

Natura tego atrybutu, jakim jest Mądrość Boża, byłaby niezrozumiała bez pierwotnego odniesienia się do pojęcia bytu. Na drodze zaś bytu dochodzimy do stwierdzenia konieczności istnienia Czystego Istnienia, jako źródła partycypacji podstawowej doskonałości transcendentalnej: istnienia. Na wzór partycypacji tej doskonałości podstawowej, możemy mówić o partycypacji innych doskonałości; lecz niesprzecznych z tą fundamentalną. Gdybyśmy jednak próbowali zrozumieć jakiś atrybut na wzór analogii proporcjonalności ogólnej, na podobieństwo schematu:

jak ma się $\frac{\text{człowiek}}{\text{duszy}}$	tak ma się	$\frac{\text{zwierzę}}{\text{duszy}}$
---	------------	---------------------------------------

to popadlibyśmy w zwyczajną antropomorfizację<sup>164</sup>. Ponadto występuje tu, po dokładniejszej analizie, wspomniana już jednoznaczność wyższego rzędu; nie ma więc potrzeby odwoływania się do konieczności istnienia analogatu głównego.

<sup>163</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., k. 498.

<sup>164</sup> Por. M.A. Krapiec, *Teoria analogii...*, dz. cyt., s. 154-155; 205-207; 227-234.

I wreszcie droga, na której wykonujemy zabieg zaprzeczania: *via negationis, remotiois*. Polega to na tym, iż mówimy, kim Bóg nie jest w opozycji do pojęć tzw. doskonałości mieszanych, przysługujących wyłącznie bytom skutkowym, pochodnym<sup>165</sup>. Pojęcia doskonałości mieszanych są pojęciami kategoryjnymi, jednoznacznymi, abstrakcyjnymi. Są nimi doskonałości materialne lub od materii zależne, przypadłości lub ich części, a także właściwości decydujące o tym, że dany byt znajduje się w danym rodzaju lub gatunku. We wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z esencjalną płaszczyzną bytu. Nie mamy więc tu do czynienia absolutnie z analogią transcendentálną, lecz właśnie z ogólną<sup>166</sup>. Do twierdzeń wypracowanych za pomocą negacji będą należały takie określenia jak: Bóg nie jest materialny, nie jest zmienny, nie jest gniewliwy, bo nie posiada życia uczuciowego itd. Jako że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co jest dobre w porządku stworzonym, posiada więc Bóg to wszystko, co jest w doskonałościach mieszanych istotnie doskonale, co jest w nich bytem, jako takim. Dlatego też mówimy, że doskonałości te występują w Bogu wirtualnie, a nie formalnie. W przypadku pojęć doskonałości mieszanych możemy orzekać nimi o Bogu pozytywnie jedynie na sposób metafory.

Zabieg negacji pełni bardzo ważną rolę w procesie orzekania o Bogu. Jest on spełnieniem postulatu poprawności orzekania w Bogu doskonałości, które występują w bytach przygodnych. Doskonałości te należy więc oczyścić od wszelkich braków, ograniczeń co do treści, jak i stopnia realizowania się. Tak więc zaprzeczenie jest zabiegiem, którego domagają się uprzednio sformułowane sądy afirmacyjne<sup>167</sup>. W orzekaniu tym tkwi również podstawowe odniesienie do Pełni Bytu, przez negację. W przeciwnym wypadku sądy te byłyby, podobnie jak w przypadku doskonałości o zakresie częściowo tylko transcendentálnym, antropomorfizacją.

## Zakończenie

Przedstawiona powyżej próba zastosowania teorii analogii w procesie poznania istnienia Boga, a także Jego atrybutów, miała na celu pewne uporządkowanie tematu, a przede wszystkim ukazanie nadal jego aktualności. Spór bowiem o typ analogii, który możemy w tym celu stosować,

<sup>165</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., k. 498.

<sup>166</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 111-114.

<sup>167</sup> B. Bejze, *Ten który jest...*, art. cyt., s.71-72.

jest, jak się okazuje, sporem o rozumienie bytu. Aby móc stosować teorię analogii w poznaniu Boga, musimy wprawdzie mieć jako przedmiot badań realnie istniejący byt, składający się z niesprowadzalnych do siebie elementów: istoty i istnienia. Pomijanie bądź istoty, bądź najczęściej istnienia prowadzi do zafalszowania rzeczywistości, co czyni nasze rozważania o Bogu bezużytecznymi. Stąd też trzeba przyznać pełną rację ks. biskupowi Bohdanowi Bejze, który stwierdza, że bez stosowania analogii można żywić liczne przekonania dotyczące Boga, ale są one pozbawione cech poznania racjonalnego; metodyczna, uzasadniona i usystematyzowana wiedza filozoficzna o Bogu bez posługiwania się analogią jest niemożliwa. Dlatego też tak wiele miejsca w niniejszym artykule poświęcamy omówieniu struktury bytu. Właściwe zrozumienie bowiem bytu ma w konsekwencji fundamentalne znaczenie dla wyjaśnienia sporu odnośnie typu analogii stosowanego w poznaniu istnienia i istoty Boga. Zauważmy przy tym, że zupełnie pominięliśmy prądy filozoficzne, głoszące niemożliwość stosowania analogii w odniesieniu do Boga. Wspomniany spór zrodził się w łonie samego tomizmu.

Teoria analogii nieodłącznie wiąże się z metafizyką; jest bowiem jej głównym narzędziem. Uzasadnia pluralizm bytowy, a zarazem wyjaśnia bytową jedność. Racją dostateczną istnienia tak pluralizmu, jak i jedności bytowej jest Byt Pierwszy, w którym nie ma już zdwojenia na istotę - istnienie. Ten Byt posiada w sobie pełnię istnienia, sam bowiem jest Istnieniem Czystym, racją istnienia wszelkich bytów przygodnych. Istnienie jest zamienne w tym Bycie z innymi wartościami transcendentnymi. Dlatego Byt ten jest na przykład Pełnią Dobroci czy Pełnią Prawdy. Do takiego zabiegu poznawczego możemy więc stosować poprawnie tylko analogię proporcjonalności transcendentalnej. Analogia atrybucji, analogia metaforyczna czy wreszcie analogia proporcjonalności ogólnej, jak wykazaliśmy to w pracy, są typami analogii, których nie można poprawnie stosować w poznaniu Boga bez popadnięcia w błędy agnostycyzmu i antropomorfizmu.

Również stosując poznanie Boga przy pomocy pięciu dróg św. Tomusza z Akwinu, nie możemy pominąć teorii analogii. Pięć dróg stanowi jakby pięć aspektów tej samej drogi, której punktem wyjścia, materiałem danym jest właśnie pewien zbiór bytów przygodnych, reprezentatywnych dla całej rzeczywistości. Warunkiem jednak, uniesprzeczeniem takiego ujmowania pięciu dróg, jest byt analogiczny w swojej strukturze.

Teorie głoszące tezę, że analogia proporcjonalności transcendentalnej jest metodą przemianą, nieaktualną mniej lub bardziej świadomie negują więc klasyczne ujęcie filozofii Boga jako zwieńczenia metafizyki.

Również dowolne stosowanie typu analogii w poznaniu Bytu Pierwszego-Boga, dowodzi pewnej albo nieznanomości, albo świadomego odrzucania klasycznej koncepcji bytu, składającego się z dwóch podstawowych, nie-  
tozsamych elementów: istoty i istnienia. Dla metafizyki klasycznej poprawna teoria analogii jest sprawą bardzo doniosłą, wręcz fundamentalną. Każdy, kto pragnie tę metafizykę poznać i uprawiać, musi uznać teorię analogii za jak najbardziej wartościową i aktualną.

Warto przy tym zauważyć, że myśl filozoficzna biskupa Bohdana Bejze w zakresie analogii nosi również cechy oryginalne. Widać to zwłaszcza wyraźnie w odniesieniu do klasycznej wizji analogii w ujęciu M. A. Krapca OP. Mianowicie B. Bejze proponuje nieco zmodyfikowany podział w nazewnictwie różnych rodzajów analogii. I tak, zamiast mówić o analogii proporcjonalności ogólnej i proporcjonalności transcendentalnej dzieli tą analogię na analogię proporcjonalności właściwej jak i proporcjonalności niewłaściwej. Do pierwszej grupy zalicza oczywiście analogię metaforyczną jak i analogię proporcjonalności tworzoną przez pojęcia doskonałości mieszanych, tzn. takich, które odnoszą się aspektu kategoryjnego bytu (doskonałości materialne, przypadłości lub części czy wreszcie właściwości decydujące o tym, że byty przynależą do określonego rodzaju lub gatunku). Pojęcia te jako jednoznaczne, abstrakcyjne i odnoszące się do esencjalnej płaszczyzny bytu mogą jedynie tworzyć konstrukcje zwane izo- lub homomorfiami bez możliwości odniesienia do siebie z powodu braku wspólnego analogonu. B. Bejze podkreśla, że pojęciami doskonałości mieszanych możemy orzekać o Bogu twierdząc jedynie na sposób właśnie metafory. Natomiast pod nazwą analogii proporcjonalności właściwej będziemy mieli oczywiście do czynienia z analogią proporcjonalności transcendentalnej jak również z analogią proporcjonalności o zakresie częściowo transcendentalnym. B. Bejze uważa bowiem, że istnieją różne zakresy transcendentalności: ta w sensie ścisłym jak i ta w sensie względnym, który odnosi się do tzw. doskonałości czystych, omówionych już w niniejszym artykule<sup>168</sup>.

Zauważmy również, że współczesnemu człowiekowi terminy: metafizyka i analogia kojarzą się częstokroć co najwyżej z jakąś wiedzą tajemną. Skutecznie podtrzymują taki stan rzeczy wspomniane już we wstępie współczesne kierunki filozoficzne. Ten człowiek jednak, tak bardzo dziś zagubiony, potrzebuje w swym życiu i postępowaniu pewników, jakiegoś trwałego fundamentu. Ponadto, wielu ludzi szuka, często po omacku, in-

---

<sup>168</sup> Zob. B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, art. cyt., s. 109-117; tenże, *O tomistycznej...*, art. cyt., s. 909; tenże, *Ten, który jest...*, art. cyt., s. 70-71; tenże, *Zasada analogii...*, art. cyt., s. 583-585.

stynktownie, uniesprzecznienia i uzasadnienia rozumowego swojej wiary w Boga. I właśnie metafizyka, jako podstawowy dział filozofii klasycznej, może współczesnemu człowiekowi zaoferować narzędzie poznania, zrozumienia i uniesprzecznienia otaczającego go świata. Tym narzędziem jest właśnie, często zapomniana i odrzucana, teoria analogii, którą wielu, chcąc w sposób głębszy spojrzeć na świat, powinno „odkryć na nowo”.



KS. GRZEGORZ GÓLSKI CM

## CHRYSIANA WOLFFA NAUKA O PRZYCZYNACH W *PHILOSOPHIA* *PRIMA SIVE ONTOLOGIA*

### Wprowadzenie

Zanim przejdziemy do analizy ogólnej i szczegółowej nauki Chrystiana Wolffa o przyczynach, trzeba powiedzieć kilka słów o powodach opublikowania tego artykułu.

Pierwszy powód jest związany z osobą śp. ks. prof. Kazimierza Klozkowskiego, któremu poświęcone jest to zbiorowe dzieło. Jako długoletni naczelny redaktor „Studiów Gdańskich” i wykładowca filozofii w Gdańskim Seminarium Duchownym wielokrotnie spotykałem się z czcigodnym Księdzem Profesorem. Zaczęło się wszystko od moich wykładów z różnych dziedzin filozofii, w których brał On od początku bardzo żywy udział. Kiedy zdobyłem doktorat z historii filozofii i metafizyki, i mogłem już prowadzić seminarium naukowe, On jako pierwszy zapisał się na to seminarium. Kiedy potem dyskutowaliśmy o temacie Jego pracy magisterskiej, wybraliśmy wspólnie następujący: *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*<sup>1</sup>. Dziś przyznaję, że to jest trudne zagadnienie i jako porównawcze nadaje się raczej na temat rozprawy doktorskiej. Ale On doskonale wywiązał się z zadania i dal oczywisty dowód szczególnych uzdolnień naukowych. Jestem dumny, że od początku miałem szczęście posiadania bardzo zdolnych i pracowitych uczniów.

---

<sup>1</sup> K. Klozkowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, „Studia Gdańskie”, 6 (1986), s. 313-352.

Drugim powodem opublikowania tego artykułu jest cieszący mnie fakt, że we Wrocławiu, mieście w którym przebywał kiedyś Christian Wolff, na nowo rozwija się żywe zainteresowanie jego osobą i nauką. Zainteresowaniu temu daje wyraz dr Bogusław Paż, autor niepublikowanej pracy doktorskiej *Problematyka pierwszych zasad (prima principia) w ontologii Christiana Wolffa*<sup>2</sup>, pracy która wiąże się ściśle z poruszoną tu nauką Wolffa o przyczynach. Ponieważ z Wrocławia płyną do mnie prośby o kserokopię mojej pracy doktorskiej poświęconej filozofii bytu Christiana Wolffa, a ja żadnej nie posiadam, ośmielam się więc – korzystając z okazji – zwrócić uwagę na moje podstawowe artykuły zamieszczone w „Studiach Gdańskich”<sup>3</sup> i „Rocznikach Filozoficznych”<sup>4</sup>. Uważam, że poznanie tych artykułów umożliwia lepsze zrozumienie wielu aspektów wolffiańskiej nauki o przyczynach.

W podsumowaniu pragnę stwierdzić, że mam dużą satysfakcję, iż śp. Ks. Kazimierz Kloskowski, mój pierwszy magister, został w krótkim czasie profesorem belwederskim, a krótko przed jego przedwczesną śmiercią otrzymałem dwa tomy jego ostatniej książki *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*<sup>5</sup>.

## 1. Ogólna teoria przyczyn

### 1.1. Zasady a przyczyny

Już od zarania filozofii greckiej poznanie przyczynowe bytu stanowi główny przedmiot zainteresowania umysłu ludzkiego. Arystoteles poświęca temu zagadnieniu dużo miejsca w swej filozofii pierwszej, a cała księga A jest w zasadzie historycznym wprowadzeniem w tę dziedzinę. Jego tłumaczenie bytu-substancji przez cztery przyczyny stanowi po dzień dzisiejszy klasyczny przykład rozwiązywania tego problemu i dlatego wszystkie późniejsze analizy przyczynowości muszą jakoś ustosunkować się do wyników jego przemyśleń.

<sup>2</sup> por. B. Paż, *Semiotyczne podłoże ontologicznego racjonalizmu (G. W. Leibniz, Ch. Wolff)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, XXXVI (1999), s. 39-60.

<sup>3</sup> G. Gólski, *Teoria bytu i istoty w »Philosophia prima sive ontologia« Christiana Wolffa*, „Studia Gdańskie”, 2 (1976), s. 97-150.

<sup>4</sup> G. Gólski, *Problematyka istnienia w »Philosophia prima sive ontologia« Christiana Wolffa*, „Roczniki Filozoficzne”, XXVIII (1980) z. 1, s. 233-251.



Stagiryta jest wielkim autorytetem dla Wolffa. Jeżeli jednak Arystoteles zaczyna swoje badania od analizy przyczynowej bytu, to u Wolffa teoria przyczyn jest już przedostatnim rozdziałem w jego podstawowym dziele filozoficznym<sup>5</sup>. Takie postępowanie nie stanowi jakiegos *novum* w osiemnastowiecznej literaturze filozoficznej<sup>6</sup>.

Stosunek teorii przyczyn Wolffa do myśli twórcy *Likeionu* może być ciekawym problemem i nieraz będziemy o niego potracali. Jednak ani to zagadnienie, ani sprawa zależności układu problematyki filozoficznej w dziele Wolffa od ówczesnych wpływów scholastycznych nie stanowią tutaj pierwszorzędного przedmiotu naszego badania.

Istnieje ważniejszy powód naszego zainteresowania się wolffiańską teorią przyczyn. Uważamy, że dotychczasowe nasze rozważania wokół problematyki bytu nie byłyby wystarczające, gdyby skończyły się na analizie bytu i jego elementów składowych, czyli na zbadaniu bytu od jego strony statycznej. Do całości obrazu konieczne jest przebadanie jego koncepcji bytu od strony dynamicznej, czyli od strony przyczyn tłumaczących powstanie, zmianę i znikanie bytu. Ponadto tutaj jak w soczewce skupiają się zwykle charakterystyczne cechy danej filozofii i ujawniają konsekwencje pierwszych pojęć i założeń.

Rozdział o przyczynach zaczyna Wolff nie od podania definicji przyczyny – jak się tego można by spodziewać – ale od definicji *principium*. Mówi, że *to, co zawiera w sobie rację czegoś drugiego, nazywa się początkiem*<sup>7</sup>. W podsumowaniu swoich rozważań na temat początku Wolff

<sup>5</sup> Christiani Wolffii, *Philosophia prima sive ontologia, edidit et curavit J. Ecole*, Hildesheim 1962. (dalej cyt. jako *Ont.*) Ostatni krótki rozdział: *De signo* nie zawiera już problematyki ontologicznej. Cały akcent jest tu położony na analizy semiotyczne. Wytlumaczenia tego nieco dziwnego dołączenia go do filozofii pierwszej można chyba szukać we wpływie tradycji scholastycznej, w której nieraz z problematyką prawdy wiązano naukę o *modi significandi*.

<sup>6</sup> Ciekawe byłoby historyczne i rzeczowe zbadanie, od kiedy i dlaczego występuje takie zjawisko. Może dlatego, że w pierwszych rozdziałach dzieł metafizyki, podlegającej coraz to większej esencjalizacji, mówiono o istocie, a przyczyny wiążą się z ustępującym stopniowo z pola widzenia istnieniem.

<sup>7</sup> *Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius*. Korelatywne temu jest pojęcie *principiatum*, czyli tego, co ma swoją rację w czymś innym. *Ont.*, § 866, s. 645. Termin *principium* jest u Wolffa dwuznaczny. *Principium* pojęte jako to, co zawiera w sobie rację czegoś drugiego, będziemy tłumaczyć przy pomocy terminu „początek”. Należy tu *principium fiendi*, *principium essendi* i *principium cognoscendi*. Kiedy zaś będzie mowa o pierwszych zasadach naszego poznania: zasadzie niesprzeczności, zasadzie

stwierdza, że to pojęcie zależy od racji dostatecznej<sup>8</sup>. Zanim więc zbadamy pojęcie początku i rozważymy jego stosunek do przyczyny oraz podział przyczyn, musimy najpierw zbadać pojęcie racji dostatecznej a następnie jej stosunek do przyczyny.

Przez rację dostateczną rozumiemy to, dzięki czemu poznajemy, dlaczego coś jest<sup>9</sup>. Zastanawiające jest to, że w sformułowaniu tej zasady podmiot i jego poznanie gra decydującą rolę. Dla sprawiedliwości trzeba dodać, że Wolff przytacza także tradycyjne ujęcie tej zasady: *Propositio, quod nihil sit sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit dicitur Principium rationis sufficientis*<sup>10</sup>. To już brzmi jak prawo bytu. Można by więc sądzić, że prawa poznania opierają się u Wolffa o prawa bytu. Niestety, nigdzie Wolff takiego uzależnienia nie przeprowadza. Co więcej, w jego teorii bytu, pojętego jako możliwość, czyli zespół cech niesprzecznych i wzajemnie nie zdeterminowanych, trudno byłoby przeprowadzić takie uzasadnienie. Zresztą, wszystkie dalsze sformułowania tej zasady i jej „dowody” wskazują na jej subiektywny i poznawczy charakter. Wolff powtarza często, że natura naszego umysłu zmusza nas do szukania racji dostatecznej<sup>11</sup>. Tylko dla potwierdzenia tej zasady przytacza fakt, że nigdy doświadczenie nie zaprzeczyło tej tezie<sup>12</sup>. Przeciwnie, można przytoczyć liczne wypadki dla jej potwierdzenia. Jeżeli zaś nie możemy podać racji jakiegoś konkretnego zdarzenia, to nie jest wykluczone, że nie zostanie ona kiedyś znaleziona. Wreszcie to, iż już od dziecka skłonni jesteśmy

racji dostatecznej, zasadzie wyłączonego środka i innych, będziemy *principium* oddawali przy pomocy słowa „zasada”.

<sup>8</sup> *Ont.*, § 879, s. 651.

<sup>9</sup> *Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit.* *Ont.*, § 56, s. 39. A oto podany tamże przykład racji dostatecznej. Ilość trzech boków w trójkącie jest racją dostateczną dla liczby trzech kątów, gdyż ona wystarczy dla zrozumienia, dlaczego trójkąt ma trzy kąty.

<sup>10</sup> *Ont.*, § 71, s. 49; A. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, s. 142. Bissinger nawiązuje do tych słów Wolffa i stwierdza: *Das „cur potius sit quam non sit” bezieht sich auf das Sein der Dinge, die Existenz, aber auch auf das Sosein, die innerlogische Verfasstheit. Die Beziehung zum Erkennen ist in der Formulierung des Prinzips wie in der Anwendung fast immer migegeben. Dennoch ist das Prinzip nicht einfach als Erkenntnisprinzip zu bestimmen; eine eindeutige Bestimmung ist nicht möglich: das Prinzip bleibt in der Schwebe zwischen Erkenntnis- und Seinsprinzip.*

<sup>11</sup> *Eam experimur mentis nostrae naturam, ut in casu singulari non facile quis admiserit aliquid esse sine ratione sufficiente.* *Ont.*, §74, s. 53.

<sup>12</sup> *Ont.*, § 72, s. 51.

pytać o racje, dowodzi, że natura naszego umysłu świadczy o prawdziwości tej zasady<sup>13</sup>. Kto więc nie jest uprzedzony i nie stosuje przewrotnej zasady postępowania w swoich badaniach, musi przyjąć zasadę racji dostatecznej bez dowodu<sup>14</sup>.

Należy zaznaczyć, że podobna sytuacja zachodzi przy omawianiu zasady sprzeczności. Doświadczenie natury naszego umysłu mówi nam, że kiedy umysł twierdzi, iż coś istnieje, nie może równocześnie sądzić, że to nie istnieje<sup>15</sup>. Dalsze rozważania na temat tej zasady potwierdzają fakt, że mamy tutaj do czynienia z zasadą poznania. Wolff jest bowiem zadowolony, że może powołać się na potoczne doświadczenie, które zdobywa się podczas analizy treści naszego umysłu. Nie ma zaś mowy o tym, czy pierwsze zasady naszego umysłu zależą od struktury bytu, czy też jest odwrotnie. Wydaje się, że zachodzi ostatnia ewentualność. Wolff mówi bowiem: *Naturæ igitur mentis nostræ nobis conscii ad exempla attendentes sine probatione concedimus propositionem terminis generalibus enunciata: fieri non potest, ut idem sit et non sit, seu quod perinde est, si A sit B, falsum est idem A non esse B, sive A donotet ens absolute consideratum, sive sub data conditione spectatum*<sup>16</sup>. W ten sposób Wolff, bez dowodu, z subiektywnego prawa myślenia wyprowadza prawo bytu. Takie postępowanie zmusza nas wprost do przyjęcia, że według Wolffa podmiot i prawa jego umysłu konstytuują sferę bytu.

Teraz już zrozumiałą staje się ten dziwny fakt, że *Ontologia*, która miała być nauką o bycie jako bycie, zaczyna się od rozważań na temat dwóch podstawowych zasad, rządzących naszym umysłem. Przecież Wolff do nauki o bycie dociera przez analizę ludzkiego poznania<sup>17</sup>. Musi-

<sup>13</sup> *Ont.*, § 74, s. 53. E. König stwierdzając oparcie tej zasady o potrzeby umysłowe człowieka mówi, że tu ma źródło: *as später so beliebt gewordene Causalitätsbedürfnis*. E. König, *Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Studien zur Orientierung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnislehre*, Leipzig 1888, s. 130.

<sup>14</sup> *Principium rationis sufficientis absque probatione instar axiomatis sumere licet. Ont.*, § 75, s. 55.

<sup>15</sup> *Eam experimur mentis nostræ naturam, ut, dum ea iudicat aliquid esse simul iudicare nequeat, idem non esse. Ont.*, §27, s. 15.

<sup>16</sup> *Ont.*, § 28, s. 16.

<sup>17</sup> Jeszcze bardziej widoczne jest to w jego *Vernünfftige Gedancken von Gott...*, gdzie idąc śladami Descartes'a, rozpoczyna swoje rozważania metafizyczne od postawienia problemu prawdy niepowątpiewalnej: myślę, więc jestem. Dalekie echa takiego tworzenia filozofii w oparciu o fakt bezspornej samowiedzy, specyficznym jednak rozumianej, znajdujemy jeszcze u Stefana Pawlickiego. B. Dembowski analizuje szczegółowo jego poglądy i tak ujmuje to

my jednak pamiętać, że Wolff wysuwa naukę o pierwszych zasadach na czołowe miejsce w swej *Ontologii*. Różni go to zasadniczo od Clauberga i większości filozofów scholastycznych XVII wieku. Oni bowiem zaczynają od wstępnych uwag o nazwie, przedmiocie i zadaniach metafizyki, a potem od razu przechodzą do nauki o bycie i jego właściwościach. Są jednak i tacy, jak Ch. Scheiblerus, D. Stahlus, czy J.P. Hebenstreit – mistrz Wolffa w Jenie, którzy najpierw zastanawiają się nad problemem zasad metafizycznych. Jednak dla nich jest to zagadnienie jedno z wielu. Ponadto rozróżniają oni między zasadami bytowania i zasadami poznania i przyjmują zasadę sprzeczności jako podstawową zasadę metafizyczną.

Zaś dla naszego autora problem pierwszych zasad ma podstawowe znaczenie nie tylko dla ontologii, ale i dla całej filozofii. Nadto obok zasady sprzeczności równie decydującą, jeżeli nie ważniejszą rolę gra zasada racji dostatecznej. Brak natomiast u Wolffa rozważania na temat charakteru bytowego względnie poznawczego pierwszych zasad. Z powodu takiego wyodrębnienia zasady sprzeczności i racji dostatecznej cała *Ontologia* jest wyraźnie podzielona: pierwsza część, mówiąca o zasadach sprzeczności i racji dostatecznej, nosi charakter teoriopoznawczy, druga zaś jest ontologiczna. Ponieważ jednak Wolff na początku, jako aksjomaty swego systemu przyjmuje zasady, które są zakorzenione w podmiocie, czyli strukturze ludzkiego umysłu, dlatego też i późniejsze pojęcia i twierdzenia ontologiczne, nie opierając się o analizę rzeczywistości pozapodmiotowej, lecz o te właśnie zasady, mają to subiektywne zabarwienie. Nie można tu Wolffowi robić zarzutu, że pierwsze zasady nie znajdują swego uzasadnienia w poznaniu bytu, ale w poznaniu natury naszego umysłu. Jedynie wówczas byłoby to możliwe, gdyby Wolff zgodnie ze swoim postulatem zachowania rzeczowego porządku w ustawieniu problematyki, a w konsekwencji i paragrafów swej *Ontologii*, najpierw dokonał analizy bytu, a potem dopiero na zasadach bytu oparł zasadę poznania. Jest jednak odwrotnie! I dlatego Wolff, nie znajdując uzasadnienia dla swych zasad teoriopoznawczych w bycie, musiał je oprzeć o analizę naszego umysłu. Ten fakt rzutuje jednak w sposób nieodparty na jego pojęcie bytu i całą jego ontologię. Zdziwienie nasze ustępuje ostatecznie, kiedy sobie przypominamy, że przecież tytuł całego dzieła, którego problematykę ontologiczną obecnie analizujemy, brzmi następująco: *Philosophia prima sive*

---

zagadnienie: *Pewnik: »wiem, że jestem« jest fundamentem poznania, ponieważ w nim łączy się w jedną pierwotną syntezę byt i myślenie. Jest on głównym aktem poznania, a zarazem najbliższą rzeczywistością, z której podmiot poznający nawiązuje kontakt poznawczy.* B. Dembowski, *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*, s. 33.

*Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*<sup>18</sup>.

Pewnego rodzaju precedens dla takiego pomieszczenia rozważań ontologicznych z teoriopoznawczymi można znaleźć w postępowaniu Descartes'a. Choć w swoich *Principia philosophiae* chce przedstawić systematycznie problematykę metafizyczną, to jednak w pierwszej części rozprawia: *De principiis cognitionis humanae*, by dopiero potem przejść do właściwych rozważań metafizycznych<sup>19</sup>.

Obecnie trzeba przejść do rozważenia stosunku racji do przyczyny. Scholastycy od dawna używali aksjomatu: *nihil esse sine causa*. Lecz tego twierdzenia nie wolno mieszać z zasadą racji dostatecznej, ponieważ racja różni się od przyczyny z wielu względów<sup>20</sup>. Dlatego już w scholastycznych dziełach o przyrodzie nie przyjmowano istnienia skutków bez przyczyny, ale dopuszczano faktycznie możliwość jego istnienia bez racji dostatecznej. Kiedy bowiem tłumaczono przyciąganie magnetyczne, podawano jako przyczynę siłę przyciągającą tkwiącą w magnesie. Ale przez to nie podano jeszcze racji potrzebnej umysłowi dla zrozumienia tego zjawiska. Dlatego Descartes odrzucając wszystkie *qualitates occultae* scholastyków odrzucił i to tłumaczenie i starał się wyjaśnić zjawisko magnetyzmu przy pomocy pewnych wpływów magnetycznych atmosfery, gdyż tylko dzięki podaniu takiej przyczyny można podać rację wystarczającą dla umysłu ludzkiego. I dalej Wolff stwierdza, że *jasne*

<sup>18</sup> To mniemanie, iż Wolffowi w jego poszukiwaniach chodzi ostatecznie o pierwsze podstawy naszego poznania, potwierdza fakt, że część ontologiczna jego niemieckiej metafizyki *Vernünfftige Gedancken von Gott...* nosi podtytuł: *Von der ersten Gründen unserer Erkenntnis*.

<sup>19</sup> H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Christian A. Crusius*, w: „Kantstudien”, Ergänzungsheft 71, 125-188, s. 160, wskazuje jak to Baumgarten postępuje jak jego mistrz Wolff. Kiedy bowiem określa ontologię jako *scientia praedicatorum entis generaliorum*, to w pierwszym zaraz jej paragrafie mówi, że jest ona *scientia primorum in humana cognitione principiorum*. Stąd już tylko krok do stwierdzenia Kanta, że *Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnisse*. Nie dziwi nas już późniejsze jego ujęcie ontologii jako transcendentalnej logiki. Jedynie, zdaniem Heimsoetha, Crusius stanowi tu chlubny wyjątek, gdyż zawsze jasno widzi i przeprowadza różnicę między pytaniami teoriopoznawczymi i ontologicznymi.

<sup>20</sup> *Scholastici dudum usi sunt axiomate, nihil esse sine causa: sed haec propositio cum principio rationis sufficientis minime confundenda, cum ratio et causa plurimum differant, Ont., §71, s. 50*

i wyraźne poznanie Descartes'a, mówiąc krótko, jest tym samym, co podanie racji dostatecznej, i Descartes, kiedy kazał usunąć z filozofii „*qualitates occulta*” i filozofować w sposób jasny i wyraźny, wprowadził rację dostateczną do filozofii<sup>21</sup>. Jednak różnicy, jaka istnieje między racją a przyczyną, Descartes jeszcze jasno nie spostrzegł. Dopiero Leibniz mówi wyraźnie o racji dostatecznej i używa tej zasady podczas weryfikacji terminów i dowodów w *Teodycei*. Nigdzie jednak nie przeprowadza różnicy między racją a przyczyną<sup>22</sup>. Wolff uważa, że szerokie zastosowanie tej zasady przez Leibniza pozwoliło mu dojrzeć właściwy sens racji dostatecznej i jej różnicę w stosunku do przyczyny<sup>23</sup>.

Po przedstawieniu rozwiązań historycznych, w których Wolff ukazuje swoje miejsce i zasługi w precyzacji pojęcia racji dostatecznej, spróbujmy teraz odtworzyć, jak on ujmuje rację dostateczną i jak widzi jej stosunek do przyczyny. Problem racji dostatecznej stara się wyjaśnić przy pomocy nauki o determinacji<sup>24</sup>. Jeżeli przyjmuje się jakieś czynniki determinujące, to równocześnie istnieją i czynniki zdeterminowane. Gdy twierdzi się, że trójkąt posiada trzy równe boki, to od razu trzeba przyjąć, że także i jego kąty są sobie równe<sup>25</sup>. I te właśnie czynniki determinujące stanowią rację dostateczną tego, co jest zdeterminowane<sup>26</sup>. Nic można

<sup>21</sup> *Clara igitur et distincta perceptio Cartesii, si res ad vivum reseatur, est eadem cum ratione sufficiente, et Cartesius dum qualitates occultas ex philosophia arceri et clare ac distincte philosophari iussit, rationem sufficientem in philosophiam introduxit, Ont.*, § 321, s. 253.

<sup>22</sup> *Ont.*, § 71, s. 50 n. Podobną opinię znajdujemy u A. Schopenhauera, który mówi, że Leibniz pierwszy postawił zasadę racji dostatecznej jako fundament każdego poznania i wiedzy. Ale mimo tego, że proklamuje ją na wielu miejscach i zachowuje się tak, jak gdyby ją pierwszy wymyślił, to jednak nic więcej o niej nie ma do powiedzenia. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, t. I, s. 22; także: D. Stahlus, *Tituli XX Regularum philosophicarum, quae variis exemplis illustrantur, distinctionibus declarantur et certis limitationibus accurate determinantur. Cum indice regularum*, Marburg 1635, s. 61, choć mówi w II regule: *Nihil fit sine causa* i rozważa tu szeroko, w jaki sposób działają różne przyczyny, to jednak nic nie mówi o rozróżnieniu między przyczyną a racją.

<sup>23</sup> A. Schopenhauer przyznaje, że *Wolff ist der erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen unseres Grundsatzes ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinander gesetzt hat*”. E. König, dz. cyt., s. 130 i W. Arnsprenger, *Christian Wolff's Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897, s. 49 n., potwierdzają opinię Wolffa i Schopenhauera.

<sup>24</sup> *Ont.*, § 104-131, s. 87-113.

<sup>25</sup> *Ont.*, § 115, s. 94.

<sup>26</sup> *Determinantia sunt ratio sufficiens determinati, Ont.*, § 116, s. 94.

jednak utożsamiać racji dostatecznej z determinacją, bo tylko *kompleks wszystkich czynników, które składają się na determinację, stanowi rację dostateczną*<sup>27</sup>. Gdy są znane tylko niektóre czynniki determinujące, to jeszcze nie zna się racji dostatecznej. Przyjęcie racji dostatecznej zmusza nas do przyjęcia tego, co dzięki niej bytuje<sup>28</sup>. Kto chce podać rację, musi więc uwidocznić konieczny związek między czynnikiem zdeterminowanym i determinującym.

Podanie przyczyny jakiegoś zjawiska nie utożsamia się z podaniem jego racji dostatecznej. Wolff w teorii wyraźnie odróżnia rację dostateczną od związku, jaki istnieje między przyczyną a skutkiem<sup>29</sup>. To, co wpływa realnie na powstanie jakiegoś zjawiska, nie musi zawsze i to koniecznie stanowić racji poznania tego zjawiska. Dla wytłumaczenia zjawiska magnetyzmu podawano jako przyczynę siłę magnetyczną. Ale równocześnie zdawano sobie sprawę, że przez przyjęcie takiej siły jeszcze wcale nie wyjaśniono rozumowo tego zjawiska, czyli praktycznie uznawano możliwość istnienia czegoś bez racji dostatecznej. Co więcej, można sobie wyobrazić taki bajkowy świat, w którym każda rzecz posiada swoją przyczynę, lecz dla żadnej nie można podać wystarczającej racji poznawczej<sup>30</sup>. W takim świecie, gdzie wola ludzka jest jedyną przyczyną zjawisk, nie ma miejsca na jakąś rację dostateczną, wewnętrzną czy zewnętrzną, która by *a priori* pozwoliła zrozumieć, dlaczego dany fakt musiał zaistnieć. W ontologii Wolffa racja dostateczna jest ważniejsza aniżeli przyczyna, bo odrzucenie zasady racji dostatecznej powoduje zamianę prawdziwego świata w bajkowy, gdzie wprowadzić możemy przyczyny istniejących rzeczy, lecz one nie wystarczają do wyjaśnienia w sposób rozumo-

<sup>27</sup> *complexus nimirum omnium eorum, quae in determinationem alicuius influunt, rationem sufficientem constituit. Ont., § 117, s. 95.*

<sup>28</sup> *Posita ratione sufficiente, ponitur id, quod per eam prorsus est, quam non est. Ont., § 118, s. 96.*

<sup>29</sup> Wolff ostrzega, by nie mylić tych dwóch spraw. *Ont., § 71, s. 50.* Jednak, jak mu to wytyka Schopenhauer (dz. cyt., s. 23), sam popełnia nieraz ten błąd, bowiem w rozdziale poświęconym zasadzie racji dostatecznej przytacza jako przykład stosunek istniejący między przyczyną i skutkiem lub między motywem i działaniem, zaś w rozdziale o przyczynach mówi o *principium cognoscendi*. Zaś W. Windelband (dz. cyt., s. 522) uważa, że *...die dogmatische Verwechslung von Erkenntnisgründen und Realursachen von niemanden systematischer betrieben worden ist, als von Wolff.*

<sup>30</sup> *Ont., § 321, s. 252.* Wolff przytacza jako przykład znany z bajek niemieckich Schlaraffenland, w którym pieczone gołąbki według życzenia leżącego człowieka dzielą się w powietrzu na części składowe i same zdążają do zgłodniałych ust. *Ont., § 77, s. 59.*

wy, dlaczego ich przyjęcie pociąga za sobą przyjęcie czegoś innego<sup>31</sup>. Wiadać tu wyraźnie „poniżenie” przyczyn i związanego z ich działaniem istnienia. Wola jest powiązana z istnieniem i ona wystarczy do wytłumaczenia faktu zaistnienia zjawisk, także i w świecie bajkowym. Wolff jednak jako racjonalista jest przekonany o wyższości poznania racjonalnego nad przyczynowym. Ponieważ jednak dziedzina rozumu jest powiązana z istotą bytu, dlatego też kładzie on główny akcent na poznanie racji dostatecznej każdej istoty. Widoczne to jest w jego postępowaniu filozoficznym. Kiedy śledzimy jego analizy ontologiczne, to nieraz przekonujemy się, że jest on dopiero wówczas zadowolony z siebie, kiedy może podać rację dostateczną każdej rzeczy.

E. König zwraca uwagę<sup>32</sup>, że jeżeli u Leibniza zasada racji dostatecznej i związana z nią możliwość umysłowej poznawalności świata zakładają jako coś oczywistego i koniecznego zdeterminowanie rzeczy i racjonalność wewnętrzną świata, to już u Wolffa widzimy wyraźne rozgraniczenie tych dwóch spraw. W jego osobie racjonalizm zaczyna sobie uświadamiać podstawy swojego myślenia, a przez przyjęcie - oczywiście tylko hipotetyczne - możliwości istnienia świata nielogicznego, przyznaje, że przyjęcie jego pełnej, logicznej zrozumiałości jest tylko pewnym założeniem. König sygnalizuje rodzenie się pewnego problemu, ale nie wyjaśnia jego głębszych podstaw.

Naszym zdaniem, to nieuświadomione jeszcze w pełni zastanawianie się nad podstawami naszego myślenia ma swe ukryte źródło w fakcie, który już sygnalizowaliśmy w powyższych rozważaniach. Wolff nie zaczyna swojej *Ontologii* od analizy bytu rzeczywiście istniejącego i jego wewnętrznej struktury, by w ten sposób ukazać, że pierwsze zasady naszego myślenia są tylko poznawczym ujęciem koniecznych stanów bytowych. Przeciwnie, zaczyna *Ontologię* od ich określenia i oparcia o naturę naszego umysłu. W konsekwencji rodzą się, jeżeli już nie wątpliwości co do zasadności pierwszych zasad, to przynajmniej zaczątki rozważań na temat możliwości istnienia świata nieracjonalnego.

Trzeba jednak uczciwie stwierdzić, że u Wolffa nie ma jeszcze zakwestionowania poznawalności świata. Przeciwnie, głosi on, że jedynie dzięki wewnętrznemu poznaniu rzeczy świat realny różni się od marzeń sennych. *We śnie wszystko dzieje się bez racji dostatecznej i jest tam miejsce na rzeczy sprzeczne. W rzeczywistości zaś każda rzecz jest albo staje*

<sup>31</sup> ... *sublato principio rationis sufficientis mundum verum abire in fabulosum, ubi quidem dantur eorum, quae existunt, causae, sed per quas intelligibili modo explicari nequit, cur iis positae alia modo ponuntur. Ont.*, § 321, s. 252.

<sup>32</sup> König, dz. cyt., s. 131.



się dzięki racji dostatecznej i wykluczona jest tu wszelka sprzeczność<sup>33</sup>. Podstawą zaś tej racjonalności świata jest prawda transcendentálna istniejąca w samych rzeczach, czyli porządek w różnaitości tych elementów, które istnieją jednocześnie albo następują po sobie, innymi słowy, porządek w tych elementach, które należą do bytu<sup>34</sup>. *Jeżeli nie byłoby żadnej prawdy transcendentálnej w rzeczach, to nie byłoby prawdy logicznej w zdaniach*<sup>35</sup>. W razie braku porządku w przedmiotach naszego poznania, także i podmiot w zdaniu byłby obojętny na każde orzeczenie, a w konsekwencji nie byłoby możliwe istnienie jakiegokolwiek nauki. Prawda logiczna jest możliwa tylko wówczas, jeżeli się założy istnienie prawdy transcendentálnej w rzeczach. Istnienie jednak tej ostatniej opiera się na zasadzie sprzeczności i zasadzie racji dostatecznej. Gdyby się jednak zakwestionowało pierwsze zasady, wówczas przekreślona byłaby prawda logiczna zdań<sup>36</sup>.

Jakżeż okrężną i jakżeż typową dla pewnego sposobu myślenia drogą idzie tutaj Wolff. Najpierw odrzuca oparcie pierwszych zasad naszego poznania o analizę bytu, by potem jednak, dla ratowania fundamentów prawdy logicznej, przyjąć istnienie w rzeczach prawdy transcendentálnej.

Na zakończenie tego rozdziału należy jeszcze raz podkreślić ten fakt, że Wolff przyjmuje pierwsze zasady naszego poznania właściwie bez dowodu. Odrzucenie podbudowy ontycznej powoduje automatycznie, w duchu filozofii pokartezjańskiej, oparcie ich o naturę naszego umysłu. To jednak staje się przyczyną tego, że Wolff zaczyna się zastanawiać nad wewnętrzną racjonalnością świata, a w konsekwencji także i nad podstawami logiczności naszego poznania. Przechodzi jednak do porządku dziennego nad tą trudnością, przyjmując, w dużej mierze umownie, istnienie wewnętrznego porządku rzeczy jako podstawy prawdy transcendentálnej, a pośrednio i logicznej.

<sup>33</sup> *In somnio omnia fiunt absque ratione sufficiente et contradictoriis locus est: in veritate rerum singula sunt et fiunt cum ratione sufficiente nec contradictoriis locus est, Ont., § 493, s. 379.*

<sup>34</sup> *Veritas adeo, quae transcendentális appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur, aut si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt, Ont., § 495, s. 385.*

<sup>35</sup> *Si nulla datur in rebus veritas transcendentális, nec datur veritas logica propositionum. Ont., § 499, s. 385.*

<sup>36</sup> *Cum adeo sublato principio contradictionis et principio rationis sufficientis tollatur veritas transcendentális, quae in rebus datur, sublata autem veritate transcendentáli veritas logica propositionum nulla sit, disciplinae quoque nullae posibles sint. Ont., § 501, s. 387.*

## 1.2. Teoria początku

Jak już wiemy początkiem, (*principium*) nazywa Wolff to, co zawiera w sobie rację czegoś drugiego. *To zaś czego racja tkwi w czymś drugim, jest zapoczątkowane (principiatum)*<sup>37</sup>. Wolff zdaje sobie sprawę, że jest to bardzo ogólna definicja, bo nie określa się tutaj, jakiego rodzaju jest to, co zawiera w sobie rację czegoś drugiego. I tak, ojciec jest początkiem syna, bo zawarta jest w nim racja istnienia syna, ale też i ciepło słoneczne jest początkiem wegetacji roślin, o ile ukrywa się w nim racja tłumacząca, dla-czego rośliny się rozwijają.

Z powyższej definicji wypływa już konsekwentnie, że początek jest wcześniejszy od tego, co jest nim zapoczątkowane. Jeżeli bowiem początek zawiera w sobie rację tego, co jest nim zapoczątkowane, a rację należy najpierw przyjąć, zanim przyjmie się to, co dzięki racji raczej jest, aniżeli nie jest, to zrozumiałe jest, że początek poprzedza to, co jest zapoczątkowane<sup>38</sup>. Jako wniosek wypływa twierdzenie, że to, co jest zapoczątkowane, zależy od początku<sup>39</sup>. Związek między początkiem, a tym, co jest zapoczątkowane, jest taki, że gdy istnieje to, co jest zapoczątkowane, to musi istnieć i początek zawierający w sobie jego rację. I odwrotnie, kto przyjmuje początek, musi przyjąć i to, co jest dzięki racji w nim zawartej zapoczątkowane<sup>40</sup>. Należy tu podkreślić czysto racjonalne uzasadnienie tych podstawowych twierdzeń, zilustrowanych jedynie przykładami wziętymi ze stosunku ojca do syna i słońca do roślin. Zupełnie brak tu rozważań, czy chodzi tu o pierwszeństwo natury czy czasu. Może ten fakt należy tłumaczyć tym, że gdy Wolff mówi o racjach, to nie chodzi mu o racje bytowe, a tylko o racje poznawcze, pozwalające mu zrozumieć to, co jest zapoczątkowane. A racje poznawcze tkwiące w początku są rzeczywiście niezależne od czasu i natury.

Wolff wymienia trzy rodzaje początku: bytowania, stawania się i poznawania<sup>41</sup>. Może zaczniemy naszą analizę różnych rodzajów począt-

<sup>37</sup> *Ont.*, § 866, s. 645.

<sup>38</sup> *Quoniam principium in se continet rationem alterius, principiatum vero propter istam rationem est; ratio autem ante ponenda est, quam poni possit id, quod per eam potius est quam non est; principium praecedit principiatum, consequenter principio prius est. Ont.*, § 867, s. 645.

<sup>39</sup> *Ont.*, § 868, s. 646.

<sup>40</sup> *Ont.*, § 877, 878, s. 650.

<sup>41</sup> E. König (dz. cyt., s. 131 n.) uważa, że Wolff przyjmuje cztery rodzaje początku. Jako czwarte wymienia początek działania (*principium agendi*). Należy stwierdzić, że rozważania Wolffa o sile, która jest początkiem działania i zmian, oraz zdania o substancji, która zawiera w sobie siłę, jako początek

ku od ostatniego jako najprostszego i nasuwającego najmniej trudności przy jego interpretacji. *Początkiem poznania jest zdanie, dzięki któremu możemy zrozumieć prawdę zdania drugiego*<sup>42</sup>. Chodzi tu Wolffowi o wszystkie definicje i twierdzenia, na których można oprzeć dowodzenie prawd późniejszych, oraz zdania jednej nauki będące racją prawdziwości twierdzeń innej nauki<sup>43</sup>.

Ważniejsze są dwa pierwsze wypadki i im musimy poświęcić więcej uwagi, gdyż pozostają w ścisłym związku z jego teorią bytu. *Początek, który zawiera w sobie rację możliwości czegoś drugiego, nazywany jest początkiem bytowania (principium essendi), jeżeli zaś jest racją jego aktualności – początkiem stawania się (principium fiendi)*<sup>44</sup>. Zaraz w nocy Wolff uzasadnia taki podział. Kiedy rozważamy jakiś byt, to albo o ile aktualnie istnieje, albo o ile istnieć może. Nie wszystko bowiem, co jest możliwe, istnieje także aktualnie i dlatego należy rozpatrywać możliwość w oderwaniu od aktualnego istnienia. Kiedy więc coś zawiera w sobie rację czegoś drugiego, to może to być racja jego możliwości albo aktualności. I tak możemy szukać w kamieniu racji jego możliwości przyjęcia ciepła całkowicie w oderwaniu od ciepła w nim istniejącego. Ta racja jest zawarta w jego istocie, czyli sposobie złożenia kamienia z jego części składowych. I ta istota stanowi początek tłumaczący rację bytowania ciepła w kamieniu. Aby jednak kamień stał się aktualnie ciepły, trzeba go zbliżyć do ognia albo wystawić na działanie promieni słonecznych. One to zawierają w sobie rację tłumaczącą, dlaczego kamień w danej chwili jest

---

zmian, stanowią tylko przykład zastosowania ogólnej nauki o początku do konkretnego wypadku; por. *Ont.*, § 869-874, s. 646-648.

<sup>42</sup> *Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius. Ont.*, § 876, s. 649. J. Scharfius, *Metaphysica exemplaris seu prima philosophia*, Wittebergæ 1659, lib. II, cap. V, s. 115 n. przyjmuje tylko dwa rodzaje początku: *principium essendi* i *principium cognoscendi*. *Principium essendi est, a quo aliquid fit, aut habet ut sit. Principia cognoscendi sunt rationes inferendi, ex quibus tamquam per se notis innotescit aliquid.*

<sup>43</sup> E. König (dz. cyt., s. 132) sądzi, że wzięwszy pod uwagę definicję początku, każdy początek, ściśle mówiąc, jest początkiem poznania. Jeżeli jednak Wolff wymienia ten ostatni osobno, to myśli on tutaj tylko o czysto logicznej zależności. Zaś w wypadku początku bytowania i stawania się u podstaw logicznego powiązania leży zależność realna między bytami.

<sup>44</sup> *Quodsi principium in se continent rationem possibilitatis alterius, principium dicitur essendi: si vero rationem actualitatis, principium fiendi appellantur. Ont.*, § 874, s. 648.

ciepły. Można więc ogień i promienie słoneczne uważać za początek aktualnego istnienia ciepła w kamieniu.

Mamy tu ciekawe zastosowanie rozróżnienia między bytowaniem (*esse*) a istnieniem (*existere-fieri*) bytu. Aby nie było wątpliwości, jak należy pojmować te dwa rodzaje początku, Wolff jasno mówi, że *kiedy byt jest możliwy, to mówimy, że bytuje, zaś kiedy jest dany jako aktualny, to istnieje*<sup>45</sup>. Należy podkreślić, że Wolff jest na ogół konsekwentny i zawsze kiedy mówi, że byt jest (*est*), to myśli o jego *esse*, czyli bytowaniu jego istoty, zaś kiedy używa terminu *existere* lub *fieri*, to mówi o jego aktualnym istnieniu<sup>46</sup>. Nie dziwi nas to, bo przecież dla niego byt to istota niesprzeczna wewnętrznie, która może zaistnieć, a więc rzecz już bytuje, kiedy jest możliwa.

Powyższe rozróżnienie dwóch rodzajów początków doskonale zgadza się z wolffiańską nauką o *modi*. Ponieważ racja dostateczna możliwości istnienia *modi* zawiera się w esencjalności bytu, zaś racja ich aktualnego istnienia poza istotą, dlatego esencjalność stanowią początek bytowania *modi*, zaś inne *modi* tego samego bytu albo inne byty stanowią początek stawania się *modi*<sup>47</sup>. Zaraz też dodaje, że to twierdzenie ma zastosowanie, kiedy szukamy racji tego, co w naszych oczach się staje, ale jest jeszcze ważniejsze, kiedy chcemy *a priori*, czyli niezależnie od doświadczenia, w sposób czysto rozumowy, poznać możliwości zmian. To ostatnie zdanie jeszcze raz świadczy o racjonalistycznym nastawieniu Wolffa. Interesują go nie tylko rzeczywiste fakty, ile raczej rozumowe rozważenie możliwości ich powstania.

Wracamy jednak do początku bytowania i początku stawania się. Przykładem pierwszego początku jest materia, z której dom został zbudowany.

<sup>45</sup> ...*principium hoc modo distinguere debere et nomina convenire rebus suis, cum esse ens dicatur, quatenus est possibile: existere autem quatenus actu datur*. Tamże.

<sup>46</sup> Stosując tu inną terminologię, można by pierwsze oddać przy pomocy *esse quidditativum*, a drugie jako *esse existentiae*. To rozróżnienie na *esse* i *existere* znajduje swoje powtórzenie i zastosowanie jeszcze na innym miejscu: *Ratio, cur mundus existit, non datur in ipso mundo, sed extra eum in Deo. Mundus igitur in existendo a Deo dependet. Similiter ratio, cur talis potius sit existentia eius, quam alia, est liberum Dei decretum, quod rationes nullas præter attributa Dei agnoscit. Mundus igitur in essendo a Deo dependet*. *Ont.*, § 851 n., s. 634.

<sup>47</sup> ...*essentialia sunt principium essendi modorum, modi autem alii antecedentes et entia ab eo, cui ipsi insunt, diversa sunt principia fiendi modorum*. *Ont.*, § 875, s. 649.

wany, a drugiego - architekt, który najpierw w umyśle swoim utworzył ideę domu, a potem według niej faktycznie dom zbudował. Materia tkwi wewnątrz domu i bez niej dom nie może istnieć. Dlatego możemy nazwać ją też początkiem wewnętrznym domu, gdyż początek wewnętrzny istnieje w tym, co jest zapoczątkowane. Zaś architekt nie stanowi części strukturalnej domu i dlatego chociaż odchodzi od domu, który zbudował, to jednak on dalej istnieje. Dom zbudowany nie zależy już więcej od niego w swoim istnieniu. Można więc architekta uważać za początek zewnętrzny domu, gdyż *początek zewnętrzny jest tym, co istnieje poza tym, co jest zapoczątkowane*<sup>48</sup>.

W nocie tegoż paragrafu dodaje Wolff pewne dwuznaczne wyjaśnienie. *Etenim quia istiusmodi datur materia, ex qua domus constructa est, possibile fuit domus istiusmodi extrui. Et quia architectus aderat, qui animo suo ideam ejus concipere et iuxta eam ex illa materia domum extruere valebat; ideo fieri potuit, ut actu extrueretur.* Wydaje się, że w tym tekście Wolff w obu wypadkach: raz, kiedy używa słów *possibile fuit* i drugi raz, kiedy mówi *fieri potuit*, pozostaje zawsze na poziomie możliwości. A. Michaelis<sup>49</sup>, w obliczu takich sformułowań, szczególnie częstych w *Cosmologia generalis* Wolffa, ulega sugestii i mówi o logicznej możliwości bytu, nazywanej też *possibilitas absoluta*, kiedy byt pojęty, jako zbiór cech niesprzecznych, może być przez nas pomysłany. Według takiego pojęcia *possibile fuit* odpowiada w jej języku *möglich sein können*. Z drugiej zaś strony przenosi znane z nauki Leibniza pojęcie *compossibilitatis huius mundi*, chociaż Wolff ani razu nie używa go w swojej *Ontologii* i stosuje je na oznaczenie realnej możliwości bytu, kiedy istnieją rzeczywiste warunki zrealizowania pomyslanego bytu. Tu słowa Wolff *fieri potuit* utożsamiają się z jej określeniem *wirklich sein können*. Nie stoimy tu jeszcze na poziomie rzeczywistości istniejącego bytu, lecz tylko możliwości jego powstania w konkretnym świecie.

Uważamy, że chociaż niektóre wypowiedzi Wolffa nasuwają takie interpretacje, bo rzeczywistości w swej teorii istoty utożsamionej z bytem chętnie przebywa w świecie możliwości, to jednak tutaj w teorii początku i przyczyny nie można u niego porządku aktualnego istnienia sprowadzić do poziomu możliwości aktualnego istnienia. W następnych tekstach

<sup>48</sup> *Principium internum est, quod in principiatio existit. Principium vero externum est, quod extra principiatum existit. Ont.*, § 880, s. 652.

<sup>49</sup> A. Michaelis, *Der ontologische Sinn des Complementum Possibilitatis bei Christian Wolff*, Berlin 1937, s. 20 n.

Wolff nie mówi, że dzięki istnieniu architekta dom może istnieć, lecz wyraźnie głosi, że faktycznie istnieje<sup>50</sup>.

W podsumowaniu swoich poglądów Wolff stwierdza, że *jego pojęcie początku jest zgodne z nauką Arystotelesa, który uważa, że początek jest tym pierwszym, z czego rzecz jest albo staje się, albo jest poznawana*<sup>51</sup>. Można by tu wysunąć pewne zastrzeżenia. Ale już zupełnie nie można pogodzić się z jego dalszą tezą, że jest w zgodzie także i ze św. Tomaszem, który twierdzi, że *początek w ogólności jest tym, od czego coś w jakikolwiek sposób pochodzi*<sup>52</sup>. W ujęciu Tomasza i jego następców początek to, jak mówi S. Swieżawski, *najpierwotniejszy, rzeczywisty element bytu (...) niejako pierwszy próg tego, co realne w bycie, pierwszy przejaw rzeczywistości, odcinającej się od niebytu*<sup>53</sup>. Zaś Wolff uważa, że należy tak skonstruować pojęcie początku, aby dzięki niemu można było poznać, dlaczego coś drugiego jest, staje się albo jest poznawalne<sup>54</sup>. A ponieważ to, przez co możemy zrozumieć, że coś raczej jest, aniżeli nie jest, nazywa się racją, dlatego możemy zdefiniować początek, jako to, co zawiera w sobie rację czegoś drugiego. Tu nie ma mowy o pierwszym, rzeczywistym elemencie bytowym, lecz tylko o racji rozumowej, dzięki której moglibyśmy zrozumieć, dlaczego coś drugiego istnieje. Wydaje się więc, że kiedy Wolff pyta o początek bytowania i stawania się (*principium essendi et fiendi*) a tym bardziej, kiedy mówi o początku poznawania (*principium cognoscendi*), nie chodzi mu o pierwotne składniki bytu, lecz raczej o racje poznawcze.

<sup>50</sup> *Architecto igitur debetur, quod aedificium existat. Ont.*, § 881, s. 652; por. § 883 nota, s. 653, § 886, s. 654.

<sup>51</sup> *Notio principii est conformis notioni Aristotelis. Aristoteles Metaph.*, Lib. 5, c. 1. *Principium esse ait primum, unde res est, aut fit, aut cognoscitur, Ont.*, § 879, s. 650. Należy podkreślić, że to wyliczenie, powtarzane nieraz przez Wolffa, raz jeszcze potwierdza nasze przekonanie, różne od poglądu Königa, że Wolff zna tylko te trzy rodzaje początku.

<sup>52</sup> *Hinc D. Thomas principium in genere esse pronunciat, unde aliquid modo quocunque procedit, Ont.*, § 879, s. 650; por. *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1, resp.

<sup>53</sup> *Byt*, Lublin 1961, s. 228.

<sup>54</sup> *Facile apparet, eam formandam esse principii notionem, ut per ipsum intelligatur, cur aliud quidpiam vel sit, vel fiat, vel cognoscatur. Ont.*, § 879, s. 650.

### 1.3 Podział przyczyn

Obecnie musimy się zatrzymać przy nauce Wolffa o przyczynie i jej rodzajach. Pojęcia początku i przyczyny są u niego ściśle ze sobą związane. Przyczyna bowiem jest to początek, od którego zależy istnienie drugiego bytu od niego różnego, i to tak co do swego istnienia jak i ukształtowania.

Zaś to, co jest uprzyczynowane (*causatum*), jest tym, co swoje istnienie zawdzięcza drugiemu bytowi<sup>55</sup>. W architekcie, jako bycie odrębnym, znajduje się racja istnienia domu. On powziął ideę domu, nakreślił jego plan, kierował pracami rzemieślników, tak że słusznie może być uznawany za przyczynę istnienia domu. Także cegły, drzewo i inne materiały stanowią przyczynę jego istnienia, bo dzięki nim możemy poznać, dlaczego on mógł powstać<sup>56</sup>.

Ścisłe powiązanie definicyjne między początkiem a przyczyną widoczne jest także w podziale przyczyn. Ponieważ początek może być albo zewnętrzny, albo wewnętrzny, więc i przyczyna może być wewnętrzna lub zewnętrzna. *Architekt jest początkiem zewnętrznym domu, a w konsekwencji i jego przyczyną zewnętrzną. Materiały budowlane stanowią początek wewnętrzny i dlatego są przyczyną wewnętrzną domu*<sup>57</sup>.

Wolff stara się w swej *Ontologii* znaleźć rację każdej rzeczy. Nie dziwimy się więc, że i tutaj pyta, jaka jest racja istnienia tego, co jest uprzyczynowane i że w takim właśnie kształcie istnieje (*tale existit*). I mówi, że racja ta jest zawarta w przyczynie. Jeżeli chcemy zrozumieć rację tych dwóch faktów, musimy ich szukać w pojęciu przyczyny<sup>58</sup>. Nawet tutaj, kiedy chodzi o wskazanie przyczyny aktualnego istnienia bytu, to zamiast mówić o rzeczywistych przyczynach zaistniałego skutku, takich jak architekt, rzemieślnicy, czy materiały budowlane, wolałby w pojęciu szukać racji istnienia.

<sup>55</sup> *Causa est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit. Causatum vero dicitur principiatum, cuius existentia sive actualitas ab ente altero a se diverso dependet, tum quatenus ipsum existit, tum quatenus tale existit. Ont., § 881, s. 652.*

<sup>56</sup> Tamże, nota.

<sup>57</sup> *Ont.*, § 882 s. 653.

<sup>58</sup> *...ratio, cur causatum existat, vel etiam tale existat, in causa continetur, consequenter per notationem causae intelligitur, cur causatum existet, vel tale existat, Ont., § 883, s. 653.*

Obecnie trzeba się konieczne przypatrzeć bliżej temu, co Wolff rozumie przez słowa *tale existit*. Mówi on, że w architekcie zawiera się racja nie tylko samego istnienia budowli, ale także i tego, że budowla ma swoją ściśle określoną formę<sup>59</sup>. Wolff nie upatruje działania przyczyny tylko w realizowaniu istnienia bytu, lecz także w urzeczywistnieniu jego formy. Kiedy jednak szukamy racji formy, musimy obok architekta wziąć pod uwagę i materię, bo i w niej leży racja tego, że budowla ma mury zbudowane z cegły, luki i inne cechy zależne od materii. Innymi słowy, jeżeli chcemy dokładnie poznać, dlaczego budowla istnieje i dlaczego jest taka a nie inna, musimy szukać racji tak w architekcie, materii, jak i pozostałych przyczynach<sup>60</sup>. *Tę rację zawartą w przyczynie, a tłumaczącą dlaczego coś po prostu istnieje, albo dlaczego w tej właśnie formie istnieje, nazywali scholastycy przyczynowością*<sup>61</sup>. Taką przyczynowością w architekcie jest działanie jego myśli, która uformowała ideę budynku, a także i jego działanie zewnętrzne, jak kierowanie pracami rzemieślników, dzięki czemu postawiony budynek zgodny jest z jego ideą. Przyczynowością są także przymioty materii, a nawet jej esencjalna, pozwalające nam zrozumieć, dlaczego taki budynek został utworzony. Z tej definicji przyczynowości, a szczególnie z podanych przykładów, wynika, że nie ma tu metafizycznego pojmowania przyczynowości, ale jakies bardzo naturalistyczne jej ujęcie.

Ale wróćmy do tych przyczyn, które decydują, że dana budowla jest właśnie taka a nie inna. Kiedy mówimy, że architekt jest przyczyną formy budowli, to mamy na myśli przyczynę wzorczą. Tu Wolff, powołując się na Arystotelesa<sup>62</sup>, mówi, że przyczyna wzorcza stanowi ideę, czyli pojęcie rzeczy, która się staje. Twierdzi też, że Arystoteles nazywa przyczyną wzorczą rację istoty, ponieważ w idei bytu myślowego należy szukać racji tłumaczących, dlaczego istnieje byt posiadający taką istotę.

Czyżby to znaczyło, że architekt jest całkowitym i wyłącznym twórcą idei a w konsekwencji i istoty budowli? Bynajmniej! Kiedy mówimy, że jeden byt jest źródłem istoty drugiego bytu, należy to tak rozumieć, że przyczynia się on do tego, aby byt posiadający taką istotę istniał. *Istota*,

<sup>59</sup> *Ita in architecto continetur ratio non modo, cur aedificium existat, sed etiam cur existat tale, seu hanc potis habeat formam. Quam aliam. Ont., § 883, s. 653.*

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> *Ratio illa in causa contenta, cur causatum vel simpliciter existat, vel tale existat est illud ipsum, quod causalitatem appellantur Scholastici. Ont., § 884, s. 653.*

<sup>62</sup> *Ont., § 951, s. 687; por. Arist., Phys., II 3, 194 b 23 n.*



która utożsamia się z czystą możliwością i jest konieczna i to absolutnie, bezwzględnie nie zależy od architekta jako przyczyny. Od niego może zależeć tylko samo jej zaktualizowanie<sup>63</sup>. Udzielić bytu danej budowli, to znaczy tyle, co sprawić, że dom posiadający taką istotę istnieje, czyli innymi słowy, sprawić, że to, co niezależnie od architekta było tylko możliwe, teraz zależnie od niego istnieje.

Można zapytać Wolffa o wyjaśnienie narzucającego się tu problemu. Jeżeli architekt, jako przyczyna wzorcza, jest racją istoty bytu, a z drugiej strony, istota bytuje niezależnie od niego, to gdzie ona istnieje i jaka jest rzeczywista rola architekta? Wolff tej sprawy tutaj nie rozwiązuje. W innym jednak miejscu stwierdza, że idee rzeczy skończonych mają swój początek w nieskończonej istocie Bożej<sup>64</sup>. Kiedy chcemy poznać wyczerpująco rzeczy skończone, niezależnie od tego, czy chcemy je poznać w stanie idealnym czy w aktualnym, kiedy istnieją już poza ideami Bożymi, musimy sięgnąć do Boga, ich autora. Cała zaś działalność przyczynowa architekta polega chyba tylko na tym, że tę ideę, decydującą o istocie bytu, istniejącą odwiecznie w Bogu, on nagle sobie uświadamia, ale nie tworzy, utrwała na papierze, a potem realizuje przy pomocy rzemieślników. Nie popełniamy tu chyba błędu twierdząc, że takie rozwiązanie problemu przypomina nam mocno naukę Platona. Przypuszczenie to potwierdza w pewnym stopniu fakt, iż Wolff, podając podział przyczyn, powołuje się na neoplatonczyka Proklosa, który obok czterech przyczyn znanych nam z nauki Arystotelesa przyjmuje także przyczynę wzorcza<sup>65</sup>. Wolff nie sięga wprost do Platona, ale do Proklosa, ponieważ ten był bardziej znany. Od tego autora, chyba jednak pośrednio, bo nie wymienia dokładnie miejsca, musiał zaczerpnąć tę naukę, która zresztą doskonale zgadza się z jego teorią koniecznej i niezmiennej istoty.

Powiedzieliśmy, że według Wolffa obok architekta także materia i inne przyczyny zawierają w sobie racje tego, iż byt jest taki a nie inny.

<sup>63</sup> *Essentia autem, cum sola possibilitate contineatur atque necessaria sit et quidem absolute, ab architecto tamquam causa minie pendet: sola igitur actualitas ab eodem pendere potest. Ont., § 951, s. 686.*

<sup>64</sup> *...idee rerum finitarum ex infinito essentiae divinae abyssu ortum suum trahunt. Ont., § 299, s. 240.*

<sup>65</sup> *Aristoteles lib. 2. Phys. C. 3. Causarum species recenset, quas secundum mentum ejus Proclus ita distinguit, ut effectrix causa sit id, a quo; exemplaris id, ad quod; finalis id, propter quod; forma id, quo; materia id, quo vel ex quo res aliqua fiat. Ont., § 951, s. 687. Wolff podaje tu podział przyczyn Proklosa, zawarty w jego komentarzu: *In Alcibiadem*, n. 169. (Por. wyd.: Westerlinck, Amsterdam 1954, s. 77).*

Czyżby materia mogła decydować o istocie bytu? Nie ma tutaj pomyłki u naszego autora. Kiedy Wolff mówi o materii, to nie myśli o materii pierwszej, kształtowanej dopiero przez formę substancjalną, bo nie uznaje istnienia takiej materii, lecz mówi o materii drugiej już ukształtowanej przez formę substancjalną. Ściśle biorąc, chodzi tu o byty fizyczne, jak cegły, kamienie i deski, które posiadając określony własny kształt, czyli, mówiąc językiem scholastycznym, własną formę przypadłościową, mogą współdecydować o urzeczywistnieniu pewnej istoty. Są to jednak już nasze dopowiedzenia. Wolff tak dalece problemu nie wyjaśnia. Także zupełnie nie tłumaczy, kiedy mówi ogólnie o przyczynach, w jaki sposób inne przyczyny, to znaczy formalna i celowa, mogą wpływać na istotę bytu. Może dopiero przy okazji przeprowadzenia szczegółowych analiz tych przyczyn okaże się, że te przyczyny, które obok wzorczej w tradycyjnej nauce najwięcej decydowały o istocie bytu, u Wolffa, twórcy bytu pojętego jako zespół pojęć niesprzecznych i wzajemnie nie zdeterminowanych, grają minimalną rolę i dlatego nie są tutaj brane pod uwagę.

Obecnie należy zbadać, jakie Wolff przyjmuje przyczyny. Jak już wiadomo, początek jest pojęciem rodzajowym, służącym do definicji pojęcia przyczyny. Z kolei to ostatnie może służyć do określenia szczegółowych gatunków przyczyn. Kiedy trzeba określić ilość przyczyn, idzie Wolff tradycyjną drogą, co więcej dyskutuje z poglądami współczesnymi sobie. Mówi bowiem, że Jungius i du Hamel nie mają racji, głosząc, że prawdziwą przyczyną jest tylko przyczyna sprawcza, bo przecież i pozostałe przyczyny mają słusne prawo do zaliczania ich do gatunku prawdziwych przyczyn<sup>66</sup>. Sądzi, że nie można uważać za przyczynę tego tylko, co jest źródłem aktualnego istnienia. Przecież do przyczyn należy i przyczyna celowa, materialna, i formalna. Uważa sobie za zasługę, że jego definicja przyczyny obejmuje nie tylko przyczynę sprawczą, która decyduje, że byt istnieje (*quatenus existit*), ale i pozostałe przyczyny, decydujące o jego istocie (*quatenus tale existit*).

<sup>66</sup> *Ont.*, § 951, s. 685; J. B. Du Hammel, *Philosophia vetus et nova ad usum scholæ accomodata in regia Burgundia olim pertractata*, Norinbergæ 1682, tom. I, lib II, tract. 2, disp 1, q. 1, s. 347 przyjmuje rzeczywiście jedynie przyczyną sprawczą. *Quod si enim id causæ habeat rationem, quod verum et realem in effectum habeat influxum, vix alia causa præter effectricem agnoscisci potest. Nam ea sola verè et physice influit.* A na s. 374 omawia pozostałe przyczyny: *Nam exemplaris et finalis objectiv tantum, non physic sunt caus; materia et forma magis partes compositi, aut principia videntur esse, quam caus; cum nihil a se diversi procreent. Sed causa effectrix propri agit, et physice influit in effectum. Quare huius contemplatio ad primam Philosophiam maxime pertinet.*

Można by tu zwrócić uwagę Wolffowi, że w tej dyskusji niechcący znowu ujawnia się jego nastawienie racjonalistyczne. Krytykuje Jungiusa, że on za przyczynę uważa tylko to, dzięki czemu dana rzecz istnieje. Ale sam mówi tak: *Jeżeli jednak będzie się badało, skąd mamy tę pewność, że dana nam rzecz zawdzięcza swoje istnienie drugiemu bytowi, to należy odpowiedzieć, że tylko wówczas, gdy dzięki temu drugiemu bytowi będziemy mogli zrozumieć, dlaczego pierwszy byt raczej jest aniżeli nie jest, czyli inaczej mówiąc, kiedy w jego pojęciu zawarta będzie racja aktualności pierwszego bytu*<sup>67</sup>.

Można więc powiedzieć, że zdaniem Wolffa nie można czegoś obdarzyć mianem przyczyny tylko dlatego, że jest źródłem istnienia drugiego bytu. Kiedy bowiem zaczynamy pytać, na czym opieramy tę pewność, że w danym wypadku dwa byty związane są ze sobą taką zależnością, to jedyną odpowiedzią, którą możemy przyjąć, będzie stwierdzenie, że w pojęciu jednego bytu znajdujemy rację istnienia drugiego bytu. Zdumiewające, ale i prawdziwe! Nawet tutaj, przy okazji omawiania przyczyny sprawczej, gdzie zdawałoby się, że jest miejsce tylko dla analizy przyczyny aktualnego istnienia bytu, znajduje Wolff okazję do szukania uzasadnień poznawczych i w ten sposób do złożenia hołdu zasadzie racji dostatecznej.

Przechodząc jednak do konkretnego wyliczenia przyczyn, trzeba stwierdzić, że powołując się na Arystotelesa i Proklosa, przyjmuje on przyczynę sprawczą, celową, formalną, materialną i wzorcą. Uważa, że trzeba zgodzić się na taki podział przyczyn, gdyż tylko w ten sposób można ukazać różnorodność zależności, jakie wiążą aktualność jednego bytu z innymi<sup>68</sup>. Musimy jednak od razu powiedzieć, że w dalszych swych rozważaniach, bada tylko cztery pierwsze przyczyny i to z różną uwagą. Przyczynie wzorczej nie poświęca ani jednego osobnego paragrafu., mówi o niej tylko okolicznościowo przy okazji wyliczania wszystkich przyczyn. Podobnie ma się rzecz z przyczyną wolną i moralną. Ciekawe jest tylko jego zastrzeżenie, że *postępowałby zbyt rozwlekle, gdyby chciał wykazać, że jego pojęcie przyczyny sprawczej, celowej, formy i materii są zgodne*

---

<sup>67</sup> *lam vero si quisiveris, undem constet, quod res debeat alteri cuidam existentiam suam; respondendum utique est, si per hanc aliteram intelligatur, cur illa existat potius, quam non existat, consequenter quod in notione hjus ccontineatur ratio actualitatis illius. Ont., § 951, s. 685.*

<sup>68</sup> *Ex his satis apparet, causas ita distingui, ut appareat, quod diversis modis actualitas alicuius rei a rebus aliis pendeat. Tamże, s. 687.*

z myślą Proklosa a konsekwentnie i Arystoteles<sup>69</sup>. Zwykle stara się bardzo o wykazanie zbieżności i nie żałuje na to czasu i miejsca. Wydaje się, że zgadza się z Arystotelesem tylko co do nadrzędności początku nad przyczyną i w wyliczeniu czterech rodzajów przyczyn. W bliższe jednak uzgodnienia swej nauki z myślą twórcy Perypatu nie chce wchodzić, bo może wyczuwa różnicę w ujęciu ich treści.

Zbierając myśli, trzeba jeszcze raz powiedzieć, że cechą charakterystyczną rozważań Wolffa jest stwierdzenie zależności pojęcia przyczyny od pojęcia początku. Nadto przyjmuje on nie tylko przyczynę sprawczą, od której zależy istnienie rzeczy, ale i przyczynę wzorcową, materialną, formalną i celową, ponieważ wpływają one na istotę bytu. Godne podkreślenia wydaje się jego przeciwstawienie się niektórym myślicielom, którzy widzą działanie przyczynowe tylko w działaniu przyczyny sprawczej. Jednak, jak wynika ze wstępnej interpretacji tej ostatniej, jak i pozostałych przyczyn, można zauważyć u niego tendencje do ujmowania każdej przyczyny jako źródła zawierającego w sobie określone racje poznawcze.

## 2. Szczegółowa analiza przyczyn

### 2.1. Przyczyna materialna i formalna

O przyczynie materialnej mówi Wolff tylko w dwóch krótkich paragrafach swej *Ontologii*, a o formalnej - w czterech, dlatego też obie przyczyny omawiamy w jednym artykule. Ciekawi nas ta niespodziewana wstrzeźliwość słowna u tak zwykle wymownego Wolffa. Częściowo sam autor tłumaczy ten fakt, twierdząc, że szerzej będzie mówił o materii i formie w kosmologii<sup>70</sup>. Może jednak bliższa analiza tych kilku paragrafów *Ontologii* pozwoli nam zrozumieć, dlaczego Wolff ma tak mało do powiedzenia w swej pierwszej filozofii o tak ważnych przyczynach bytowych.

Najpierw musimy zauważyć, że nie ma tu zupełnie arystotelesowskiej nauki o złożeniu każdego bytu materialnego z materii pierwszej i formy substancjalnej. Jeżeli nasz autor mówi o materii, to możemy powiedzieć, stosując terminologię późnoscholastyczną, że myśli on chyba tylko

<sup>69</sup> *Prolixum nimis foret, si quidem ostendere vellemus, notiones nostras causae efficientis, finalis, formae et materiae esse menti Procli, consequenter Aristotelis, conformes.*

<sup>70</sup> O formie patrz: *Cosm.*, § 196, 299; o materii w § 141, 146, 168, 170, 178, 192, 300, 301.

o materii drugiej, gdyż dla niego *materia jest to, co jest determinowane w bycie złożonym*<sup>71</sup>. A jako przykład materii podaje kamienie, cegły i drzewo.

Obok własnego określenia materii wymienia Wolff także i metafizyczne pojęcie materii pierwszej, jako czegoś substancjalnego, co dzięki determinacjom istotowym ulega zaszerzowaniu do ściśle określonego gatunku bytów<sup>72</sup>. Uważa jednak, że słusznie odchodzi od tego szerokiego i pospolitego pojęcia materii, bo gdyby je przyjął, musiałby substancjom prostym przypisać posiadanie materii w znaczeniu metafizycznym, a w konsekwencji i w znaczeniu fizycznym. A przecież w języku codziennym znana jest tylko materia w tym ostatnim znaczeniu i o niej tylko mówi definicja materii.

Takie myślenie stanowi doskonały przykład, do jakich negacji prowadzi utożsamienie materii z elementami fizycznymi ciał i brak głębi w analizie metafizycznej. W konsekwencji spotykamy się tu z pospolitym pojęciem materii jako czynnika fizycznego, czyli budulca wchodzącego w skład wznoszonego domu. W definicji materii mówi, że jest ona determinowana. Nie podaje jednak nigdzie - nawet, kiedy mówi o funkcjach formy - przez co materia jest determinowana. Z dawnej nauki o determinacji materii przez formę substancjalną zostało tylko samo pojęcie determinacji. Głębsza przyczyna takiego stanu rzeczy, a w konsekwencji i dziwnej powściągliwości słownej, leży chyba w specyficznej koncepcji bytu materialnego.

Tutaj jednak rodzi się pytanie, w jaki sposób tłumaczy Wolff powstanie, zmiany i znikanie bytów. W definicji materii jest umieszczone pojęcie

<sup>71</sup> *Illud, quod determinatur in ente composito, vocatur Materia. Ont.*, § 948, s. 683.

<sup>72</sup> *Vulgo latius sumitur vox materi, ita ut designet substantiale, quod per determinationes essentielles specificatur, ut prodeat hoc ens, non aliud.* Tamże, nota. Charakterystyczne jest to, że bezpośredni poprzednicy Wolffa zajmują przeciwne stanowisko. J. Scharfius, dz. cyt., lib. II, cap. VII, s. 141 wyraźnie głosi: *Materia in Scholis Philosophorum haut inscite dividitur in primam et secundam. Materia prima est subjectum primum ex quo corpus naturale primo componitur.* Zaś J. A. Scherzerus w *Vademecum sive Manuale Philosophicum quadripartitum...*, Lipsi 1686, pars I, s. 126 n. przytacza kilka definicji materii pierwszej z dzieł Arystotelesa, a potem mówi, że *materia prima est cognoscibilis per analogiam, materia prima appetit formam, materia prima est pura potentia.* D. Stahlus, dz. cyt., it. IV, reg. III-V, s. 145 n. kiedy nadaje tytuły swoim regulom poświęconym materii pierwszej, używa prawie identycznych sformułowań co Scherzerus.

bytu złożonego. Rozpatrzenie tego pojęcia, jak i korelatywnego względem niego pojęcia bytu prostego, pozwoli nam może rozwiązać ten problem.

Bytem złożonym nazywa się ten byt, który składa się z wielu, wzajemnie od siebie różnych części<sup>73</sup>. Przykładem takiego bytu może być ciało ludzkie i zegar. Każdy byt złożony stanowi pewną całość. Powstaje on jednak nie przez jakieś luźne nagromadzenie wielu części, ale dzięki ściśle określonemu powiązaniu części, według ustalonego sposobu. Można więc powiedzieć, że istota bytu złożonego polega na sposobie wzajemnego zestawienia części<sup>74</sup>. Znamy istotę bytu złożonego, jeżeli wiemy, jakie części się na niego składają i w jaki sposób łączą się one wzajemnie. Istota bytu złożonego jest niezmienna. Kiedy zmienia się choćby jedna część, to już na miejsce poprzedniej istoty powstaje nowa istota. To samo zjawisko zachodzi, gdy części są tożsame, ale zmienia się sposób wzajemnego ich połączenia<sup>75</sup>. Ta koncepcja ma znaczenie dla teorii głoszącej istnienie wielu możliwych światów. Świat, jako całość, jest bytem złożonym; istota jego polega na sposobie wzajemnego połączenia części. Gdyby cokolwiek najmniejszego zmieniło się w tym świecie, nie byłby to już nasz świat, ale jakiś inny. Ponieważ jednak istnieje wiele możliwości połączenia części, dlatego istnieje wiele możliwych światów.

Powstanie nowego bytu złożonego nie polega na stworzeniu go z nicości. Części składowe istniały już przed złożeniem. Byt złożony zaczyna istnieć, kiedy te części łączą się w określony sposób. Zniszczenie zaś bytu złożonego nie utożsamia się z anihilacją wszystkiego, co składało się na byt złożony. Po rozwiązaniu całości części dalej istnieją<sup>76</sup>. W rozważaniach Wolffa na ten temat znajdujemy jedno zdanie, które ze względu na użyte w nim słowa: akt i możność, sugeruje możliwość istnienia u niego nauki o złożeniu hylemorficznym bytu materialnego. Wolff pisze: *Dum adeo ens oritur, ex statu merae possibilitatis deducitur in statum actualitatis, seu a potentia deducitur ad actum; dum vero interit, ex statu actualitatis reducitur in statum possibilitatis, seu ab actu reducitur ad potentiam*<sup>77</sup>. Pomijamy już to, że dla autora *Ontologii* możność - *potentia* znaczy to samo, co czysta możność logiczna - *mera possibilitas*.

<sup>73</sup> *Ens compositum dicitur, quod ex pluribus a se invicem distinctis partibus constat. Ont.*, § 531, s. 415.

<sup>74</sup> *Essentia entis compositi consistit in modo, quo tales partes invicem combinantur. Ont.*, § 533, s. 416.

<sup>75</sup> *Ont.*, § 537, s. 420.

<sup>76</sup> *Composita oriri possunt citra rei cuiusdam ex nihilo ortum: eadem interire possunt citra cuiuspiam annihilationem. Ont.*, § 542, s. 422.

<sup>77</sup> *Ont.*, § 541, s. 422.

Brak jednak w całym kontekście choćby jednego słowa o materii pierwszej, która w tradycyjnej nauce stanowiła czynnik potencjalny lub w formie substancjalnej była aktem substancji. Nie mówi nawet o tym, że części stanowiące czynnik materialny można uważać za element możliwościowy, a sposób wzajemnego połączenia tych części za czynnik aktualizujący określoną całość. Zostały tylko terminy, nikły ślad dawnego pojęcia bytu złożonego. Wolff nie zna już nauki o złożeniach wewnątrzbytowych; mówi tylko o złożeniu całości z części składowych i nic więcej. Należy jeszcze na końcu stwierdzić, że takie fizykalne ujęcie bytu, jako czegoś złożonego z materialnych części składowych, nie ma chyba wiele wspólnego z bytem wymienionym na początku *Ontologii*, a zdefiniowanym jako zespół niesprzecznych i wzajemnie niezdeteminowanych elementów istotnych.

Thumaczy się to i tym faktem, że Wolff zna tylko jeden rodzaj zmiany istniejący w świecie bytów złożonych: ruch lokalny, polegający na zmianie miejsca<sup>78</sup>. Ruch ten jednak nie prowadzi do jakiejś zmiany wewnętrznej w rzeczy się poruszającej, lecz tylko w zewnętrznym jej położeniu względem współistniejących w sposób trwały przedmiotów<sup>79</sup>. Jeżeli istnieją w bycie złożonym zmiany wewnętrzne, to tylko dotyczące kształtu, wielkości i położenia części. Wszystkie one jednak dokonują się poprzez ruch lokalny<sup>80</sup>. Wolff za Descartes'em zna tylko ruch lokalny, wszelki inny uważa za zmyślenie<sup>81</sup>.

Nie dziwi nas to mocne odrzucenie możliwości istnienia innych rodzajów zmian. Jeżeli ktoś nie pojmuje bytu materialnego jako czegoś złożonego z materii pierwszej i formy substancjalnej lecz tylko jako całość złożoną z części wymiennych, fizycznych, to rzeczywiście trudno od niego wymagać zrozumienia dla innych form ruchu. Można by, co prawda, i ruch lokalny interpretować z punktu widzenia nauki o akcji i możliwości, ale ona od dawna ulega stopniowemu zapomnieniu. Widać tu także silne wpływy nowożytnego przyrodoznawstwa. Należy dodać, że Wolff próbuje nieco dalej udowodnić, w sposób dość zagmatwany ten rodzaj zmiany w swojej nauce metafizycznej o bycie i zmianie *modi*. Mówi bowiem, że

<sup>78</sup> *Ont.*, § 462, s. 493.

<sup>79</sup> *Motus nullam mutationem intrinsecam inducit mobili, sed tantum extrinsecam quoad situm ad coëxistentia fixa. Ont.*, § 666, s. 504.

<sup>80</sup> *Enimvero nulla in composito mutatio intrinseca contingere potest nisi quoad figuram, magnitudinem ac situm partium. Nulla igitur in eodem mutatio accidere potest nisi per motum. Ont.*, § 667, s. 505; por. *Ont.*, § 640, s. 491.

<sup>81</sup> *...cum Cartesio non alium motum novimus nisi localem, nec ullum alium in rerum natura fingendum esse putamus. Ont.*, § 682, s. 514.

w bytach esencjalna i przymioty są zawsze tożsame, a zmianom ulegają tylko ich *modi*<sup>82</sup>. Takie jednak zastępowanie jednych *modi* przez inne, wchodzące na ich miejsce, nie dotyczy istoty bytu, lecz tylko stanowi jego modyfikację<sup>83</sup>. W ujęciu naszego autora to, co może zmieniać się w bycie, stanowi jego granicę. Takim zaś ograniczeniem bytu jest każdy *modus*<sup>84</sup>. Przykładem tego jest kształt wyciśnięty we wosku. Jest on ograniczeniem bytu i równocześnie stanowi jego *modus*. Każda zmiana bytu, mówiąc zaś językiem Wolffa, każda modyfikacja, polega na zmianie granic, czyli jego *modi*<sup>85</sup>. Takie zmiany granic, polegające na zmianie kształtu, wielkości czy położenia, dokonują się poprzez ruch lokalny. Wyraźnie widzimy, że brak tu zupełnie zrozumienia dla tradycyjnej nauki o zmianie, pojętej jako przejście bytu z możności do aktu. Przyjmuje się czysto fizykalne pojęcie ruchu lokalnego, polegającego na zmianie granic bytu, czyli jego *modi*.

Ponieważ istnieją byty złożone, muszą istnieć i byty proste. Jak Wolff uzasadnia istnienie tych ostatnich? Otóż byt złożony składa się z części. Te z kolei można rozłożyć na jeszcze mniejsze części. W końcu jednak musi się dojść do części najmniejszych, których już dzielić nie można. Te najmniejsze części, pozbawione już dalszych części składowych, nazywa Wolff bytami prostymi<sup>86</sup>. Są one przeciwieństwem bytów złożonych i dlatego nie są już rozciągle i podzielne. Nie posiadają też kształtu i wielkości, nie zajmują żadnego miejsca i nie ma w nich jakiegokolwiek ruchu wewnętrznego<sup>87</sup>. Łatwo było Wolffowi drogą negacji określić, czym nie są byty proste. Trudności zaczynają się jednak, kiedy trzeba pozytywnie opisać sposób powstawania bytów prostych<sup>88</sup>. Pewne jest, że nie mogą

<sup>82</sup> *Ont.*, § 703, s. 530.

<sup>83</sup> *Variationem modorum, hoc est, successionem modi unius in locum alterius a se diversi, appellamus Modificationem. Ont.*, § 704, s. 530.

<sup>84</sup> *Omnis modus in limitibus seu limitationibus consistit. Ont.*, § 828, s. 622.

<sup>85</sup> *Etenim modificatio est variatio modorum. Sed modus omnis in limitibus consistit. Omnis igitur modificatio in variatione limitum consistit. Ont.*, § 830, s. 623.

<sup>86</sup> *Ens simplex dicitur, quod partibus caret. Ont.*, § 673, s. 511.

<sup>87</sup> *Ont.*, § 674-682, s. 512-514.

<sup>88</sup> Nie poruszamy tu pytania, które od razu się rodzi: w jaki sposób byty proste, tak określone, które jednak nie są punktami matematycznymi, mogą utworzyć rozciągle, materialne rzeczy. Wolff nie porusza w *Ontologii* tego problemu. Trudno też jednoznacznie określić, czy Descartes, czy Gassendi stanowi wzorzec myślenia dla naszego autora. Chociaż Wolff odmawia bytom prostym przymiotów rozciągłości, kształtu i wielkości, to jednak nie są to punkty matematyczne Descartes'a. Posiadają bowiem siłę, która decyduje o różnicach istniejących między nimi. Stanowią też pewien nieprzekraczalny



one powstać z bytów złożonych, bo z nich drogą rozkładu i nowego złożenia części może powstać tylko nowy byt złożony<sup>89</sup>. Nie mogą też powstać z drugiego bytu prostego. Jest on niepodzielny i dlatego nie może oddzielić się do niego jakaś część i istnieć samodzielnie<sup>90</sup>.

Istnieją trzy rodzaje bytów prostych: Bóg, który jako byt konieczny ma rację swego istnienia w sobie<sup>91</sup>, oraz umysły ludzkie i elementy rzeczy materialnych, które jednak, jako byty przygodne, mogą mieć rację swego istnienia tylko w Bogu<sup>92</sup>. Udziela On istnienia bytom prostym, wytwarzając je z nicości<sup>93</sup>.

Trzeba przyznać, że Wolff jest nieraz konsekwentny w swej nauce. Widoczne to jest w jego teorii znikania bytów prostych. Mówi bowiem, że jeżeli powstały one z nicości, to gdy ulegają zniszczeniu, podlegają unice-

kres dzielenia bytów złożonych, które na pewno są rozciągłe. Nie znajdujemy tu jednak kontynuacji atomizmu Gassendiego, gdyż substancje proste nie są materialne i rozciągłe, a przestrzeń nie stanowi jakiegoś pojemnika dla rzeczy materialnych, ismiejącego w sobie i niezależnego od ciał w nim się znajdujących. W *Vern. Ged. von Gott*, § 604, tak pisze: *Da wir nun gewiesen, dass die Punkte der Natur zwar untheilbar, aber nicht einander ähnlich sind, auch eine in ihnen beständig würckende Kraft haben und daher ein jedes ausserdem andern seyn muss. (...) Einfache Dinge. Sie sind nicht Materie und können daher auch nicht auf eine solche Art wie die Theile der Materie verknüpft werden.* Woff boryka się tu z twierdzeniami trudnymi do uzgodnienia i w końcu przyznaje, że nie zglębił wcale otchłani poznania istoty rzeczy materialnych. Twardo jednak broni złożenia ciał z substancji prostych twierdząc, że nie należy odrzucać prawdy ułamkowej, jeżeli nie można jeszcze teraz poznać całej prawdy. W sprawie teorii materii patrz: *Vern. Ged. von Gott*, § 217, § 602 n., oraz *Anmerkungen über die Vern. Ged. von Gott*. paragrafy te same co wyżej.

<sup>89</sup> *Ont.*, § 687, s. 519.

<sup>90</sup> *Ont.*, § 688, s. 520.

<sup>91</sup> *Ont.*, § 309, s. 245.

<sup>92</sup> *Iam vero suo loco ostendemus ens simplex esse Deum, esse quoque entia simplicia mentes humanas, itidemque elementa rerum materialium. Ostendemus porro Deum ens necessarium; mentes vero humanas et elementa rerum materialium esse entia contingentia, ac rationem existenti su sufficientem non habere nisi in Deo.* *Ont.*, § 689, s. 522; por. także, o sprawie pochodzenia poszczególnych rodzajów bytów prostych *Theol. Nat.*, I, § 49, 71 n., II § 35; *Psych. rat.*, § 48; *Cosm.*, § 181, 182.

<sup>93</sup> *Si simplicia contingentia existunt, ex nihilo produci debent.* *Ont.*, § 691, s. 522. Wolff nie uzasadnia tego w *Ontologii* lecz odsyła nas do *Teologii naturalnej*. O stwarzaniu dusz ludzkich: I, § 780 n., II, § 335 n.; o stwarzaniu elementów: I, § 758 n., II, § 335 n.

stwieniu<sup>94</sup>. Uzasadnienie tego faktu jest takie, że są one niepodzielne i dlatego jest niemożliwe, aby one przestały istnieć, a równocześnie coś z nich dalej istniało. Należy jeszcze dodać, że gdy byty złożone powstają i giną w czasie, a proste - momentalnie, to jeżeli wszystkie byty proste składające się na byt złożony podlegają równocześnie unicestwieniu, to wówczas i zniszczenie bytu złożonego jest pozaczasowe<sup>95</sup>.

W podsumowaniu tego podrozdziału należy podkreślić, że Wolff daleko odchodzi od teorii hylemorfistycznej Arystotelesa i scholastyków. Musi przyjąć stwarzanie i unicestwianie elementów bytów materialnych, gdyż zaginęła już, pod wpływem następców Suareza i Descartes'a, nauka o złożeniu każdego bytu materialnego z materii pierwszej i formy substancjalnej. W następstwie takiego stanu rzeczy mało ma Wolff do powiedzenia o funkcjach, jakie materia ma do spełnienia w powstawaniu nowego bytu. Nauka Wolffa o przyczynie formalnej zawiera się tylko w czterech paragrafach<sup>96</sup>. Mimo tego zwięzłego sformułowania, a może i dlatego wywołuje ona wiele zastrzeżeń i wątpliwości.

Pierwsza rodzi się w związku z definicją formy. Mówi bowiem, że formą zwykło się nazywać determinacje esencjalne<sup>97</sup>. Należy stwierdzić, że u Wolffa nie ma śladu tradycyjnej nauki o formie substancjalnej i jej roli w stosunku do materii pierwszej. Wynika to stąd, że zna ona tylko byty proste i złożone. Ponieważ zaś byty proste wolne są od wszelkich złożzeń, więc można mówić o formie tylko u bytów złożonych. I rzeczywiście jako przykład podaje formę ciała ludzkiego. Nie jest nią jednak - jak mówili scholastycy - dusza, ale struktura, czyli kształt części organicznych i sposób ich wzajemnego połączenia. Można tu chyba mówić tylko o formie przypadłościowej. Utożsamia się ona u Wolffa z istotą bytu złożonego i jako taka składa się li tylko z czystych przypadłości<sup>98</sup>. Dzieje się tak dlatego, gdyż istota bytu złożonego polega na odpowiednim zestawie-

<sup>94</sup> *Si simplex interire debet, annihilandum est. Ont.*, § 698, s. 527. Naukę tę mógł Wolff przejąć od Leibniza, który pisze: *Rzec tedy można, że mogą powstawać tylko przez stworzenie i znikać tylko przez unicestwienie; natomiast to, co złożone, powstaje i znika przez to, że ma części.* Por. *Zasady filozofii, czyli monadologia*, s. 297.

<sup>95</sup> *Si simplicia, unde resultat compositum, simul intereunt, interitus compositi est instantaneus. Ont.*, § 701, s. 528.

<sup>96</sup> *Ont.*, § 944-947, s. 682 n.

<sup>97</sup> *Determinationes essentiales sunt id, quod Forma appellari solet, item Causa formalis. Ont.*, § 944, s. 682.

<sup>98</sup> *Essentia entis compositi non constat nisi meris accidentibus. Ont.*, § 789, s. 592.

miu części, a implikuje takie przypadłości jak wielkość i jakość części oraz ich wzajemne względem siebie położenie. Kiedy więc ulega zniszczeniu istota, to przestają istnieć tylko przypadłości, nie ginie zaś nic substancjalnego, bo w bycie złożonym czymś substancjalnym są tylko byty proste<sup>99</sup>.

Ale wracając do definicji formy, zbadajmy, co byt zawdzięcza tak określonej formie. Ponieważ różnica gatunkowa, a także rodzaj i gatunek składa się z determinacji istotowych, dlatego byt dzięki formie należy do określonego rodzaju i gatunku i można go odróżnić od innych bytów<sup>100</sup>. Jakiesz ogromna zmiana w ujęciu roli formy! Dawniej forma kształtowała materię, była rzeczywistym składnikiem bytu, współkonstituującym konkretną substancję, teraz decyduje tylko o umieszczeniu danego bytu na odpowiednim szczeblu drabiny bytów.

W nocie dołączonego do tego paragrafu stwierdza nasz autor: *Hinc Scholastici aiunt, formam dare esse rei, dare distingui*. Krótkie zdanie, ale jak bogate w treść. O jakich scholastyków tu chodzi? Św. Tomasz mówi co prawda: *forma est essendi principium*<sup>101</sup>, oraz *unum quodque... (est) id quod est per suam formam... per formam unum quodque in specie constituitur*<sup>102</sup>. Ale znają cały kontekst egzystencjalnej metafizyki św. Tomasza wiemy, że w tych sformulowaniach chodzi o realne współdziałanie formy w konstituowaniu konkretnego, rzeczywiście istniejącego bytu, dzięki czemu, w dalszej dopiero konsekwencji, byt dopiero należy do określonego gatunku. Podobne wyrażenia znajdujemy u współczesnych Wolffowi scholastyków<sup>103</sup>. Kiedy nasz autor powołuje się na bliżej nieokreślonych

<sup>99</sup> *In ente compositio nihil datur substantiale prter entia simplicia. Ont.*, § 792, s. 593.

<sup>100</sup> *Ens a forma habet, ut sit huius generis vel species atque ab aliis distinguatur, Ont.*, § 945, s. 683.

<sup>101</sup> I, q. 76, a. 2 resp.

<sup>102</sup> I, q. 5, a. 5 resp.

<sup>103</sup> J. A. Scherzerus, (dz. cyt., pars I, s. 89) mówi: *Forma est, quae dat esse rei. Ut, forma ignis, dat igne esse igni...*, a na innym miejscu (dz. cyt., pars III, tit. V, reg. III, s. 47) pisze: *Forma dat esse (immediate et precise) rei id est, composito, ut compositum est*. Sformułowania te są bardzo zwarte. Scherzerus bliżej ich nie omawia, ale za to więcej mówi o formie substancjalnej i przypadłościowej, czego już nie spotykamy u Wolffa. Zaś Scharfius (dz. cyt., lib. II, cap. VII, s. 148) mówi o formie gatunkowej, jako o tym czynniku logicznym, który pozwala umieścić dany byt na określonym stopniu. *Forma dat esse rei. Item, Forma est ratio quidditatis. Forma specifica rei dat esse proprium ac definitum. Etenim rem constituit in indeterminato entium gradu, eamque in certa specie collocat*, por. też J. Claubergius, *Me-*

scholastyków, to prawdopodobnie ma ich na myśli. Ich dzieła głównie czytał i często cytował i oni rozwinęli to, co u Wolffa znalazło swój wyraz ostateczny. Gilson nazywa to esencjalizacją bytu. M. Campo twierdzi, że mamy tu do czynienia z jego „mentalizacją”<sup>104</sup>. Chodzi tu o byty logiczne. Kiedy tworzymy definicję jakiegoś bytu, to rzeczywiście szukamy orzeczników określających najbliższy rodzaj i różnicę gatunkową, dzięki czemu - tu zgadzamy się z Wolffem - można umieścić, czyli *dare distingui*, ten byt w szeregu innych bytów. Powstają jednak wątpliwości, czy można przyjąć, że forma pojęta jako zbiór orzeczników, jest przyczyną bytu rzeczy: *dare esse rei*.

Musimy jednak z drugiej strony ciągle o tym pamiętać, że kiedy Wolff mówi o *esse*, to nie chodzi tu o istnienie aktualne bytu, ale tylko o jego możliwość. Byt jest, kiedy jest możliwy, a jest możliwy, kiedy w jego pojęciu łączymy ze sobą cechy niesprzeczne i wzajemnie nie zde-terminowane. Zbiór esencjalii decyduje nie tylko o formie, ale także o istocie bytu, choć w różnym znaczeniu<sup>105</sup>. W pierwszym wypadku dzięki determinacjom esencjalnym byt należy do określonego gatunku czy rodzaju, co pozwala wyróżnić go spośród wielu innych bytów; w drugim zaś przypadku esencjalia stanowi pierwszy przedmiot naszego poznania, byt, który jedynie wówczas może istnieć, kiedy uda nam się zebrać jego istotne cechy, czyli utworzyć jego definicję. Ma więc rację Wolff, że forma „*dare esse rei*”. Słusznie także mówi, oczywiście ze swojego punktu widzenia, że należy zaliczyć formę do przyczyn, gdyż jest początkiem rzeczywistości bytu. Nie można jednak twierdzić, że Wolff uważa formę za przyczynę aktualnego istnienia aktualnego bytu. To należy do skutków działania przyczyny sprawczej. Ona zaś decyduje tylko o tym, że byt takiego właśnie gatunku (*ut tale*) istnieje.

W związku z nauką o formie jest mowa i o działaniu. Należy się prze-konać, czy teoria bytu nie wpływa także i na ujęcie tego problemu. Wolff stwierdza, że *dzięki formie byt może działać w ściśle określony sposób*<sup>106</sup>.

*taphysica de ente...*, Amsterdam 1691, cap. V, § 62. Wydaje się, że kiedy Wolff mówi o funkcjach normy, to idzie śladami Scharfiusa.

<sup>104</sup> Słowo właściwie nieprzetłumaczalne: *mentalizzazione*. Patrz: M. Campo, *Christian Wolff e il rationalismo precritico*, Milano 1939, s. 162 n.

<sup>105</sup> *Refertur forma inter causas, quatenus est principium actualitatis entis, a quo nimirum pendet, ut ens tale existat, ut adeo forma et essentia, etsi utraque per essentiales determinaciones constituitur, diverso tamen respectu, quem ad esse habent, distinguantur. Ont.*, § 947, s. 683.

<sup>106</sup> ... *a forma quoque habet ens, quod hoc modo agere possit. Ont.*, § 946, s. 683.

Dodaje zaraz, że ta możność określonego sposobu działania stanowi przymiot (*attributum*) bytu. Znamy już wolffiańska teorię istoty. Wiemy także, że esencjalna determinują pewne przymioty, które muszą koniecznie istnieć w bycie, dopóki on istnieje<sup>107</sup>. Ponieważ działanie jest przymiotem, dlatego jest wyznaczone przez formę. Zdaniem Wolffa scholastycy zgodnie twierdzą, że forma decyduje o działaniu rzeczy<sup>108</sup>. Możemy znowu pytać, o jakich scholastykach jest tu mowa. Ci scholastycy nowożytni, na których dzieła Wolff najczęściej się powołuje, pojmują zwykle formę jako zbiór orzeczników logicznych, umożliwiających odróżnienie danego bytu od innych bytów. Nie uzależniają zaś działania od formy bytu. Możliwe jest jednak, że Wolff sięga aż do nauki św. Tomasza, który wiąże działanie z formą bytu<sup>109</sup>. Nie chcemy tu wchodzić w genezę tego sformułowania. Musimy jednak zaznaczyć, że mimo zewnętrznego podobieństwa istnieje zasadnicza różnica w ujęciu treści tych formuł. W nauce św. Tomasza mamy do czynienia z konkretnie istniejącym bytem, w którym forma decyduje o działaniu, czyli *operatio sequitur esse*. Zaś w ontologii Wolffa *operatio sequitur essentiam*, gdyż bytem jest istota, pojęta jako zbiór cech niesprzecznych i wzajemnie nie zdeterminowanych.

Powstaje jednak problem, jak taki układ determinacji esencjalnych, innymi słowy taki zbiór orzeczników logicznych, umożliwiających odróżnienie danego bytu od innych bytów, może określać jego sposób działania, a tym bardziej być źródłem tego działania. Chyba Wolff wyczuwa te trudności, gdyż odsyła nas po bliższe wyjaśnienia do kosmologii i fizyki<sup>110</sup>. Kiedy jednak sięgniemy do wskazanych dzieł, to się szybko przekonamy, że Wolff wyciąga w nich tylko szczegółowe wnioski z przyjętych w *Ontologii* założeń, ale nurtujących nas trudności nie rozwiązuje. Nas interesuje jednak tylko jego *Ontologia* i tu nie znajdujemy odpowiedzi na nasze pytania.

W zakończeniu należy podkreślić, że teoria bytu ograniczonego do jego istoty rzutuje mocno i na pojęcie formy. Nie jest ona elementem bytowym współdecydującym o istocie rzeczywistego, konkretnego bytu, ale tylko zbiorem orzeczników, umożliwiających utworzenie jego definicji i zaliczenie go do określonego gatunku. Określenie przyczyny formalnej jako zespołu determinacji istotowych, pojętych czysto logicznie rodzi

---

<sup>107</sup> *Ont.*, § 145, s. 121.

<sup>108</sup> *Hinc Scholastici affirmant, formam dare rei operari. Ont.*, § 946, s. 683.

<sup>109</sup> *Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur*, I, 76, a. 1, resp.

<sup>110</sup> *Specialiora de forma traduntur in Cosmologia et Physica. Ont.*, § 947, s. 683; por. *Cosm.*, § 196 n. i § 299 n.

wiele trudności, kiedy chcemy określić funkcję formy w konkretnym bycie, a szczególnie gdy chodzi o jego istnienie i działanie. Próby zaś poparcia swego stanowiska przy pomocy autorytetu scholastyków, przy bliższej analizie, okazują się bardzo zawodne.

## 2.2. Przyczyna sprawcza i celowa

Analizy przyczyny sprawczej zajmują w *Ontologii*, w porównaniu z rozważaniami na temat pozostałych przyczyn, stosunkowo dużo miejsca<sup>111</sup>. Nasz autor jest świadomy rodzącej się wówczas tendencji do nazywania przyczyną tylko przyczyny sprawczej i w pewnym stopniu jej ulega<sup>112</sup>. Wolff nazywa przyczyną sprawczą ten byt, którego przyczynowość polega na działaniu będącym racją istnienia drugiego bytu. Konsekwentnie na miano skutku zasługuje ten byt, który swoje istnienie, czyli aktualność, zawdzięcza działaniu drugiego bytu<sup>113</sup>. Przykładami przyczyny sprawczej są: architekt, cieśle i murarze, gdyż ich działanie ma wpływ na istnienie budynku. Jak widać z tych definicji i przykładów do wolffiańskiej ontologii istoty, ograniczonej do analizy pojęć, wkracza na koniec istnienie. Można powiedzieć, że istnienie, spychane dotychczas z pola widzenia myślowego, a uparcie narzucające się świadomości, odnosi teraz zwycięstwo, a może raczej zostaje w drodze łaski na chwilę dopuszczone do głosu.

Zanim przejdziemy do omawiania pola działania przyczyny sprawczej, musimy przypomnieć sobie, jakie to elementy składają się na wolffiańskie pojęcie bytu. Otóż, kiedy chcemy utworzyć pojęcie jakiegoś bytu, najpierw należy znaleźć niesprzeczne i wzajemnie niezależne określenia istotowe. Są one wyliczone w definicji, stanowią o istocie bytu i bez nich byt nie może istnieć. Drugie miejsce zajmują przymioty. Ponieważ są one całkowicie zdeterminowane przez esencjalia, dlatego istnieją w bycie w sposób trwały. Ostatnie miejsce zajmują *modi*. Nie są one zdeterminowane przez esencjalia, ale nie mogą być z nimi sprzeczne. W istocie bytu zawarta jest tylko racja dostateczna możliwości ich istnienia. Jeżeli jednak szukamy racji ich rzeczywistego istnienia, to musimy sięgnąć do poprzednich *modi* danego bytu albo innych bytów<sup>114</sup>. W każdym więc bycie istota

<sup>111</sup> *Ont.*, § 886-931, s. 654-678.

<sup>112</sup> ... *causa sufficiens etiam simpliciter causa appellari solet, utpote quae a plurimis pro sola causa vera habetur. Ont.*, § 888, s. 655.

<sup>113</sup> *Causa, cuius causalitas in actione consistit, est causa efficiens; ut adeo ens sit causa efficiens alterius, cuius actio est ratio existenti alterius (...) effectus sit ens, cuius existenti seu actualitatis ratio est actio entis alterius. Ont.*, § 886, s. 654.

<sup>114</sup> *Ont.*, § 160, s. 130.

i przymioty są absolutnie konieczne i nie podlegają żadnym zmianom<sup>115</sup>. *Modi* zaś są zmienne i niekonieczne<sup>116</sup>. Każda zmiana rzeczy polega na zmianie *modi*<sup>117</sup>. Przymioty mają całkowitą rację swojego istnienia w esencjaljach. Istnienie *modi* nie opiera się jednak w pełni na istocie bytu: wymaga ono obok racji wewnętrznej także i racji zewnętrznej, a ta leży w przyczynie. Byt przygodny nie znajduje racji swego istnienia w swojej istocie. Ponieważ istnienie to tylko *modus* istoty przygodnej, dlatego trzeba szukać bytu drugiego, jakiejś przyczyny zewnętrznej, która stanowi rację wystarczającą istnienia danego bytu<sup>118</sup>.

Można więc powiedzieć, że istota bytu, która jako coś koniecznego, razem ze swymi przymiotami, bytuje wiecznie i niezmiennie sama w sobie, wymaga dla swego istnienia w świecie zewnętrznym, empirycznym, działania przyczyny sprawczej. Działanie jednak tej przyczyny dotyczy właściwie tylko *modi*, a dopiero pośrednio dotyka bytu jako całości. Cała moc przyczynowania, właściwa przyczynie sprawczej, wyczerpuje się właściwie w realizowaniu czegoś zupełnie trzeciorzędnego w skali wartości ontologicznych, mianowicie *modi*, idących daleko za esencjaliami i przymiotami bytu.

Po zdefiniowaniu przyczyny sprawczej i skutku Wolff stwierdza, że w przyczynie sprawczej istnieje możliwość i siła działania<sup>119</sup>. Chociaż Wolff poświęca tej sprawie tylko jeden paragraf, to jednak musimy sięgnąć do innych miejsc, aby bliżej zbadać te pojęcia. Przecież funkcja przyczyny sprawczej, cała jej przyczynowość, polega na działaniu.

Stwierdziliśmy, że esencjalia i przymioty są w bycie zawsze tożsame, zmieniają się tylko *modi*. Tym podmiotem, który jest sam w sobie trwały, bo składa się zawsze z tych samych esencjalii i przymiotów, i który jednocześnie podlega modyfikacjom, gdyż jego *modi* kolejno się zmieniają, jest substancja<sup>120</sup>. Stan rzeczy, który współtworzą zmienne elementy we-

<sup>115</sup> *Ont.*, § 303, s. 242; por. także § 304, s. 243.

<sup>116</sup> *Modi et modorum possibilitates remot sunt mutabiles. Modi (...) continguntur insunt. Ont.*, § 314, s. 247.

<sup>117</sup> *Omnis eri (...) mutatio in variatione modorum consistit, Ont.*, § 703, s. 530.

<sup>118</sup> *Ens enim contingens su rationem sufficientem in essentia sua non agnoscit. Existentia entis contingentis nonnisi modus ejus est. Nimirum cum entis contingentis, cur existat, ratio sufficiens in alio ab ipso diverso contineatur...* *Ont.*, § 316, s. 249.

<sup>119</sup> *In causa efficiente datur et potentia et vis agendi. Ont.*, § 887, s. 654.

<sup>120</sup> *Subjectum perdurabile et modificabile dicitur Substantia. Ont.*, § 768, s. 574. *...substantia est subjectum, cui insunt essentialia et attributa eadem, dum modi succesive variant. Ont.*, § 770, s. 575. Szczegółowe rozpatrzenie sto-

wewnętrzne, czyli *modi*, nazywa się stanem wewnętrznym, ten zaś, który zależy od elementów zewnętrznych, czyli od relacji do innych rzeczy, nazywa się stanem zewnętrznym<sup>121</sup>. Koniec jednego stanu rzeczy i powstanie na to miejsce innego stanu musi mieć swoją rację dostateczną. Gdy racja zmiany stanu leży w samym podmiocie, to mamy działanie<sup>122</sup>. Kiedy zaś racja zmiany znajduje się poza podmiotem, to mamy doznawanie (*passio*)<sup>123</sup>. Ponadto Wolff wymienia możliwość doznawania działania, czyli możliwość bierną (*potentia passiva*), oraz możliwość działania (*potentia activa*). Pierwszą przyznajemy bytowi, o ile po rozważeniu czynników, które się na niego składają, uznajemy, że może on doznawać działania; drugą - kiedy po podobnym badaniu - dochodzimy do przekonania, że możliwe jest tu działanie. Możliwość działania nazywa się władzą (*facultas*)<sup>124</sup>. Już jako konsekwencja wynika stąd wniosek, że sama możliwość działania nie wystarcza do wytłumaczenia faktu rzeczywistego działania. Trzeba w rzeczy działającej przyjąć jeszcze coś, co jest racją dostateczną aktualnego działania. Tym elementem jest siła (*vis*)<sup>125</sup>. Polega ona na stałym usiłowaniu działania<sup>126</sup>, które zmierza do ustawicznej zmiany, tak wewnętrznego jak i zewnętrznego stanu podmiotu. Jeżeli więc istnieje siła w danej rzeczy to jest i działanie. Stąd słuszność aksjomatu: *Posita vi, ponitur actio*. Może więc Wolff powiedzieć, że *substancja skończona posiada w sobie zasadę zmian*<sup>127</sup>.

Także i możliwość bierna nie może być źródłem doznawania działania<sup>128</sup>. Ponieważ jednak w doznawaniu (*passio*) racja zmiany leży poza podmiotem, trzeba dla wytłumaczenia faktycznej zmiany w bycie doznającym działania przyjąć działanie drugiego bytu. Ale to działanie drugiego bytu jest możliwe wówczas, gdy istnieje w nim siła. Musimy więc przyjąć,

sunku między wolffiańską nauką o zmianie *modi* a jego teorią głoszącą istnienie tylko ruchu lokalnego, patrz wyżej.

<sup>121</sup> *Si status rei constituitur mutabilibus intrinsecis, nampe a modis, internus dicitur; si vero extrinsecis, quales sunt relationes rei ad alias, externus. Ont., § 706, s. 531.*

<sup>122</sup> *Actio est mutatio status, cuius ratio continetur in subjectum, quod eundem mutat. Ont., § 713, s. 536.*

<sup>123</sup> *Passio est mutatio status, cuius ratio continetur extra subjectum, quod statum suum mutat, Ont., § 714, s. 537.*

<sup>124</sup> *Ont., § 716, s. 538.*

<sup>125</sup> *Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis Vim appellamus. Ont., § 722, s. 542.*

<sup>126</sup> *...vis consistat in continuo agendi conatu, Ont., § 724, s. 543.*

<sup>127</sup> *Substantia finita continet in se principium mutationum. Ont., § 871, s. 646.*

<sup>128</sup> *Ex sola potentia passiva nulla sequitur passio. Ont., § 718, s. 541.*



że gdy byt A doznaje działania, byt B, obdarzony własną siłą, działa na byt A<sup>129</sup>. Podmiot, który posiada nie tylko możliwość działania, ale i siłę, i aktualnie działa, jest nazywany przyczyną sprawczą. Zaś zmiana w bycie doznającym działania jest nazywana skutkiem. Stąd słuszne jest zdanie: *posita actione causæ efficientis ponitur effectus*<sup>130</sup>.

Przytoczone wyżej rozważania Wolffa, dobrze znane i w pewnej mierze oczywiste, budzą jednak wątpliwości. Pomijamy już tu sprawę siły. Przyjmuje ją Wolff jako wewnętrzną rację działania, ale czym ona jest sama w sobie, tego bliżej nie określa. Zgadza się z Descartes'em<sup>131</sup>, że należy usunąć z filozofii pojęcia ciemne, których w sposób zrozumiały nie można wyjaśnić, jak na przykład siłę przyciągającą magnesu, ale sam wprowadza nowe. Darujemy tę sprawę, gdyż pojęcie siły jeszcze dzisiaj wywołuje dyskusje.

Istnieją jednak problemy trudniejsze do wyjaśnienia. Sprawa jest zrozumiała, gdy mamy do czynienia ze zmianą immanentną w bycie A, gdyż wówczas jego siła jest bezpośrednią racją uzasadniającą tę zmianę. Kiedy jednak zmiana w bycie A zależy od bytu B, to nie wiąże jej Wolff wprost z siłą B, lecz przyjmuje najpierw wewnętrzne działanie, czyli zmianę w bycie B, wywołaną przez jego siłę. Najpierw musi się dokonać zmiana w bycie B, a dopiero potem następuje zmiana w bycie A. Siła bytu B nie jest więc racją zmiany bytu A, lecz jest gdzieś na drugim planie, a bezpośrednią racją tej zmiany jest zmiana dokonana w bycie B. Jest tu niekonsekwencja w systemie Wolffa. Na usprawiedliwienie jego można powiedzieć, że takie ujęcie jest w dużej mierze w zgodzie z nowożytnym pojmowaniem przyczynowości. Kiedy Wolff mówi, że racja zmian dokonujących się w jednym bycie leży w zmianach przebiegających w drugim, zewnętrznym względem niego bycie, to przypomina się nam, zapoczątkowane przez Hume'a ujmowanie przyczynowości jako następstwa zjawisk w czasie<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> *Ont.*, § 775, s. 584.

<sup>130</sup> *Ont.*, § 898, s. 661.

<sup>131</sup> *Ont.*, § 71, s. 50.

<sup>132</sup> E. Kõnig (dz. cyt., s. 136) twierdzi, że żaden z wcześniejszych filozofów nie stawiał na pierwszym miejscu tak wyraźnie pojęcia zmiany i żaden nie ujął przyczyny i skutku jako zmiany stanu. Jeżeli z drugim twierdzeniem z pewnymi zastrzeżeniami można się zgodzić, to już w sprawie wyjątkowego akcentowania pojęcia zmiany należy wnieść zasadniczy głos sprzeciwu. Nie chcemy tu już wymieniać Heraklita, ale i u Arystotelesa, stanowiącego dla Wolffa tak wielki autorytet, oraz u tych, którzy nawiązując do jego filozofii,

A oto inna trudność. Zmiana w bycie B, która pociąga za sobą zmianę w bycie A, jest pojmowana jako działanie pewnej siły, jeżeli jednak jakaś siła należy do wyposażenia określonego bytu, to musi on ciągle działać. Tutaj jednak rodzi się problem. Kiedy chcemy zmianę zaczynającą się w A wytłumaczyć przez działanie bytu B, to musimy przyjąć, że ono i tutaj ma swój początek. Tylko bowiem w ten sposób można wytłumaczyć szereg przechodnich działań, polegających na tym, że jeden byt zaczyna działać, kiedy sam doznaje działania innego bytu. Ale w tym wypadku nie możemy już pojmować siły jako trwałego przymiotu istoty i jak czynnika działającego w sposób stały. Jest to raczej element modalny, który powstaje i ginie albo ściślej mówiąc, który zaczyna i przestaje działać.

Tej antynomii Wolff nie rozwiązał. Próbował jedynie ominąć tę przeszkodę, przyjmując, że siły działające na zewnątrz mogą być hamowane przez inne siły. Taką przeszkodę w działaniu nazywa oporem (*resistentia*). Ona stanowi rację dostateczną tłumaczącą dlaczego pewne działanie nie następuje, chociaż zastosowano siłę zupełnie wystarczającą do osiągnięcia określonego skutku<sup>133</sup>. Wydaje się jednak, że przyczyna tej sprzeczności leży głębiej, bo w samym pojęciu bytu. Można by ją usunąć, ale tylko pod warunkiem zasadniczego przebudowania teorii bytu.

Ponieważ u Wolffa byt utożsamia się z substancją<sup>134</sup>, dlatego istnieje wewnętrzna opozycja między niezmienną substancją (esencjalną i przymioty) a zmiennymi przypadłościami (*modi*). Stwierdzamy w doświadczeniu, że każda zmiana *modi*, to skutek jakiegoś działania, które ma swój początek i koniec. Jeżeli jednak ktoś pragnie połączyć tę zmianę ze stałą substancją, a wiemy, że możliwość działania i siłą, która ją aktualizuje, należy do przymiotów stałych substancji<sup>135</sup>, to musi i samą zmianę pojąć jako coś trwałego (*perdurabile*), czyli siły muszą działać stale, a stan bytu musi ulegać ciągłej zmianie<sup>136</sup>. Można by to ostatecznie przyjąć, ale

---

tłumaczyli zmianę jako aktualizację możliwości, znajdujemy chyba bardziej metafizyczną i dogłębną interpretację zmiany.

<sup>133</sup> *Impedimentum actionis dicitur Resistentia: ut adeo sit id, in quo continetur ratio sufficiens, cur actio aliqua non sequatur, posita vi ad eam sufficiente. Ont., § 727, s. 544.* Jako przykład oporu podaje kamień, który przygniata drzwi. Choć ktoś posiada dość siły, by w normalnych warunkach otworzyć drzwi, i stosuje je, to jednak z powodu oporu kamienia nie może tego uczynić.

<sup>134</sup> *Unde porro consequitur, ens istud esse substantiam, in quo supra concepimus essentialia, attributa et modos. Ont., § 770, s. 575.*

<sup>135</sup> *Ont., § 946, s. 683.*

<sup>136</sup> *Quare si in ente datur vis, status ejus constanter mutantur. Ont., § 729, s. 545.*

tylko wówczas, kiedy się razem z Leibnizem przyjmuje jedynie wewnętrzne działanie sił substancji. Jeżeli jednak każe się tak określonej substancji działać i na zewnątrz, to wpada się w trudności nie do rozwikłania.

Pozostalo jeszcze kilka spraw, które należy poruszyć, gdyż wydaje się, że rozpatrzenie ich może przynieść ciekawe wyniki. Otóż Wolff uważa, że główne zadanie ontologicznej teorii przyczyny sprawczej polega na wskazaniu fizyce dróg dojścia do pewnego poznania przyrody<sup>137</sup>. Pierwszym warunkiem właściwego poznania procesów przyczynowych, dokonujących się w przyrodzie, jest rozłożenie skomplikowanych zdarzeń na elementy składowe. Zdarza się często, że skutek jest wynikiem działania całego szeregu przyczyn, których się w codziennym postępowaniu nie odróżnia. I tak, ten kto strzela, jest uważany za przyczynę lotu pocisku, a w konsekwencji i zranienia człowieka. Należy jednak dokładnie zbadać komu należy przypisać skutek. Jeżeli skutek rozpatrujemy z punktu widzenia przyrodniczego, to jedyną rację zranienia należy widzieć w uderzeniu kuli<sup>138</sup>. Ponieważ w szeregu przyczyn podporządkowanych tylko najbliższa zawiera w sobie rację istnienia skutku, dlatego w wyjaśnianiu skutków, kiedy chcemy zrozumieć, jak doszło do zaistnienia skutku, należy zatrzymać się na przyczynie najbliższej<sup>139</sup>.

Wolff nie przeczy temu, że przyczyny dalsze także współdziałają w tworzeniu skutków, ale ich działanie nie stanowi racji dostatecznej zaistniałego skutku. Należy do nich sięgać tylko wówczas, kiedy chcemy zdobyć wyczerpujące poznanie, dlatego przyczyna bezpośrednia była zdolna do wywołania skutku. Do wyjaśnienia jednak skutku wystarczy poznanie przyczyny najbliższej<sup>140</sup>. Dotychczas nie brano tego pod uwagę i dlatego tyle było zamieszania w fizyce. Z naszej strony musimy zauważyć, że chociaż w *Ontologii* Wolff *per longum et latum* roztrząsa wiele spraw, to jednak w fizyce postuluje ograniczenie badania do szukania tylko najbliższych przyczyn.

Istnieją jeszcze inne stwierdzenia, które poprzez pisma Wolffa i ogromnej rzeszy jego uczniów i następców mogły wywrzeć wpływ na

<sup>137</sup> *Et omnis profecto (!) de causis prsertim efficientibus, theoria ontologica viam monstrat, qua sit in Physica eundum, ut solidam rerum naturalium cognitionem consequamur. Ont.*, § 896, s. 659; por. § 923, s. 674 n.

<sup>138</sup> *Ont.*, § 888, s. 656.

<sup>139</sup> *...causarum vero subordinatarum proxima sola rationem sufficientem continet, cur effectus existat; in explicandis effectibus subsistendum est in causa proxima, si tantummodo intelligere velimus, quomodo ipsi actum fuerint consecuti. Ont.*, § 901, s. 663.

<sup>140</sup> *...ad explicandum effectum sufficiat notio caus proxim. Ont.*, § 902, s. 665.

nowożytny rozwój nauk przyrodniczych. I tak, Wolff wychodząc z ogólnego aksjomatu, głoszącego, że każda przyczyna jest wcześniejsza od swego skutku, głosi, że i przyczyna sprawcza jest wcześniejsza od swojego skutku<sup>141</sup>. Należy jednak zauważyć, że poza powołaniem się na przykład architekta, który istnieje wcześniej od zbudowanego przez siebie domu, brak tu jakiegos gębszego rozpatrzenia i udowodnienia tego twierdzenia. Jedyne uzasadnienie samego Wolffa, jakżeż typowe dla niego, polega na powołaniu się na zasadę ontologiczną, głoszącą, że to, co jest początkiem, jest wcześniejsze od tego, co jest zapoczątkowane<sup>142</sup>. Można jednak gdzie indziej znaleźć częściowe uzasadnienie. Wolff stwierdza, że kiedy z siły w sposób ciągły rodzi się działanie, to istnieje następstwo. Czas zaś istnieje, skoro tylko rzeczy następujące po sobie istnieją w sposób ciągły<sup>143</sup>. Wolno więc powiedzieć, że z siły w czasie rodzi się działanie, czyli innymi słowy, działanie jest późniejsze od siły, a przyczyna sprawcza jest wcześniejsza od swego skutku.

Ważniejsze może dla nowożytnej fizyki było zdanie, że tej samej przyczynie sprawczej zawsze odpowiada ten sam skutek<sup>144</sup>. Oparcie dla tej tezy znajdujemy w nauce o sile i działaniu, gdzie Wolff mówi, że *ta sama siła w tym samym czasie wytwarza to samo działanie*<sup>145</sup>. Kiedy więc w różnych zdarzeniach stosujemy tę samą przyczynę, to znaczy to samo działanie, to mamy prawo oczekiwać tego samego skutku. A ponieważ działanie jest funkcją siły, dlatego możemy i skutek działania tej siły ujmować w postaci liczbowej<sup>146</sup>. Stąd wypływa wniosek, że przyczyna sprawcza nie może sprawić skutku ani większego, ani mniejszego od siebie<sup>147</sup>. Wolff jest zupełnie słusznie przekonany o ważności tych rozważań dla fizyki i dlatego ma rację, kiedy mówi, że od przyjęcia pełnej współ-

<sup>141</sup> *Ergo etiam causa efficiens effectu prior est. Ont.*, § 907, s. 666.

<sup>142</sup> *Ont.*, § 867, s. 645. Brak jednak zupełnie rozważań na temat tego, co tradycyjnie nazywano *prioritas natur*.

<sup>143</sup> *Quare cum succesio quidam detur, dum ex vi nascitur actio eaque continua, tempus vero detur, quamprimum res successive in continua serie extinunt; ex vi in tempore nascitur actio. Ont.*, § 730, s. 546.

<sup>144</sup> *Posita autem causa efficiente, idem ponitur effectus plenus. Ont.*, § 923, s. 674.

<sup>145</sup> *Eadem vis eadem tempore eandem producit actionem. Ont.*, § 733, s. 548.

<sup>146</sup> *Ont.*, § 926, s. 676. Wolff odsyła tu czytelnika do swej *Dynamiki*, gdzie daje przykłady matematycznego ujęcia siły. Por. *Principia Dynamica*, § 447.

<sup>147</sup> *Hinc consequitur: causam efficientem omnem producere effectum sibi qualem, non autem posse producere se maiorem, nec producere se minorem, nisi quando vis integra ad agendum applicetur. Ont.*, § 927, s. 676.

rzędności między działającą przyczyną i odpowiadającym jej skutkiem zależy pewność i powszechność twierdzeń fizyki i filozofii praktycznej<sup>148</sup>.

Na tym można już zakończyć przedstawianie myśli Wolffa na temat przyczynowości sprawczej. Dalsze paragrafy nie wnoszą już nic interesującego do naszych rozważań na temat problematyki bytu, lecz tylko wykazują wszystkich chyba odmian przyczyny sprawczej i rozwlekają ich przykłady.

Zbierając myśli tego rozdziału, trzeba stwierdzić, że w *Ontologii* Wolffa znajdują się twierdzenia ciekawe, ale niezauważone przez historię nowoczesnego przyrodoznawstwa, jak konieczność tłumaczenia skutku przez powiązanie go z bezpośrednią przyczyną oraz konieczność pełnej proporcjonalności między działającą przyczyną a odpowiadającym jej skutkiem. Ponadto należy podkreślić fakt szerszego poruszenia problemu. Ponieważ jednak głównym przedmiotem jego zainteresowania jest zawsze byt, utożsamiony z wieczną, niezmienną i zawsze tożsamą istotą, dlatego też i działanie przyczyny sprawczej dotyczącej istnienia, które stanowi tylko *modus*, a więc coś marginesowego, w bycie jest słabo rozpracowane, a co gorsza, pełne niejasności i niekonsekwencji. Chociaż w definicji przyczyny sprawczej mówi, że jest ona racją istnienia drugiego bytu, to jednak szybko zapomina o tej sprawie, pomija problem ogólny zapoczątkowania istnienia każdego bytu, a całą uwagę koncentruje na tłumaczeniu działania i racji jego zaistnienia. Widać tu wpływ nowożytnego podziału przedmiotu materialnego poszczególnych nauk. Filozofia pierwsza ma badać oderwaną od rzeczywistości istotę bytu, a nauki przyrodnicze zajmują się analizą konkretnie istniejącej rzeczy. Ponieważ jednak ontologia wolffiańska chce służyć fizyce przez wskazanie jej ontycznych podstaw bytu, dlatego nasz autor zabiera głos w dyskutowanej wówczas sprawie przyczynowości racji działania.

Wolff jest świadomy tego, że dla rozwiązania problemów psychologicznych i moralnych należy dokonać rozpatrzenia przyczyny celowej i dlatego przeprowadza w swej *Ontologii* stosunkowo szerokie badania nad celowością<sup>149</sup>. Ale po szczegółowe analizy odsyła nieraz do innych

---

<sup>148</sup> *Ceterum ab hac propositione pendet certitudo propositionum cum in Physica, tum in philosophia practica, earumque universitas. Ont.*, § 923, s. 674 n. H. Heimsoeth (dz. cyt., I, s. 80) pisze: *Mit dem anschliessenden Prinzip, dass jede causa efficiens einem ihr gleichen Effect, nicht weniger produziert, ist schon der Weg zur Naturlehre und ihren Quantitätsfeststellungen eingeschlagen.*

<sup>149</sup> Należą tu paragrafy 932-943, s. 678-682.

nauk<sup>150</sup>. Wydaje się jednak, że i to, co podaje w swej filozofii pierwszej, nie zawiera wiele ciekawych treści i odbiega od współczesnej nauki scholastycznej, czego dowodem są ogólnie znane podziały celów.

Przyczyną celową nazywa Wolff to, z powodu czego działa przyczyna sprawcza<sup>151</sup>. Jako przykłady działania celowego wymienia przechadzanie się chorego dla osiągnięcia zdrowia, względnie prace rzemieślników budujących dom dla zdobycia pieniędzy.

Cechą charakterystyczną wszystkich tych przykładów i rozważań jest analizowanie działania w aspekcie jego celowości wyłącznie u istot rozumnych. Przyczyna sprawcza działa z powodu celu, musi więc poznać najpierw cel, czyli cel suponuje uprzednie istnienie bytu rozumnego<sup>152</sup>. W nocie, podając szersze uzasadnienie tego twierdzenia, mówi o idealnym nieraz istnieniu celu. Od celu nie wymaga się, aby on istniał już w rzeczywistości jako byt aktualny. Wystarczy, że jego pojęcie istnieje w umyśle. Jeżeli cel, który aktualnie jeszcze nie istnieje, wpływa rzeczywiście na działającego, to tylko o tyle, o ile istnieje w sposób idealny. Rzeczy mogą istnieć idealnie tylko w bycie poznającym, z czego wynika, że cel może poruszyć do działania tylko przyczynę sprawczą, obdarzoną poznaniem. Dodaje jednak, że więcej o tym powie w psychologii, gdyż tam dopiero istnieją podstawy do szerszego rozwinięcia pojęcia celu<sup>153</sup>.

Jak widać z definicji celu, jest on ściśle związany z przyczyną sprawczą. A ponieważ w *Ontologii* panuje wszechwładnie zasada racji dostatecznej i jej autor szuka wszędzie jej zastosowania, dlatego i tutaj, w przyczynie celowej, widzi Wolff rację działania przyczyny sprawczej. Cel może być słusznie zaliczany do rzędu przyczyn, bo jest on przyczyną działania przyczyny sprawczej<sup>154</sup>. Z drugiej jednak strony przyczyna

<sup>150</sup> Por. *Ont.*, § 936, s. 680 n. i § 939, s. 681 n.

<sup>151</sup> *Id, propter quod causa efficiens agit, dicitur Finis, itemque causa finalis. Dicitur autem causa efficiens agere propter quidpiam, si adeo agit, ut ipsum sit vel fiat, Ont.*, § 932, s. 678. Słowa „sit” i „fiat” nie są zwykłą reduplikacją, bo przez słowo „sit” chce pewnie Wolff, choć tego wyraźnie nie rozwija, wskazać na przyczynowanie w porządku istoty, kiedy to byt jest (esse), bo jest możliwy, zaś słowo „fiat” pokazuje na aktualne istnienie (existere) bytu. Por. *Ont.*, § 874, s. 649 n. i § 881, s. 652.

<sup>152</sup> *Quoniam causa efficiens agit propter finem (...) finem prcognoscere debet, consequenter finis prsupponit agens intelligens. Ont.*, § 936, s. 679.

<sup>153</sup> Por. *Psych. emp.*, § 48, 55, 275.

<sup>154</sup> *...finis est causa actionis caus efficientis. Ont.*, § 933, s. 679. Podobnie pisze J. Scharfius (dz. cyt., lib. II, cap. VIII, s. 159): *Finis est, propter quem agit efficiens, illumque sua actione intendit.*

sprawcza działa, aby wytworzyć skutek, dlatego skutek, czy to dalszy, czy bliższy jest celem<sup>155</sup>. Jeżeli lekarz podaje choremu lekarstwo, aby przywrócić mu zdrowie, to przywrócenie zdrowia jest zarazem i celem podania lekarstwa i skutkiem wynikającym z tego działania. Wobec takiego ustawienia sprawy, kiedy cel jest racją działania przyczyny sprawczej i równocześnie jej skutkiem, może Wolff powiedzieć, że przyczyna sprawcza i celowa są wzajemnie dla siebie przyczynami<sup>156</sup>. Nie ma u Wolffa utożsamienia celu z dobrem, do którego osiągnięcia dąży się przez zastosowanie odpowiednich środków, lecz cała istota przyczynowości celowej jest ujęta w relacji przyczyna - skutek.

Kiedy się czyta teksty *Ontologii*, uderza jedna cecha charakterystyczna. Obok zdań mówiących, że cel jest przyczyną działania przyczyny sprawczej, jednak bez ujęcia go jako dobro, że środki stanowią rację tłumaczącą, dlaczego cel został w rzeczywistości osiągnięty<sup>157</sup>, znajdujemy jednak wiele zdań, w których widoczne jest charakterystyczne dla ówczesnego, rodzącego się z nowoczesnego przyrodoznawstwa, pojmowanie celu jako skutku działania przyczyny sprawczej. Takie widzenie przyczynowości celowej ma chyba swoje uzasadnienie w tym, że Wolff nie przeprowadza klasycznego w scholastyce rozróżnienia, według którego *cel jest pierwszy w poznaniu, lecz ostatni w wykonaniu*<sup>158</sup>. W porządku poznawczym cel ukazuje się jako dobro, do którego zmierza nasza wola, stosując odpowiednie środki. I w tym porządku cel jest przyczyną. Zaś w porządku wykonania mamy do czynienia z całą serią działań, poprzez które przyczyna sprawcza zmierza do wytworzenia czegoś, co zwykle jeszcze nie istnieje. Ale jeżeli w kategoriach wykonania ujmuje się przyczynowość celową, to cel staje się skutkiem. Takie ustawienie celu jest czymś uderzającym w tekstach Wolffa.

Z tym wiąże się jeszcze jedna sprawa. Ponieważ skutek jest celem, a działanie przyczyny sprawczej jest środkiem do jego osiągnięcia, dlatego w serii rzeczy przygodnych, w której rzecz poprzedzająca jest w sposób ciągły przyczyną następnej, *tak można rzeczy wzajemnie podporządkować, aby następne odnosiły się do poprzednich jak cel do środka*<sup>159</sup>. Zaraz dalej

<sup>155</sup> *Quodsi ergo causa efficiens ideo agit, ut effectus producat; effectus est finis ejusdem, sive remotus fuerit, sive proximus. Ont*, § 934, s. 679.

<sup>156</sup> *Ont*, § 935, s. 679.

<sup>157</sup> *Ont*, § 937, 938, s. 680.

<sup>158</sup> Mówi o nim na przykład J. Scharfius (dz. cyt., lib. II, cap. IX, s. 161): *Finis est primus in intentione, et ultimus in executione.*

<sup>159</sup> *quoniam itaque effectus est finis et actio causae efficientis medium eum consequendi, in serie rerum contingentium, quarum procedens continuo est causa*

Wolff stwierdza, że to zadanie ma niewielkie znaczenie. Uważa jednak, że właściwe miejsce dla przedstawienia nauki o stosunku środków do celu jest w psychologii i filozofii moralnej<sup>160</sup>. Widać z tego, że w *Ontologii*, jako nauce o powszechnych właściwościach bytu, należy raczej widzieć cel jako skutek działania przyczyny sprawczej.

Pozostałe rozważania Wolffa dotyczą różnych podziałów celu. Trzeba jednak zauważyć, że nasz autor wymienia niewiele jego odmian. Przykładowo można by tu przedstawić jeden podział. Jeżeli działamy z powodu celu, który sam wystarcza do skłonienia nas do działania, to taki cel nazywamy głównym albo pierwszorzędnym. Zaś celem drugorzędnym nazywamy taki, który może pobudzić nas do działania tylko w połączeniu z innym celem. Gdyby zabrakło tego dodatkowego celu, który w tej sytuacji staje się celem pierwszorzędnym, nigdy byśmy tego działania nie podjęli<sup>161</sup>. Opuszcza zaś klasyczny podział na cel dzieła (*finis operis*) i cel działającego (*finis operantis*). Brak też zupełnie rozważań o przypadku. Ale to jest zrozumiałe. W racjonalistycznej ontologii, gdzie wszystko musi mieć rację dostateczną swego istnienia, nie ma miejsca na przypadek. Mówi za to aż w dwóch miejscach o celu najbliższym, pośrednim i ostatecznym<sup>162</sup>.

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że Wolff przyjmuje celowość działania jedynie u istot rozumnych, gdyż dążenie do celu wymaga uprzedniego poznania środków odpowiednich do jego osiągnięcia. Brak jednak w tych rozważaniach ujęcia celu jako dobra. Wolff uważa, że takie ustawienie problemu celowości należy raczej do psychologii i filozofii moralnej. W jego *Ontologii* charakterystyczne jest ściśle powiązanie przyczyny celowej ze sprawcą. W duchu nowożytnego przyrodoznawstwa patrzy nasz autor na cel jako na skutek działania przyczyny sprawczej.

P.S. Na zakończenie dziękuję gorąco panu magistrowi Mariuszowi Wolfowi, alumnowi II roku Gdańskiego Seminarium Duchownego, za spontaniczne zgłoszenie chęci przepisania tego artykułu o Chrystianie

*sequentis, res ita invicem subordinari possunt, ut sequentes referantur ad precedens sicuti finis ad medium. Ont.*, § 939, s. 680.

<sup>160</sup> Mówi o tym w: *Psych. rat.*, § 678 n.; *Phil. Pract. Univ.*, § 616 n., II, § 28 n., 52 n.

<sup>161</sup> *Finis, propter quem quis ita agit, ut, si nullam alium sibi propositum haberet, ob hunc solum ageret, dicitur primarius, vel etiam principalis. Ex adverso Finis, propter quem quis ita ageret, secundarius, vel minus principalis vocatur. Ont.*, § 942, s. 68 n.

<sup>162</sup> *Ont.*, § 938, s. 680; § 943, s. 682.



Wolffie (nomen -- omen!) i owocne wywiązanie się z tego poważnego zobowiązania.



KS. MACIEJ BAŁA

## ZŁOTA REGUŁA JAKO MIEJSCE SPOTKANIA FILOZOFII I TEOLOGII WEDŁUG PAULA RICOEURA

### Wstęp

Polskiemu czytelnikowi nie trzeba przedstawiać sylwetki francuskiego filozofa Paula Ricoeura. Jego liczne prace z dziedziny hermeneutyki i symboliki zła są dość dobrze znane, i to nie tylko wąskiemu kręgowi specjalistów. Ale z pewnością publikacje dotyczące relacji między filozofią a religią albo samej religii nie są tak szeroko dostępne<sup>1</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje zbiór artykułów poświęconych tej problematyce wydanych pod wspólnym tytułem *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*<sup>2</sup>.

W żadnym wypadku nie chodzi tutaj o uprawianie filozofii chrześcijańskiej, albowiem wobec tego pojęcia sam Ricoeur podnosił wiele zastrzeżeń, ani o propagowanie jakiejś kryptoteologii pod płaszczykiem refleksji filozoficznej. Chodzi raczej o znalezienie „przestrzeni krzyżujących się”, gdzie filozofia i teologia podejmują ten sam problem, ale pod warunkiem, że każda z tych dyscyplin zachowa swoją autonomię. Częste nieporozumienia w interpretacji myśli Ricoeura w tej kwestii płyną z faktu, że on sam wypowiada się raz jako teolog, innym razem jako filozof.

Ricoeur jednak w swojej metodologii bardzo jasno wytycza granice między filozofią a teologią<sup>3</sup>. Niedopuszczalne jest pomieszanie tych

---

<sup>1</sup> Ostatnia jego publikacja na ten temat to zbiór refleksji nad *Biblią*: P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris 1999.

<sup>2</sup> Paris 1994.

<sup>3</sup> Dostrzegł to m.in. D. Janicaud krytykujący J. L. Mariona i E. Lévinasa za kryptoteologię; przeciwstawia im P. Ricoeura, który takiego pomieszania

dwóch refleksji w dążeniu do jakiejś fałszywej syntezy. I takiej syntezy w jego dziełach nigdzie nie ma. W jednej ze swoich fundamentalnych książek, jaką jest niewątpliwie praca *Soi même comme autre*, stwierdza, iż filozofia musi pozostać dyscypliną całkowicie autonomiczną. W sposób bardzo świadomy pragnie, używając klasycznego sformułowania fenomenologicznego, „wziąć w nawias” swoje osobiste przywiązanie do wiary biblijnej<sup>4</sup>. Charakteryzując relację między filozofią a teologią, kładzie również nacisk na problem autorytetu danych religijnych, który nie może odgrywać żadnej roli w pracy filozofa, w przeciwieństwie do teologii, dla której autorytet *nie jest tylko jakimś socjalnym dodatkiem, jest aspektem najbardziej fundamentalnym dla Objawienia. (...) Autorytet jest fenomenem fundamentalnym życia religijnego*<sup>5</sup>.

Mimo to Ricoeur szuka takich doświadczeń w życiu człowieka, w których refleksja filozoficzna i spojrzenie teologiczne mogą się nawzajem uzupełniać. Do „granic filozofii”, gdzie może dokonać się spotkanie z religią, prowadzi Ricoeura z pewnością pytanie o fenomen zła, choć nigdy nie można zredukować religii do prostej zasady wyjaśniającej jego obecność w świecie.

Według Oliviera Mongina związek filozofii z refleksją teologiczną w myśli francuskiego filozofa jest potrójny<sup>6</sup>. Po pierwsze dotyczy wspólnej refleksji nad etyką i moralnością. Miejszem spotkania staje się interpretacja złotej reguły: „nie czyn drugiemu tego, co tobie nie mile”. Drugi związek koncentruje się wokół relacji, jaka może zaistnieć między sferą *sacrum* a podmiotem, gdzie ten ostatni jest ograniczany przez świętość, aby nie stać się centrum wszystkiego. Trzecia płaszczyzna spotkania dokonuje się w ramach poetyki, w której chrześcijaństwo staje się wielkim kodem interpretacyjnym. Człowiek odnajduje siebie w świecie symboli religijnych, których sam nie jest źródłem.

W niniejszym artykule ograniczymy się wyłącznie do pierwszego pola spotkania, związanego z etyką i moralnością. Trzeba jednak rozpocząć od krótkiej prezentacji struktury etycznej i moralnej człowieka, bo właśnie w nią wpisana jest złota reguła oraz jej późniejsza reinterpretacja z punktu widzenia teologii.

---

uniknął. Zob. D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1990, s. 13.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris 1990, s. 36.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, 1964, s. 180.

<sup>6</sup> Por. O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris 1988, s. 227-232.

## 1. Struktura etyczna i moralna osoby ludzkiej

Pierwszą rzeczą, która może zdziwić u tego filozofa, to bardzo precyzyjne odróżnienie etyki i moralności, mimo że, jak sam wyznaje, ani etymologia, ani historia stosowania tych pojęć nie narzuca w sposób konieczny takiego rozróżnienia<sup>7</sup>.

Etyka jego zdaniem akcentuje to, co jest związane z dążeniem do życia przeżywanego pod znakiem czynów uznawanych za dobre. Mamy więc tutaj do czynienia z porządkiem celowym, teleologicznym, którego głównym przedstawicielem był Arystoteles. Natomiast pojęcie moralności Ricoeur rezerwuje dla aspektu obowiązku, wyznaczonego przez normy, zobowiązania i nakazy<sup>8</sup>. Z tej też racji moralność, ze swoim żądaniem powszechności i elementem przymusu, należy do porządku deonologicznego, który kojarzy się z osobą I. Kanta.

Nie chodzi o to, aby opowiedzieć się za którąś z tych tradycji. Ricoeur uznaje konieczność przyjęcia obu, a wzajemne ich relacje definiuje za pomocą trzech tez: po pierwsze trzeba uznać prymat etyki nad moralnością, po drugie istnieje konieczność przepuszczenia dążenia etycznego przez sito normy, po trzecie należy zaakceptować prawomocność uciekania się normy do dążenia etycznego w wypadku, gdy norma prowadzi do konfliktu, w którym jedynym wyjściem jest mądrość praktyczna.

Z powyższych sformułowań wynika, że dla Ricoeura trzy pojęcia odgrywają podstawową rolę: dążenie etyczne, norma moralna i mądrość praktyczna. Jak należy je rozumieć?

Dążenie etyczne Ricoeur definiuje jako dążenie do życia dobrego, z innymi i dla innych, w instytucjach służących dobrej sprawie<sup>9</sup>. Dążenie do życia dobrego, paradoksalnie, zaczyna się od siebie samego i łączy się z pojęciem szacunku wobec siebie. Godne szacunku w człowieku są przede wszystkim dwie rzeczy: zdolność dokonywania i uzasadniania wyboru oraz zdolność do wprowadzania zmian w bieg zdarzeń, czyli zdolność do inicjatywy. W tym znaczeniu szacunek wobec samego siebie jest refleksyjnym momentem działania. Cienimy siebie jako autorów poszczególnych działań. Dopiero potem w dążeniu etycznym pojawia się struktura troski o innych, czyli życia z innymi i dla innych. Dzięki niej odkrywamy dialogiczny wymiar zawarty w dążeniu do życia dobrego: *nie można mieć*

---

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, w: *Zawierzyć człowiekowi: księdzu Józefowi Tischnerowi w sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 37.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 200.

<sup>9</sup> Tamże, s. 202.

*szacunku do siebie, nie troszcząc się o innych, jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego*<sup>10</sup>.

Ricoeur mocno broni się przed zarzutem pochwały jakiegoś egocentryzmu, troska „o siebie” nie oznacza postawienia w centrum swego „ja”. Mówienie o szacunku do siebie bez odniesienia do drugiej osoby jest pomyłką. Drugi człowiek jest również istotą zdolną do inicjatywy, do wyboru, do umotywowanego działania, jest kimś, kto podobnie jak ja może uważać się za działającego autora. Gdyby tak nie było, trzeba byłoby zanegować wszelkie prawa wzajemności, choć nie oznacza to, że zniknie wszelka nierówność w relacjach między osobami, jak np. nierówność między uczniem a mistrzem. Ta ostatnia może być skorygowana przez uznanie w sposób wolny wyższości mistrza nad uczniem. Nierówność pojawia się również w sytuacji cierpienia i nieszczęścia, a w tym wypadku wzajemność powinna być przywrócona przez współczucie. Przykładem idealnej relacji, gdzie od samego początku istnieje równość, jest relacja przyjaźni, opisywana zwłaszcza przez Arystotelesa w jego VIII i IX księdze *Etyki Nikomachejskiej*.

Dla francuskiego myśliciela szczególna wartość przyjaźni polega na tym, że sama z siebie związana jest z dążeniem do życia dobrego, a poza tym akcentuje wspomnianą już wyżej wzajemność. Powiązana z nią jest też idea sprawiedliwości, która z kolei odgrywa centralną rolę w trzecim członie struktury etycznej - w życiu w sprawiedliwych instytucjach. Przyjaźń nie może być tylko i wyłącznie sprawiedliwością, w takim znaczeniu, że „daję” mojemu przyjacielowi tyle, ile od niego otrzymałem, ale właśnie dzięki przyjaźni odkrywam wspólnotę życia, gdzie przyjaciel dopełnia moje braki, a takie doświadczenie może być już bliskie pojęciu sprawiedliwej instytucji<sup>11</sup>.

Życie ludzkie, jako dążenie do dobra, nie ogranicza się wyłącznie do relacji międzyosobowych, obejmuje także życie w instytucjach, a treścią takiego życia powinna być równość, choć innego rodzaju niż ta w doświadczeniu przyjaźni. Instytucję definiuje Ricoeur jako *wszystkie struktury współżycia historycznej wspólnoty - naród, region itd. - nie dające się sprowadzić do relacji między osobami, a jednak związane z tymi relacjami w wyraźny sposób, na którego wyjaśnienie pozwoli pojęcie dystrybucji*<sup>12</sup>. Instytucje opierają się na korzyściach i ciężarach, dlatego właśnie charakter dystrybutywny wspólnoty rodzi problem sprawiedliwości.

---

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, art. cyt., s. 38.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 223.

<sup>12</sup> Tamże, s. 227.

Poprzez proces dystrybucji dążenie etyczne rozciąga się na wszystkich bez wyjątku, nawet na te osoby, które w związkach międzyosobowych traktowane są jako osoby trzecie. W ten sposób pojawia się nowa kategoria, kategoria „każdego”.

Ricoeur wyjaśnia, dlaczego ideę sprawiedliwości zalicza do porządku etycznego, a nie moralnego. Jego zdaniem człowiek w codziennym doświadczeniu ma większe poczucie niesprawiedliwości niż sprawiedliwości, co wyraża się najczęściej spontanicznym okrzykiem: „to jest niesprawiedliwe!”. Jest rzeczą nieuniknioną, aby owa idea sprawiedliwości została sformalizowana i wyrażona w formie nakazu i obowiązku, ale warto ciągle pamiętać, że sprawiedliwość jest najpierw cnotą na drodze dobrego życia, a odkrycie panującej niesprawiedliwości góruje nad argumentami prawników i polityków<sup>13</sup>.

Drugie skrzydło Ricoeurowskiej koncepcji człowieka dotyczy sfery moralności. Oznacza to, jak już wspomnieliśmy, że dążenie etyczne musi zostać poddane próbie normy. Francuski filozof pragnie wykazać, że trzem elementom dążenia etycznego (pragnienie dobrego życia, z innymi i dla innych, w instytucjach sprawiedliwych) odpowiadają podobne składniki w moralności. I tak pragnieniu dobrego życia w moralności odpowiada żądanie powszechności. Ujęcie dążenia w normę oznacza dążenie do rozumności, a jej przejawem jest właśnie powszechność. Formalizm, który tutaj się ujawnia, oznacza, iż *zasada winna być możliwa do upowszechnienia, przekonująca, i do przyjęcia przez każdego człowieka, w każdej okoliczności, bez względu na konsekwencje*<sup>14</sup>. Postawa taka, charakterystyczna dla ujęcia Kanta, rzeczywiście wyklucza pragnienia przyjemności i szczęścia nie dlatego, że są złe, ale dlatego że nie odpowiadają wymaganiom kryterium upowszechnienia. Ma to na celu oczyszczenie podmiotu, które prowadzi go do idei autonomii, to znaczy to samoprawodawstwa. Jest właściwą odpowiedzią - w porządku obowiązku - na dążenie do dobrego życia. Ricoeur definiuje całe doświadczenie moralne właśnie poprzez *auto-nomię, to znaczy syntetyczne złączenie między Sobą (auto-) a regułą (-nomia)*<sup>15</sup>. Wyrazem takiego rozumienia moralności jest imperatyw kategoryczny Kanta w pierwszym jego sformułowaniu: „postępuj jedynie według takiej zasady, co do której mógłbyś zarazem chcieć, aby stała się ona powszechnym prawem”. Każdy, kto się podporządkowuje temu imperatywowi jest autorem prawa, któremu jest posłuszny.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, art. cyt., s. 40.

<sup>14</sup> Tamże, s. 41.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 60.

Francuski filozof zgadza się z Kantem, że powyższe sformułowanie imperatywu kategorycznego należy uzupełnić drugim, które zrównoważy niebezpieczeństwo formalizmu. Brzmi ono: „postępuj zawsze tak, abyś człowieczeństwa w twojej osobie, jak i w osobie każdego innego człowieka, używał nie tylko jako środka, lecz zawsze również jako celu samego w sobie”. W świetle tej normy jasno widać, że ostatecznie przejście od etyki do moralności wiąże się z obawą przemocy<sup>16</sup>. Jest ona wpisana w samą strukturę relacji, jakie zachodzą między ludźmi. Niestety najczęstszym stosunkiem człowieka do człowieka jest właśnie wyzysk, który ujawnia, iż relacje nasze są asymetryczne - nie mamy do dyspozycji równych sił. Pojawiają się nadużycia władzy wykonywanej przez jedną wolę nad inną, sięgającej aż po tortury, zbrodnię, kradzież czy przymus fizyczny. W tym właśnie znaczeniu moralność, ze swoimi nakazami i zakazami, jest troską o drugiego człowieka wobec realnej przemocy czy samych gróźb przemocy.

W tym miejscu Ricoeur wprowadza interesujące nas pojęcie „złotej reguły”, która wyraża dokładnie to samo, co drugie sformułowanie imperatywu kategorycznego przez Kanta. Złota reguła sama w sobie nie jest jeszcze doskonała formalnie, ponieważ sformułowanie „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” odwołuje się do jakiejś emocji, preferencji czy chcenia<sup>17</sup>. Posiada więc jedynie charakter przejściowy w całym procesie uniwersalizacji i formalizacji norm moralnych.

Konieczne jest też ukazanie przekształcenia idei sprawiedliwości, gdy przechodzi ona z płaszczyzny etycznej na płaszczyznę moralną. Ricoeur uważa, że najlepszą formalizacją sprawiedliwości jest koncepcja zaproponowana przez Rawlsa w jego *Teorii sprawiedliwości*. Kluczowym pojęciem staje się bezstronność, która opisuje początkową sytuację każdej umowy. Wylaniają się z niej dwie zasady: pierwsza gwarantująca równe wolności obywatelskie (wolność słowa, przekonań itd.) oraz druga, odnosząca się do nieprzezwycięzalnych warunków nierówności (pewne nierówności powinny być uznane za bardziej godne zaakceptowania niż zasada egalitarnego podziału). Problem stanowi najczęściej druga zasada. Według Ricoeura „najsprawiedliwszym niesprawiedliwym” podziałem (bo nie da się go nigdy uniknąć) byłby taki, w którym powiększenie korzyści uprzywilejowanych jest automatycznie rekompensowane przez zmniejszenie niekorzyści tych, którzy otrzymali mniej<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 256.

<sup>17</sup> M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Kraków 1998, s. 163.

<sup>18</sup> Zob. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 272-273.



Trzecim składnikiem struktury etycznej i moralnej jest mądrość praktyczna, a potrzeba jej uwidacznia się w sytuacjach konfliktowych, gdzie moralność obowiązku jest bezradna i musi odwołać się do podstawowego dążenia etycznego w celu rozwiązania zaistniałej sytuacji. Problem ten ujawnił się już w starożytnej Grecji, np. konflikt opisany w *Antygonie* Sofoklesa. Konflikt pewnych wartości, ścieranie się różnych postaw rodzi tragizm działania na tle konfliktu obowiązku. Aby stawić czoła takim sytuacjom potrzebna jest mądrość praktyczna związana z oceną danej sytuacji, dla której osobiste przekonanie jest w większym stopniu decydujące niż sama sformalizowana zasada. Omawiana tutaj mądrość nie jest jakąś trzecią wyższą zasadą w stosunku do etyki i moralności. Sąd moralny rozwija jedynie swoistą dialektykę, w której przekonanie jest jedynym sposobem wyjścia z zaistniałej konfliktowej sytuacji. Nie jest to w żadnej mierze deprecjonowanie moralności z całym jej formalizmem.

Dla ilustracji warto przytoczyć przykład wspomniany przez samego Ricoeura<sup>19</sup>. Chodzi o sytuację lekarza, który wykonując swój zawód zostaje poproszony o konsultację w celu zamknięcia kogoś w szpitalu psychiatrycznym lub o asystowanie przy wykonywaniu wyroku śmierci. W takiej sytuacji lekarz nie jest w stanie wykonywać swojego zawodu, realizować swego powołania niesienia pomocy i leczenia człowieka. Lekarz ma dwie drogi wyboru, albo pozostanie bezwzględnie wierny zasadom wyrażonym w przysiędze Hipokratesa, albo zostanie wyłączony ze środowiska np. więziennego, gdzie pracuje, godząc się na najmniejszą liczbę wyjątków od wspomnianej reguły. Ale co jest ważne dla Ricoeura - nie ma zasady, reguły, do której można by się tutaj odwołać. Pozostaje jedynie odwołanie się do *mądrości praktycznej, bliskiej tej, którą Arystoteles określał słowem phronesis (w polskim przekładzie oddanym jako „rozsądek”, „mądrość praktyczna”)*, a o której »Etyka Nikomachejska« mówi, że jest ona w porządku praktycznym tym, czym jest poszczególne wyrażenie w porządku teoretycznym<sup>20</sup>.

Tak w dużym skrócie kształtuje się struktura etyczna i moralna osoby ludzkiej, nazywana przez francuskiego filozofa „małą etyką”. Rozważania te prowadzą do nadania nowego wymiaru całej refleksji nad byciem sobą (Ricoeur używa tutaj dość trudno przetłumaczonego na język polski wyrażenia francuskiego *le soi*). Człowiek jawi się bowiem jako ktoś odpowiedzialny, tzn. jako ten, któremu można przypisać działanie. Jest one przypisane *jaźni, jako tej, która jest zdolna do przejścia całej drogi etycz-*

<sup>19</sup> Zob. P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, art. cyt., s. 47.

<sup>20</sup> Tamże.

*no-moralnych determinantów działania, drogi w czasie, na której szacunek wobec siebie staje się przekonaniem*<sup>21</sup>.

## 2. Złota reguła w systemie moralności

Po przedstawieniu w zarysie całej struktury etycznej i moralnej osoby ludzkiej w myśli Ricoeura powróćmy do złotej reguły i jej miejsca w „małej etyce”.

Autor *Soi même come un autre* podaje dwa możliwe jej sformułowania: negatywne, pochodzące z Talmudu, „nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe” i pozytywne, zaczerpnięte bezpośrednio z Ewangelii, *jeśli chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie* (Łk 6, 31) lub *wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i prorocy* (Mt 7, 12). W interpretacji filozoficznej złota reguła jawi się jako przejście od zatroskania o drugiego człowieka do imperatywu kategorycznego.

Ricoeur podkreśla, że to, co jest najistotniejsze w tym sformułowaniu, to fakt, iż wzajemność wypływa z dostrzeżenia pierwotnej asymetrii istniejącej między podmiotem działania a tym, który je przyjmuje. Ta dysharmonia jest widoczna nawet w strukturze gramatycznej, w zależności czy użyjemy formy czynnej czy biernej. Przejście od zatroskania w kierunku normy prawa jest ściśle powiązane z tą podstawową asymetrią istniejącą między podmiotami. Zasada wzajemności „odrywa się” się od zatroskania o drugiego i przyjmuje formę zakazu: nie zabijaj. Relacja między złotą regułą a powyższą zasadą zaciera się<sup>22</sup>.

Zdolność do przemocy zakłada posiadanie władzy, którą można użyć w stosunku do woli kogoś innego. Trudno byłoby sobie wyobrazić sytuację, w której podmiot działający w stosunku do drugiego takiej możliwości by nie miał. Jest ona wpisana w samą strukturę działania ludzkiego. Ricoeur odróżnia trzy poziomy władzy rozumianej jako możliwości tkwiącej w człowieku. Istnieje przede wszystkim „władza nad”, jako możliwość podporządkowania sobie innego podmiotu, druga forma władzy to „władza czynienia” interpretowana jako zdolność do działania tkwiąca w podmiocie. Trzecia forma władzy to zdolność człowieka jako członka pewnej społeczności, do bycia we wspólnocie, czyli „władza razem”. Pierwotna forma „władzy nad” jest właśnie miejscem, gdzie pojawia się możliwość przemocy, poczynając od form słabych, przechodzących do

<sup>21</sup> Zob. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 340.

<sup>22</sup> Tamże, s. 256.

tortur fizycznych i psychicznych zadawanych drugiemu. Najbardziej destrukcyjną formą przemocy nie jest wcale odebranie człowiekowi zdolności działania jego „władzy czynienia”, lecz zniszczenie w nim szacunku do samego siebie. Zło osiąga tutaj swoje apogeum<sup>23</sup>. Inną formą przemocy, którą należy zaliczyć do skrajnych, podobnie jak wspomniane wyżej upokorzenie człowieka, jest zdrada, czyli zniszczenie zaufania, przyjaźni. Najpierw musi zaistnieć głęboka więź między dwoma podmiotami, która niszczone jest czasami nawet prostym aktem, na pozór nie posiadającym takiej siły jak tortury fizyczne, a którym może być nawet wypowiedziane słowo np. w momencie wyjawienia powierzonej w sekrecie tajemnicy. Zdrada jest złem dosięgającym samej głębi ludzkiego bytu.

Dlaczego Ricoeur przywołuje te „figury zła” interpretując złotą regułę? Wszystkie zakazy, które wypływają bezpośrednio z tej reguły, mają właśnie stawić czoła konkretnym przejawom zła, stąd znane np. z Dekalogu sformułowania zakazów moralnych: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij. Przykazania muszą posługiwać się formą zakazu właśnie z powodu realności, a nierzadko i gwałtowności zła, któremu się przeciwstawiają. Forma negatywna przykazań jest właściwie nieusuwalna, ale nigdy nie należy zapominać, że „duszą ukrytą” tych zakazów jest szacunek dla drugiego<sup>24</sup>.

Kant krytykował złotą regułę głównie za to, że nie jest ona doskonała w „sformalizowaniu” regul moralnych. Nie precyzuje bowiem dokładnie tego, *co* konkretnie drugi *chciałby*, aby mu uczyniono. Jedynie idea „człowieczeństwa” może określić to, co złota reguła zaniedbuje. Odnajdujemy to właśnie pojęcie w drugim sformułowaniu imperatywu kategorycznego, wyżej już zacytowanego („postępuj zawsze tak, abyś *człowieczeństwa* w twojej osobie, jak i w osobie każdego innego człowieka używał nie tylko jako środka, lecz zawsze również jako celu samego w sobie”). Złota reguła nie daje żadnej możliwości odróżnienia niewłaściwych pragnień istniejących w człowieku od jego dobrej woli.

Ricoeur ze swej strony pragnie dokonać małej korekty w krytyce Kanta. Dla francuskiego filozofa złota reguła, najwyższy przejaw moralności, jest nie tyle wynikiem dowodzenia przeprowadzonego przez nasz rozum, co bardziej zadaniem do przemyślenia i ewentualnie do dokonania jej formalizacji<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 257.

<sup>24</sup> Tamże, s. 258.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 273.

Polemizując z Kantem uważa, iż jego próba uniwersalizacji zasady w postaci imperatywu kategorycznego (I wersja) może okazać się zbyt abstrakcyjna, zwłaszcza w momencie, gdy chodzi o ideę ludzkości. Nie można postrzegać wielości ludzi (ludzkość), bez akceptacji osób w ich jednostkowości. Doświadczenie wielości (*pluralité*) jest tym obszarem, gdzie początkowa asymetria między tym, który działa, a tym, który przyjmuje to działanie w momencie, gdy przemienia się ono w akt przemocy, odwołuje się do złotej reguły jako zasady wzajemności. Pojawia się więc całkowicie nowy aspekt, jakim jest powiązanie normy moralnej z istnieniem drugiego, indywidualnego człowieka, złota reguła jest właśnie w tym celu niezbędna<sup>26</sup>. Ricoeur sprowadza ją do roli pola dyskusyjnego między dwoma sformułowaniami imperatywu kategorycznego proponowanymi przez Kanta.

Pojawienie się jej jest niezbędne, aby dokonać pełnej formalizacji zasad moralnych. Pojęcie człowieczeństwa, do którego odwołuje się Kant, zostaje jakby nałożone na różnorodność działających podmiotów. Złota reguła i obowiązek respektowania innych osób mają nie tylko ten sam teren działania, ale posiadają też ten sam cel: ustanowić wzajemność tam, gdzie panuje jej brak<sup>27</sup>. Ale jak zaznacza Ricoeur, złota reguła pragnie podkreślić w sposób mocniejszy wielość oraz odmienność osób, które nie powinny być zatarte przez scalającą ideę człowieczeństwa.

### 3. Złota reguła w perspektywie teologicznej

Teologia zdaniem Ricoera stawia zupełnie inny problem niż myśl Kanta. Religia nie może być traktowana jako źródło normatywności dla rozważań moralnych, lecz można ją jedynie interpretować w perspektywie pewnych konsekwencji. Religia nie wnosi nic w kwestii fundamentów norm moralnych, które winny odwoływać się wyłącznie do refleksji rozumowej, a precyzyjniej do zasady autonomii czyli autoderminacji wolności człowieka. Nie znajdziemy w religii żadnych podstaw do uzasadnienia moralności, jej normatywności. Religia *mówi jedynie o warunkach, pod którymi mogą mieć nadzieję na zrealizowanie kryterium dobrej woli*<sup>28</sup>. Pewne początki takiej roli zarezerwowanej dla religii można znaleźć już w samych poglądach Kanta, gdy mówi o nadziei, ale czyni to jeszcze w sposób bardzo enigmatyczny.

---

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 263-264.

<sup>27</sup> Tamże, s. 262.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 276.

Według Ricoeura to, co jest istotne dla religii, to umiejscowienie całego doświadczenia właściwego człowiekowi, włączając w to oczywiście doświadczenie moralne w *perspektywie ekonomii daru*. Użycie każdego z tych słów francuski filozof dokładnie uzasadnia. Perspektywa - nie chodzi tutaj o fundament, podstawę, lecz jedynie o wskazanie sensu, czyli jednocześnie znaczenia i kierunku. Gdy mowa jest o darze, chodzi o podkreślenie początkowego obdarowania całego stworzenia, które wyszło z rąk Stwórcy. Nie wolno ograniczać pojęcia daru do człowieka i jego moralności. Ostatni zaś termin wyjaśnia następująco: *ekonomia oznacza, iż dar wyraża się w kompleksie symbolicznym o wiele szerszym niż ten, który dotyczy tylko i wyłącznie wyznania i odpuszczenia grzechów*<sup>29</sup>.

Z ekonomią daru związany jest bezpośrednio predykat „dobry”, wynikający z faktu bycia stworzonym, co najlepiej oddaje Pismo Święte: *a Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre* (Rdz 1, 31). Pojęcie dobroci w perspektywie ekonomii daru jest więc wcześniejsze niż użycie go w moralności. Mamy tu do czynienia z doświadczeniem ponadmoralnym (*supra-moral*). Pierwsze użycie predykatu „dobry” jest więc nawet ponadetyczne. Również samo pojęcie prawa danego człowiekowi przez Boga, jeśli ma być dobrze rozumiane, powinno być rozważane w perspektywie ekonomii daru, a dokładniej mówiąc w perspektywie nadobfitości tego daru w stosunku do zdolności naszego przyjęcia<sup>30</sup>.

Gdzie pojawia się w takim rozumieniu religijności interpretacja złotej reguły i co ona może wnieść do jej wcześniejszego rozumienia w strukturze „małej etyki”? Zdaniem Ricoeura ważny jest kontekst, w którym Jezus przytacza powyższą zasadę. Odbyna się to w czasie Kazania na Górze, a dokładniej, gdy wspomina o trudnym wymaganium miłości nieprzyjaciół. Trzeba od razu zaznaczyć, że właśnie to ostatnie przykazanie miłości naszych wrogów jest najpełniejszym wyrazem ekonomii daru, a nie sama złota reguła. Kazanie na Górze nie jest jedynym miejscem, w którym możemy odkryć logikę nadobfitości daru. Ricoeur zwraca uwagę zwłaszcza na przypowieści Jezusa o wroście Królestwa Bożego, w nich również daje się odkryć wspomniana logika, np. z małego ziarna rzuconego w ziemię wyrasta wspaniałe drzewo<sup>31</sup>.

Dar domaga się odpowiedzi: przyjęcia lub odrzucenia. W tym znaczeniu „przykazanie nowe” objawia logikę nadobfitości daru, która przeciwstawia się logice sprawiedliwości rządzącej naszą moralnością na co

---

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, art. cyt., s. 60

<sup>31</sup> Por. P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 277.

dzień. Nie należy ich jednak sobie przeciwstawiać. Do logiki nadobfitości daru trzeba dołączyć ponadetyczną zasadę miłości, z której ona po prostu wynika. Miłość nie jest w stanie zastąpić sprawiedliwości, a tym bardziej zwolnić ze sprawiedliwości. Miłość żąda nawet więcej: *żąda od sprawiedliwości, by była wciąż bardziej uniwersalna i bardziej indywidualna*<sup>32</sup>.

Pytanie, które stawia sobie Ricoeur, dotyczy opozycji, jaką daje się zauważyć między logiką nadobfitości, która wypływa bezpośrednio z ekonomii daru a logiką sprawiedliwości, której końcowym wyrazem może być właśnie złota reguła. Czy ta ostanina jest całkowicie przekreślona przez przykazanie miłości nieprzyjaciół? Czy można pogodzić logikę „zab za zęb” czy zasadę „ja tobie coś dam pod warunkiem, że tyle samo otrzymam w zamian” z wezwaniem, aby kochać bezwarunkowo nawet tych, którzy wyrządzają nam krzywdę? Czy trzeba przekreślić złotą regułę, jeśli do końca chce się iść śladami Jezusa?

Ricoeur twierdzi, że takiej konieczności wcale nie ma, ale pod warunkiem, że w przykazaniu miłości nieprzyjaciół widzi się małą korektę w porządku ponadmoralnym, a nie prosty substytut złotej reguły<sup>33</sup>. Przykazanie miłości staje się zasadą interpretacji złotej reguły przekształcając ją w kierunku przyjęcia drugiej osoby. Oznacza to odejście od zasady „daję, *aby mi dano*” w kierunku „*ponieważ zostałeś obdarowany, obdaruj teraz ze swej strony*”. Wkraczamy w ten sposób w ekonomię daru i nadobfitości.

Nie tylko przykazanie miłości może wnieść nowe światło w interpretację złotej reguły, ta ostanina potrzebna jest również do właściwego zinterpretowania obowiązku kochania tych, którzy nas nienawidzą. Przykazanie tej trudnej miłości oderwane od złotej reguły przynależy w sposób oczywisty do porządku ponadetycznego, jak cała ekonomia daru, ale w żadnym wypadku nie jest immoralne czy amoralne. Aby tak się nie stało, musi być zasadą interpretacji złotej reguły i samo będzie przez nią reinterpretowane<sup>34</sup>. Dosłowne przyjęcie wymagań Jezusa związanych z przykazaniem miłości nieprzyjaciół, takich jak „daj każdemu to, o co cię prosi” czy zasady „jeśli kto cię uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi” prowadziłyby do groźnych konsekwencji społecznych. Nie można zanegować podstawowych wymogów sprawiedliwości, którymi rządzą się relacje międzyludzkie. Dlatego właśnie przykazanie miłości nieprzyjaciół może potrzebować światła złotej reguły. Niemożliwe więc jest wyelimi-

---

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, art. cyt., s. 60

<sup>33</sup> Por. P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 278.

<sup>34</sup> Tamże, s.279.

nowanie złotej reguły ani też zastąpienie jej przez przykazanie miłości nieprzyjaciół.

Przy tej okazji Ricoeur wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem etyki chrześcijańskiej lub, według bardziej poprawnego określenia, etyki w perspektywie religijnej. Polega ona na nieustannym napięciu pomiędzy jednostronną miłością (przykazanie miłości nieprzyjaciół) a dwustronną zasadą sprawiedliwości, przy wzajemnej interpretacji jednej sfery przez drugą<sup>35</sup>. Przy tym wzajemnym „interpretowaniu się” nie oznacza to, że nie mamy do czynienia z refleksją racjonalną i nasz umysł może po prostu odpocząć. Zasady te domagają się zastosowania w życiu praktycznym, nawet w jakieś mierze odbicia w prawie cywilnym.

Złota reguła znajduje się w samym sercu konfliktu, który ma miejsce w każdym człowieku: między własnymi, często egoistycznymi pragnieniami, a wezwaniem do ofiary z samego siebie. Jest więc z jednej strony artikulacją ekonomii daru, a z drugiej strony jest wyrazem legislacyjnej aktywności wolności człowieka w momencie, gdy dar wywołuje zobowiązanie do poszanowania drugiego człowieka i samego siebie. Właściwie w samej regule można dostrzec już wymiar, który w pełni jest dopiero zarysowany w logice nadobfitości daru, a który polega na zdolności postawienia się na miejscu swojego bliźniego<sup>36</sup>. Potrafię wejść w jego sytuację bez opuszczania swojego własnego miejsca. Stąd logika nadobfitości jest ukryta w złotej regule, ale potrzebuje interpretacji ze strony przykazania miłości nieprzyjaciół, aby stało się to w pełni widoczne i zrozumiałe.

## Zakończenie

Na zakończenie warto postawić zasadnicze pytanie: czy możliwość interpretowania złotej reguły w perspektywie filozoficznej i teologicznej wnosi coś nowego do relacji, która zachodzi między teologią a filozofią. Jak pamiętamy Ricoeur bardzo dba o przestrzeganie odrębności metodologicznej tych dwóch typów refleksji ludzkiej. Z tej też racji podkreślał zawsze, że filozofia jako taka winna być zawsze agnostyczna, czyli nie podejmująca kwestii istnienia Boga. Czy możliwość „podwójnej” interpretacji złotej reguły nie przeczy tej zasadzie? Wydaje się, że francuski filozof pragnie podkreślić możliwość istnienia różnych typów refleksji,

---

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Ch. Theoblad, *La règle d'or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique*, w: *Paul Ricoeur. L'hérméneutique à l'école de la phénoménologie*, red. J. Greisch, Paris 1995, s. 154.

które mogą wzajemnie się ubogacać w samym podmiocie. Należy mówić, wręcz wskazywać na wdzięczność, która powinna pojawiać się w człowieku z racji istnienia w nim samym pluralizmu przekonań i domagać się poszanowania go ze strony innych ludzi.

W postawie Ricoeura, która wynika z przedstawionej możliwości podwójnej interpretacji złotej reguły, odnajdujemy pewne podobieństwo z propozycją, która pojawia się w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II, podejmującej interesujące nas tu zagadnienie relacji filozofii i teologii. Ojciec św. odwołał się w niej do bardzo kontrowersyjnego pojęcia, jakim jest niewątpliwie pojęcie filozofii chrześcijańskiej. O możliwości jej istnienia niejednokrotnie powątpiewano<sup>37</sup>. Jeżeli filozofia ma pozostać dyscypliną autonomiczną, niemożliwe jest, aby filozof w swoim procesie uzasadniania też posługiwał się racjami pochodzącymi z Objawienia. Wspominana encyklika wcale nie domaga się przekreślenia właściwej roli filozofii, czyniąc ją całkowicie uzależnioną od teologii. Jan Paweł II, pisząc o filozofii chrześcijańskiej w aspekcie obiektywnym, wyznacza jej rolę nie tyle uzasadniającą, co naprowadzającą<sup>38</sup>. Wiara może wskazać na konkretne zagadnienia i problemy, którymi rozum, posługując się wyłącznie swoimi siłami, może się zająć. Objawienie jest w stanie ubogacić nasze poznanie filozoficzne wytyczając mu nowe obszary zainteresowań. Rezygnacja z tej „ukierunkowującej” roli wiary byłaby wielką stratą dla człowieka i dla samej filozofii. Ojciec Święty proponuje więc rozumienie filozofii chrześcijańskiej nie jako konieczność posługiwania się Objawieniem, jako argumentem uzasadniającym w refleksji filozoficznej, lecz jedynie jako cennym światłem wytyczającym nowe możliwości i zadania dla działania ludzkiego rozumu<sup>39</sup>. W tej właśnie perspektywie można rozumieć twór-

---

<sup>37</sup> Bardzo przejrzysta prezentacja dyskusji wokół tego pojęcia jest zamieszczona np. w monografii E. Morawca, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, s. 190-198.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 76.

<sup>39</sup> Zob. J. A. Kłoczowski, *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki »Fides et ratio«*, w: *Polska filozofia wobec encykliki »Fides et ratio«*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 51-62.



czegoś Paula Ricoeura, mimo jego dystansu do filozofii chrześcijańskiej. Nie miesza ona dwóch możliwych porządków refleksji ludzkiej - teologicznej i filozoficznej. Wskazuje jedynie na obszary, gdzie światło pochodzące z dwóch źródeł może jeszcze lepiej rozświetlić mroki naszej ludzkiej egzystencji.



KS. WIESŁAW SZLACHETKA

## PRZYSZŁOŚĆ ŚWIATA W ŚWIETLE BIBLI<sup>1</sup>

### 1. Aktualne tło zagadnienia

„*Wszechświat skończy się za 10 miliardów lat, wcześniej jeszcze zgaśnie słońce a wraz z nim cała ludzkość*” – tak stwierdza Stephen Hawking, wybitny współczesny fizyk, w książce *Krótką historia czasu*. Stwierdzenie to wysnuwa, podsumowując dość powszechnie przyjmowaną teorię „wielkiego wybuchu” dotyczącą genezy wszechświata<sup>2</sup>. Ta katastroficzna wizja przyszłości świata, odsłaniana przez nauki przyrodnicze, ze względu na swą czasową odległość nie budzi takiego niepokoju jak możliwości samozagłady, którymi dysponuje współczesny człowiek. O tych możliwościach może świadczyć nie tylko potencjał nuklearny, ale też pierwsze, o wymiarze globalnym, negatywne skutki rozwoju cywilizacji, choćby np. dziura ozonowa, efekt cieplarniany itp. niepokojące zjawiska<sup>3</sup>.

*Przyszłość świata kojarzona z jego nieuchronnym końcem pojawia się już – jak zauważa Paula Clifford – od czasu kiedy ludzkość nauczyła się spisywać swoje dzieje*<sup>4</sup>. I tak np. wg obliczeń obecnych w świętych księgach zaratustrianizmu świat powinien skończyć się już przed pięciuset laty<sup>5</sup>. A według świętych pism hinduizmu i buddyizmu świat miałby jesz-

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony z okazji inauguracji roku akademickiego 1999/2000 w Gdańskim Seminarium Duchownym.

<sup>2</sup> S. W. Hawking, *Krótką historia czasu*, Warszawa 1990, s. 54.

<sup>3</sup> Te i inne niepokojące zjawiska naszego wieku dość szeroko referuje Umberto Eco inicjując epistolarną dyskusję z kardynałem Carlo Martinim, zob. U. Eco, C. Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, Kraków 1998, s. 15; na ten temat też. J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Kraków 1999, s. 5 n.

<sup>4</sup> P. Clifford, *Krótką historia końca czasów*, Warszawa 1999, s. 199.

<sup>5</sup> Tamże, s. 27.

cze trwać około 430 tysięcy lat<sup>6</sup>. Natomiast w świetle mitów greckich obecnemu światu grozi powszechny pożar, z którego miałby się wyłonić nowy świat<sup>7</sup>.

Te katastroficzne wizje przyszłości świata dopelniają jeszcze różnego rodzaju przepowiednie takie jak: Wyrocznie Sybilliańskie, prorocтва Nostradamusa i dziesiątki innych im podobnych<sup>8</sup>, łącznie z „rewelacjami” żydowskiego matematyka Elijaha Ripsa opublikowanymi przez dziennikarza Michela Drosnina w książce zatytułowanej „Kod Biblii”<sup>9</sup>.

Zwykle na kanwie tego rodzaju przewidywań rodzą się różnego rodzaju religijne ruchy kosmofinalne, wśród których przed kilku laty najgłośniejszą zaistniała sekta Świątynia Słońca, której członkowie w psychozie rychłego końca świata popełnili zbiorowe samobójstwo<sup>10</sup>.

Różnego rodzaju podniecenie eschatyczne ożywa mocniej szczególnie w atmosferze przełomów historycznych (jak np. upadek Imperium Rzymskiego, eksplozja islamu, totalitaryzmy XX w. itp.)<sup>11</sup>, a także na końcu każdego wieku.

Jak można zauważyć wspomniane prognozy i sytuacje nie wróżą światu zbyt przychylniej przyszłości. Również i w powszechnej naszej świadomości przyszłość świata kojarzy się zwykle z jego końcem.

W związku z tym powstaje pytanie: co mówi Biblia o przyszłości świata? Tego rodzaju pytania nie można nie postawić tej wyjątkowej Księdze, która sama o sobie zaświadcza, że zawiera słowo Boże (Wj 24, 4; J 2, 22 i in.) – to samo słowo, mocą którego zaistniał świat i człowiek (Rdz 1). Zatem, jak w świetle tego słowa wygląda przyszłość świata? Nic trudno zauważyć, że temat naszych dociekań wiąże się z ostatnim artykułem naszego Credo, który brzmi: *I oczekuję... życia wiecznego w przyszłym świecie.*

## 2. Biblijna definicja świata

Lektura Biblii pod kątem przyszłości świata, w umyśle krytycznego czytelnika, budzić może zdziwienie. Głównym powodem tego zdziwienia

<sup>6</sup> P. Lemesurier, *Nostradamus*, Warszawa 1996, s. 25-27.

<sup>7</sup> A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 9n.

<sup>8</sup> Więcej na ten temat zob. P. Clifford, dz. cyt. s. 199-222.

<sup>9</sup> M. Drosnin, *Kod Biblii*, Warszawa 1998, s. 179-206.

<sup>10</sup> P. Clifford, dz. cyt., s. 221.

<sup>11</sup> Zob. J. Kracik, dz. cyt., s. 8.

są spotykane w niej wypowiedzi o ambiwalentnym brzmieniu. Bo oto raz natrafiamy na teksty jak ten z Ps 96, 10-13<sup>12</sup>:

*On /Bóg/ świat tak utwierdził, że się nie zachwieje,  
będzie sprawiedliwie sądził ludy.  
Niech się radują niebiosy i ziemia weseli,  
niech szumi morze i wszystko, co je napelnia.  
Niech się cieszą pola i wszystko, co na nich rośnie,  
niech wszystkie drzewa w lasach wykrzykują z radości  
Przed obliczem Pana, który już się zbliża.  
Który już się zbliża, by osądzić ziemię.*

Innym razem spotykamy teksty takie jak ten w Mk 13, 24-26

*W owe dni, po tym ucisku słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku. Gwiazdy będą spadać z nieba i moce na niebie zostaną wstrząśnięte.*

*Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą*<sup>13</sup>.

Obydwa teksty mówią o przyszłości świata, przy czym jeden zapewnia o jego trwałości, drugi zaś zapowiada jego totalny rozpad. W związku z tym wydaje się, że aby poprawnie zinterpretować biblijne wypowiedzi o przyszłości świata, trzeba wpieryw zwrócić uwagę na biblijną definicję świata, tzn. w jaki sposób jest on w Biblii opisywany.

Na określenie świata Biblia najczęściej używa wyrażenia *niebo i ziemia*<sup>14</sup>, które w jej księgach napisanych po hebrajsku brzmią: *אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ* (np. Rdz 1, 1). Tam też można spotkać sumaryczny synonim tego wyrażenia: *הַכֹּל* = *to wszystko* (np. Jr 10, 16)<sup>15</sup> oraz słowo *תִּבְלָה* na oznaczenie świata ziemskiego w odróżnieniu od świata niebieskiego (np. Jr 51, 15). Te księgi ST, które powstały już w epoce greckiej, a tym samym i w języku tej epoki, wprowadziły pojęcie kosmosu (np. Mdr 11, 17; 2 Mch 7, 9)<sup>16</sup>. Pojęcie *ὁ κόσμος* wypracowane przez Pitagorejczyków na określenie harmonii, porządku i piękna układu liczbowego, przejęte później przez całą filozofię grecką na oznaczenie świata jako harmonijnej

<sup>12</sup> Zob. 1 Krn 16, 30; Ps 93, 1; Jr 51, 15 i in.

<sup>13</sup> Zob. Mt 24, 37 nn.; Łk 21, 25 n.; 2 P 3, 8-14 i in.

<sup>14</sup> C. Lesquivit, P. Grelot, *Świat*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań - Warszawa 1982, s. 953.

<sup>15</sup> Por. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1990, s. 150.

<sup>16</sup> C. Lesquivit, P. Grelot, art. cyt., s. 953.

i uporządkowanej całości w przeciwieństwie do chaosu<sup>17</sup>, a zastosowane w Biblii posiada znaczenie wyłącznie biblijne. Co to znaczy? Otóż w greckiej myśli religijno-filozoficznej kosmos jest miejscem zamieszkania zarówno człowieka jak i bóstw, natomiast w Biblii kosmos, jako miejsce zamieszkania człowieka, jest odrębny od Boga. Zasadę tej odrębności najdobitniej podkreśla prawda, że Bóg jest stwórcą świata.<sup>18</sup>

Chociaż w Biblii spotykamy się często z określeniem, że Bóg mieszka w niebie (np. Ps 103, 19; 115, 3; Mt 6, 9 i in.), to w tym przypadku pojęcie nieba nie oznacza części kosmosu, ale spełnia funkcję obrazu opisującego boską transcendencję<sup>19</sup>. Aby się o tym przekonać, wystarczy zwrócić uwagę na takie teksty jak:

*Któż jest jak nasz Pan Bóg  
co siedzibę ma w górze,  
co w dół spogląda  
na niebo i ziemię (Ps 113, 5-6)*

lub:

*Jego imię jest wzniosłe,  
majestat Jego góruje nad ziemią i niebem (Ps 148,13).*

Autorzy nowotestamentowi przejęli kosmologiczną terminologię ST za pośrednictwem jego greckiego przekładu zwanego LXX<sup>20</sup>. I tak w NT hebrajskie wyrażenie *יְהוָה הוֹרֵם מֵעַל כָּל הַבְּרָאָה* figuruje jako *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* (np. Mt 24, 35); *הַכֶּלֶל* jako *τὰ πάντα* (np. Ef 1, 10); *הַבְּרָאָה* jako *ἡ οἰκουμένη* (np. Mt 24, 14). A słowo *ὁ κόσμος*, które w epoce greckiej weszło do najpóźniejszych ksiąg ST, w NT zagościło już na stałe. Wszystkie te określenia opisują w Biblii świat jako stwórcze dzieło Boże, zatem mają sens teologiczny.

Tak rozumiany świat, zależny w istnieniu od swego Stwórcy (Ps 33, 6-9), jest pełen Jego łaskawości (Ps 33, 5), a wszystkie jego byty z natury swej są dobre i pożyteczne (Rdz 1, 1 nn.; Mdr 1, 14). Taki świat nigdy się nie zachwieje, co bardzo wyraźnie zaznacza Bóg w obietnicy danej Noemu: ... *nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego*

<sup>17</sup> Zob. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 190.

<sup>18</sup> Por. C. Lesquvit, P. Grelot, art. cyt., s. 953.

<sup>19</sup> Zob. A. Baum, *Niebo*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 808 n.

<sup>20</sup> M. D. Coogan, *Septuaginta*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, s. 709.

*jestestwa* (Rdz 9, 15). Dlatego świat odwzajemnia się swemu Stwórcy, głosząc Jego chwałę: *Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza* (Ps 19, 2). Bóg tak ukształtowany przez siebie świat powierzył człowiekowi, którego wcześniej wyposażył w swój obraz i podobieństwo, aby czynił go sobie poddanym (Rdz 1, 28).

Jednakże, według Rdz 3, człowiek przez swoje nieposłuszeństwo okazane Stwórcy, będące typem każdego grzechu<sup>21</sup>, nie tylko sam oddzielił się od Niego, nie tylko ściągnął na siebie cierpienie i śmierć, ale nadto sprawił, że ziemia usłyszała pod swoim adresem przekleństwo i zaczęła rodzić *cierń i oset* (Rdz 3, 17 n.). W ten sposób człowiek wciągnął poddany sobie świat w sferę skutków swojego nieposłuszeństwa okazanego Bogu. Św. Paweł podejmując teologiczną refleksję nad tą tajemnicą wskazuje, że *...przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (Rz 5, 12). Można powiedzieć, że człowiek przez swoje nieposłuszeństwo względem Boga stworzył i n n y świat, świat grzechu i śmierci, który położył się cieniem na świat stworzony przez Boga. Stąd w NT, a zwłaszcza w pismach Pawłowych i Janowych, zarysowuje się pewna d w o i s t o ś ć świata: z jednej strony jest mowa o świecie jako dziele Bożym, z drugiej zaś – pojawia się pojęcie świata jako sfery przeciwnej Bogu<sup>22</sup>. Oblicze tego drugiego, pejoratywnie określanego świata, tworzą ludzie, którzy świadomie buntują się przeciw Bogu i Chrystusowi: *świat... Mnie nienawidzi, bo Ja o nim świadczę, że złe są jego uczynki* (J 7, 7) – wskazuje Jezus (zob. też 3, 19). W owej nienawiści tego świata są także ci, których Jezus wybrał: *Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo was sobie wybrałem ze świata, dlatego was świat nienawidzi* (J 15, 19). W tej wrogości świata ukrywa się szatan jako jego władca: *...nadchodzi bowiem władca tego świata. Nie ma on jednak nic swego we Mnie* (J 14, 30; zob. też 12, 31). Szatan też będzie przekazywał, komu zechce, potęgę i chwałę tego świata, jak sam zaznaczył w dialogu z Jezusem podczas kuszenia na pustyni: *Tobie dam potęgę i wspaniałość tego wszystkiego, bo mnie są poddane i mogę je odstąpić, komu chcę. Jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje* (Łk 4, 6-7).

W związku z tym nasuwa się pytanie: jaka jest wzajemna relacja świata, który stworzył człowiek przez grzech, poddając go szatanowi do świata stworzonego przez Boga? Posługując się analogią, ta relacja przy-

<sup>21</sup> Zob. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 66.

<sup>22</sup> C. Lesquivit, P. Grelot, art. cyt., s. 955 n.

pomina trochę relację nowotworu do ciała. Tak jak nowotwór jest chorobą ciała, tak świat grzechu jest chorobą świata stworzenia.

Uwzględniając zatem tę ambiwalencję w biblijnym definiowaniu świata, można by zapytać: czy te wypowiedzi, które mówią o jego wiecznej trwałości, dotyczą świata stworzonego przez Boga, a te, które mówią o jego końcu, dotyczą świata grzechu i śmierci? Aby się o tym przekonać, przyjrzyjmy się dokładniej tym wypowiedziom, które sugerują skończenie się świata.

### 3. Problem „końca świata”

Biblijne teksty zawierające motyw końca świata odznaczają się wspólną szatą literacką. Decyduje ona o ich specyficznym rodzaju literackim, określanym przez uczonych jako apokaliptyczny. Nazwa apokaliptyczny lub apokalipsa wywodzi się od greckiego słowa ἀποκάλυψις, które dosłownie znaczy „odsłonięcie, objawienie”.<sup>23</sup> Najstarsze takie akcenty apokaliptyczne można już spotkać w ST u Iz 24-27, w obszernych partiach księgi Joela, u Ez 30; 37 nn i Zach 9, 4. A Księga Daniela nazywana jest wprost apokalipsą ST.<sup>24</sup> W NT echa apokaliptycznego rodzaju literackiego można spotkać w zapisie krótkich wypowiedzi Jezusa rozrzuconych po całych Ewangeliach, a szczególnie w tzw. *Mowie eschatologicznej* (Mk 13 i par. Mt 24; Lk 21), jak również w Listach Apostolskich (np. 2 P 3, 18). Natomiast wszystkie cechy tego rodzaju literackiego posiada ostatnia księga w kanonie NT – zw. Apokalipsą św. Jana.

Zwracając uwagę na apokaliptyczne teksty obecne w Biblii powstaje pytanie: „Jaka jest geneza tego rodzaju literackiego oraz czym się on charakteryzuje?”

Literacko-teologiczna tradycja apokaliptyczna wyłoniła się w efekcie zaniku charyzmatu prorockiego w Izraelu.<sup>25</sup> Z badań nad genezą tej tradycji wynika, że zasadniczo zaczęła się ona kształtować po niewoli babilońskiej, tj. po 538 roku i nosi ślady wpływów zwłaszcza religii irańskiej, z którą Żydzi zetknęli się na wygnaniu. Jednakże wpływy te ograniczają się jedynie do tworzywa literackiego i nie mają odzwierciedlenia w treści,

<sup>23</sup> Por. D. S. Russel, *Literatura apokaliptyczna*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 471. Więcej na ten temat zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 126 n.

<sup>24</sup> Zob. L. Stachowiak, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 376 (1971), s. 63 n.

<sup>25</sup> Zob. J. B. Szłaga, *Powtórka z Biblii*, Pelplin 1998, s. 83.



którą zawsze cechuje idea monoteizmu. Wzmógł się rozwój literatury apokaliptycznej wiązał się zwykle z politycznym zamętem, któremu towarzyszyły prześladowania religijne. W środowisku judaistycznym najczęściej apokaliptycznych pism powstało podczas prześladowań wyznawców Jahwe za panowania seleudzkiego okupanta Antiocha Epifanesa IV w II w.<sup>26</sup> Natomiast w środowisku chrześcijańskim równie pokaźny zbiór pism tego gatunku powstał w czasie prześladowań wyznawców Chrystusa w I i w II w. Pisma tego rodzaju literackiego, które nie zostały uznane za natchnione, a tym samym nie znalazły się w zbiorze Ksiąg Świętych, określane są apokryficznymi apokalipsami<sup>27</sup>.

Atmosfera prześladowań *sprzyjała transpozycji pragnień i marzeń w sferę prognoz dotyczących końca tego wszystkiego, co tkwiło ostatecznie u podłoża cierpienia*<sup>28</sup>. Z tym wiązała się specyficzna koncepcja historii, która składała się z dwóch przeciwstawnych sobie okresów, tzw. eonów, tj.- eonu obecnego naznaczonego wzmogłym złem, który zmierza ku nieuchronnej katastrofie stanowiącej wstęp do eonu przyszłego, gdzie ostatecznie zatryumfuje dobro<sup>29</sup>. Znajdowało to wyraz w apokalipsach, stąd zasadniczym celem tych pism jest podtrzymywanie nadziei. Snują one bowiem wizję świata sprawiedliwości i pokoju oraz ujawniają tajemnice planów Bożych dotyczących ostatecznych losów świata<sup>30</sup>. Wizje przyszłości świata związane z końcem jednego eonu i nastaniem nowego opisywane są przy pomocy bogactwa obrazów, tajemniczych symboli, zwierząt i potworów o cechach wręcz fantastycznych lub bajecznych, wizji, snów i ich pośredników a zarazem tłumaczy obraz zawitych spekulacji liczbowych<sup>31</sup>. Te wszystkie elementy stanowią o istotnych cechach apo-

<sup>26</sup> Por. L. Stachowiak, art. cyt., s. 61.

<sup>27</sup> Por. H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, s. 58. Wśród apokryficznymi apokalips ST na uwagę zasługują np.: Księga Henocha etiopska; Księga Jubileuszów; Księga Sybilli; Apokalipsa Abrahama; Apokalipsa Adama i in., zob. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 81-120. Natomiast do apokryficznymi apokalips NT zaliczają się m.in.: Apokalipsa Piotra, Apokalipsa Pawła, Apokalipsa Tomasza, Apokalipsy Jakuba i in., zob. H. Langkammer, dz. cyt., s. 58- 66.

<sup>28</sup> M. Czajkowski, *Ostatnie prorocтво*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 1992, s. 157.

<sup>29</sup> Teraźniejszość określana jest przy pomocy wyrażenia: ὁ αἰὼν οὐτος = *wiek obecny*; *wiek przyszły* zaś jako: ὁ αἰὼν μέλλον, por. L. Stachowiak, art. cyt., s. 62 n.

<sup>30</sup> Zob. M. Czajkowski, art. cyt., s.159.

<sup>31</sup> Szerzej na ten temat zob. L. Stachowiak, art. cyt., s. 61-63.

kaliptrycznego rodzaju literackiego, który – jak już wspomniałem – znajduje się również w Biblii dla opisywania przyszłości obecnego świata. Dlatego też specyfika apokaliptycznego rodzaju literackiego domaga się również określonej zasady hermeneutycznej. Scen apokaliptycznych nie należy sobie wyobrażać (jak to np. czyni ikonografia chrześcijańska), lecz z obrazu i symbolu należy wyluskać ich sens ponadmysłowy<sup>32</sup>. Tym ponadmysłowym sensem jest przede wszystkim kosmiczna *teofania*, lub dokładniej – gdy uwzględni się apokaliptykę w NT – *Chrystofania*, czyli kosmiczne objawienie się Chrystusa w chwale jako Pana historii. Zaznaczają to takie eschatologiczne pojęcia jak: παρουσία = *przybycie* (Mt 24, 3; 1 Kor 15, 23; 1 Tes 2, 19 i in.); ἐπιφάνεια = *objawienie* (2 Tes 2, 8; 1 Tm 6, 14; 2 Tm 4, 1 i in.); ἡ ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ = *dzień Chrystusa* (1 Kor 1, 8; Flp 1, 6 i in.), które ujawniają aspekt objawienia się pełni zbawczej.

Również aspekt ten zawarty jest w ogromnym bogactwie apokaliptycznych obrazów. I tak np. przy pomocy zaćmienia słońca przedstawiany jest blask chwały Bożej (gdy pojawia się silniejsze światło, słabsze uchodzi w cień: Ap 1, 16; 21, 23; 22, 5)<sup>33</sup>; spadanie gwiazd obrazuje potępiający osąd szatana (Ap 9, 1)<sup>34</sup>; ogień to symbol świętości Boga (Ez 1, 4; Dn 7, 9), wobec którego nie ostoja się grzech (Iz 66, 15); a błyskawice i trzęsienie ziemi to obrazy opisujące potęgę objawiającego się Boga (1 Kri 19, 11 nn.).

W wyniku tego objawienia zostanie usunięty eon zła, czyli świat grzechu i związane z nim panowanie szatana oraz poprzez powszechne zmartwychwstanie, które towarzyszyć będzie kosmicznemu objawieniu się Chrystusa, zniknie śmierć jako skutek grzechu. Wraz ze śmiercią, która jest głównym znamieniem złego eonu, zniknie także to, co się z nią wiąże, a mianowicie cierpienie, ból i lzy (Ap 21, 4). A Chrystus, który objawi się w pełnej swej Boskiej chwale, zamieszka ze swoim ludem na wieki. Skoro do głosu dojdzie wieczność, to czas, jako narzędzie śmierci, pójdzie w zapomnienie.

Mając na uwadze wyniki interpretacji, której domaga się specyfika apokaliptycznego rodzaju, Biblia, mówiąc o przyszłości świata, nigdy nie sugeruje, że świat stworzony przez Boga skończy się. Potwierdza to nawet brak w Biblii określonej terminologii, która sugerowałaby taki koniec. Jeśli cokolwiek się skończy, to tylko ten świat, który stworzył człowiek

<sup>32</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>33</sup> X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 570.

<sup>34</sup> S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 140.

wbrew swemu Stwórco. Wskazuje na to także określenie ἡ συντέλεια αἰῶνος, które oznacza koniec eonu zła<sup>35</sup>, a które w Biblii Tysiąclecia zostało niezbyt dokładnie przetłumaczone jako *koniec świata* (zob. Mt 13, 39 n.; 24, 3; 28, 20). Proponowany tu przekład tego wyrażenia jako koniec eonu zła dodatkowo sugeruje m.in. stwierdzenie z 1 Kor 7, 31: πᾶ ράγει το οχήμα τοῦ κοσμοῦ τούτου = *przemija postać tego świata*, zatem jakaś postać, jakiś schemat, a nie świat jako taki. Upraszczaając, można powiedzieć, że ze świata stworzenia jak zasłona zostanie zdarty świat grzechu i śmierci. Zauważamy, że taki świat przypominał będzie kondycję świata rajskiego. Powstaje pytanie, czy przyszłość świata oznacza powrót do Edenu?

#### 4. Świat przyszłości

Biblijne teksty opisujące świat poparuzyjny, czyli świat przyszłości zawierają zaskakujące informacje. Już bowiem w ST u proroka Izajasza pojawiają się zapowiedzi nowego nieba i nowej ziemi (65, 17; 66, 22). A w NT ta idea nowości nie tylko znajduje swoje potwierdzenie, ale i rozwinięcie. W związku z tym, na czym będzie polegać owa nowość świata poparuzyjnego?

Reprezentatywnym tekstem dla tego zagadnienia jest zapisana przez św. Mateusza wypowiedź Jezusa: *Zaprawdę powiadam wam, przy odrodzeniu* (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), *gdzy syn człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela (19, 28)*. Na uwagę zasługuje tu słowo ἡ παλιγγενεσία<sup>36</sup>, które jest złożeniem słowa πάλιν = *ponownie* i γίνεσθαι = *stawać się, rodzić się, powstawać* i oznacza *ponowne narodzenie, odrodzenie*<sup>37</sup>. To samo pojęcie zachodzi w NT jeszcze tylko jeden raz w Tt 3, 5, gdzie jest mowa o powtórnym narodzeniu człowieka przez chrzest. Termin ten, spotykany już u stoików na oznaczenie odrodzenia wszechrzeczy po pożarze kosmicznym, w świetle nauki Chrystusa przyjmuje inną treść. Nie oznacza bowiem odrodzenia świata na wzór starego,

<sup>35</sup> W apokaliptyce późnojudaistycznej odróżnia się eon, tj. świat, naznaczony wszelkiego rodzaju uciskiem, który przemija od eonu sprawiedliwości i pokoju, który ma dopiero nadejść. Zob. X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 250.

<sup>36</sup> Termin ten znany był już zapewne orfikom i pitagorejczykom, zob. A. Janowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 126; A. Podsiad, Z. Więckowski, dz. cyt., s. 263.

<sup>37</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 457.

ale wskazuje na ontyczną nowość stworzenia z jednoczesnym zachowaniem jego tożsamości. Na takie znaczenie tego terminu wskazują paralelne określenia w zapisie tej samej wypowiedzi u Łk 22, 30: βασιλεία μου = *królestwo moje* i u Mk 10, 30: ὁ αἰὼν ἐρχόμενος = *wiek (świat) przychodzący*<sup>38</sup>. Rzeczywistość palingenezy kojarzy się ze światem uzdrowionym z nowotworu zła i z królestwem Chrystusa. Zatem poparuzyjny, przyszły świat stanie się w pełni królestwem Bożym.

Do takiego sensu palingenezy zbliża się określenie apokatastazy znajdujące się w drugiej mowie św. Piotra w następującym kontekście: *Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgladzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy* (ἀποκαταστάσεως πάντων), *co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków* (Dz 3, 19-21). Użyte tu wyrażenie: ἀποκατάστασις<sup>39</sup> πάντων = *odnowienie wszystkich rzeczy* nie oznacza powrotu wszystkiego do raj, ale odnowienie natury wszechrzeczy i to w stopniu jakościowym<sup>40</sup>. Wskazuje na to również obecne w tekście paralelne wyrażenie καιροὶ ἀναψύξεως = *czasy ochłody, pokrzepienia, wytchnienia*<sup>41</sup>.

Tę nową jakość świata przyszłości w pewnej mierze odsłaniają teksty św. Pawła. I tak np. Apostoł w Rz 8, 19-23 pisze: *Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności... i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko*

<sup>38</sup> Por. A. Jankowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>39</sup> Termin ten był również znany pisarzom greckim, jednakże zastosowanie jego było wieloznaczne. U stoików oznaczał powrót świata do pierwotnego stanu po pożarze powszechnym. Zob. A. Oepke, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, s. 388-391.

<sup>40</sup> Idea nowości wszystkich rzeczy, jaka objawi się w wyniku apokatastazy, o której mowa w kerygmacie apostoelskim, w jakiejś mierze nawiązuje do zastosowania w LXX czasownika ἀποκαίω, nai. Określa się nim powrót do dawnej świetności królestwa, kultu, a nawet raj, z tą jednak różnicą, że – na tle zapowiedzi nowego i doskonalszego przymierza (Jr 31, 31 nn.) – będzie to osiągnięcie stanu doskonałego i wiecznego (por. Ez 37, 26). Zob. A. Jankowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 127.

<sup>41</sup> Określenie to zapożyczone z języka medycznego oznacza odpoczynek, ulgę i odświeżenie. W tym przypadku Piotr złączył ten stan odnowy z paruzją Chrystusa. Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 241.

ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując – odkupienia naszego ciała. Istotna myśl zawarta w tym tekście skupia się wokół tego, że całe stworzenie, które obecnie znajduje się w stanie poddania marności (ἡ ματῶ ἰότης) i w niewoli zepsucia (ἡ φθορά), zostanie wyzwolone na wzór zapowiadanej chwały naszego przyszłego zmartwychwstania<sup>42</sup>. Dokonawcą tego dzieła jest Duch Święty, jako kontynuator zbawczego dzieła Chrystusa (zob. J 13; 14; 15, 26; 16, 8 i in.)<sup>43</sup>. Uwzględniając nadto myśl zawartą w Ps 104, 30 można powiedzieć, że Duch Boży już teraz pod powłoką obecnego czasu dokonuje odnawiania świata. W wyniku tego dzieła odnawiania świat nie tylko zostanie uzdrowiony, ale i zmartwychwstanie. Zmartwychwstałe ciało świata przyjmie podobne cechy, co zmartwychwstałe ciało Chrystusa. Cechy te w zestawieniu z cechami ciała przed zmartwychwstaniem wylicza św. Paweł w 1 Kor 15, 42-44:

ciało przed zmartwychwstaniem jest:	ciało po zmartwychwstaniu będzie:
ἐν φθορᾷ (w zniszczeniu)	ἐν ἀφθαρσίᾳ (w niezniszczalności)
ἐν ἀτιμίᾳ (w niechwale)	ἐν δόξῃ (w chwale)
ἐν ἀσθενείᾳ (w chorobie, słabości)	ἐν δυνάμει (w mocy)
σῶμα ψυχικόν (ciało zmysłowe)	σῶμα πνευματικόν (ciało duchowe)

Warto tu wspomnieć, że cechy ciała zmartwychwstałego odpowiadają przymiotom samego Boga<sup>44</sup>. Zatem można wywnioskować, że ciało świata przyszłości i nasze ciała przyszłości zostaną przeobczone na wzór zmartwychwstałego ciała Chrystusa (zob. Kol 1, 15-20).

Według Bożego planu zbawienia – jak sugeruje św. Paweł w Ef 1 – wszystko (τά πάντα), tzn. to, co w niebiosach i to, co na ziemi ma zostać zjednoczone w Chrystusie jako Głowie (w.10). Obecny tu czasownik ἀνῶ κεφαλαίωσασθαι = ustanowić głowę, ująć razem i podnieść do góry wyraża myśl, że kresem zbawczego działania Chrystusa jest napelnienie całego stworzenia całą pełnią Bożą (Ef 3, 19), czyli chwałą Bożego życia, tą

<sup>42</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s.128n.

<sup>43</sup> Więcej na ten temat zob. A. Jankowski, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 183-206; tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, Kraków 1998, s. 123-132.

<sup>44</sup> Por. ἀφθαρτός (Rz 1,23; 1Tm 1,17 i in.); ἡ δόξα (Mt 16,27; Rz 1,23; 1Kor 2,8; 2Kor 3,7 i in.); ἡ δύναμις (Mt 6,13; Dz 1,8; Rz 1,4; 1Kor 1,18.24 i in.); πνευματικός (J 4,24; 1Kor 2,4; 2Kor 3,17 i in.).

samą chwałą, którą zostało napelnione zmartwychwstałe ciało Chrystusa. Stąd uwielbione ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu jest początkową komórką nowego kosmosu, archetypem odnowionego stworzenia<sup>45</sup>.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na dane dotyczące nowości świata poparuzijnego zawarte w Apokalipsie Janowej, będącej syntezą eschatologii powszechnej<sup>46</sup>. W księdze tej, zwłaszcza w wizji przedstawionej w 21 rozdziale pojawia się, obok określenia nowego nieba i nowej ziemi, określenie Nowego Jeruzalem (zob. ww. 1-5):

*I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową* (οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν),

*bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły* (ἀπῆλθαν) *i morza już nie ma.*

*I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe* (Ἱεροσόλημ καινὴν)

*ujrzałem zstępujące z nieba od Boga,*  
*przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty*  
*dla swego męża*

*I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu:*

*„Oto przybytek Boga z ludźmi:*

*i zamieszka wraz z nimi*

*i będą oni Jego ludem,*

*a On będzie Bogiem z nimi.*

*I otrze z ich oczu wszelką łzę,*

*a śmierci już odtąd nie będzie.*

*Ani żaloby, ani krzyku, ani trudu*

*już nie będzie,*

*bo pierwsze rzeczy przeminęły* (τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν)...

Powtarzający się zwrot: *pierwsze rzeczy przeminęły* (dosł. *pierwsze odeszły*) w kontekście biblijnym posiada dwa aspekty: uwolnienie świata od śmierci oraz chwalebne jego odnowienie (por. np. 2 P 3, 10-13)<sup>47</sup>. Wyrzeczony drugi aspekt jest wspomniany tu Jeruzalem Nowe zstępujące na nowe niebo i nową ziemię. Przypomina to coś w rodzaju *niebozstąpienia*. Oczywiście nie chodzi tu o zstąpienie nieba kosmicznego, ale

<sup>45</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 129 n.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 132.

<sup>47</sup> Akcentowane tu określenie καινός = *nowe* (zwłaszcza w w. 5) zamiast *drugie*, czego domagałoby się użyte w w. 1 i w. 4 pojęcie πρῶτος = *pierwsze*, wskazuje na ontyczną nowość wszechświata przy jednoczesnym zachowaniu jego tożsamości. Por. A. Farrer, *Revelation of St. John the Divine*, Oxford 1964, s. 213.

o zstąpienie nieba Boskiego, czyli bezpośredniej obecności Boga. Snując bardzo uproszczony wniosek, świat przyszłości, to świat uwolniony od śmierci, zmartwychwstały, przebóstwiony, gdzie Bóg, który jest miłością, zamieszka na wieki ze swoim ludem również zmartwychwstałym i przebóstwionym.

## 5. Wnioski końcowe

Powyższe rozważania narzucają spostrzeżenie, że przyszłość świata według Biblii jest pełna nadziei. Źródłem tej nadziei jest Boży plan zbawienia wykonany przez dzieło Chrystusa, a dokonywany przez Ducha Świętego, który prowadzi świat ku jakościowej nowości, jaka ukaże się wraz z paruzją Chrystusa.

Ta nowa jakość świata dokona się w dwóch aspektach. Najpierw świat zostanie uwolniony od wszelkiej wrogości i zła, które człowiek stworzył przez nieposłuszeństwo Bogu. Ten aspekt został w Biblii przedstawiony przy pomocy katastroficznych obrazów typowych dla apokaliptycznego gatunku literackiego. Nie ma więc tu mowy o jakiegokolwiek planowanej przez Boga katastrofie kosmicznej. W świecie tym zachowane zostanie również dobro i piękno dzieł ludzkich, które partycypują w dobru i pięknie dzieł samego Stwórcy. Drugi aspekt nowej jakości świata polegał będzie na tym, że nie przyjmie on tylko znamion Edenu, ale w swej nowości pójdzie dalej ku zmartwychwstaniu i przebóstwieniu. Pierwszą komórką świata przyszłości jest uwielbione ciało zmartwychwstałego Chrystusa.

W świecie tym, określanym w Biblii jako królestwo Boże, Bóg w Trójcy Świętej zamieszka w swej bezpośredniej obecności ze swoim ludem na zawsze. A według wszelkich danych biblijnych formą życia owego zamieszkania będzie miłość (1 Kor 13, 8. 13), bo miłość najlepiej pasuje do Tego, który jest Miłością (1 J 4, 8).





KS. FILIP KRAUZE

## WIARA I ROZUM W TAJEMNICY WCIELENIA. W KIERUNKU SYNTEZY TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNEJ

### Wstęp

#### *Wcielenie szczytem Objawienia*

W tytuł niniejszego artykułu zostały nieprzypadkowo wkomponowane tytuły dwu dokumentów Jana Pawła II: *Fides et ratio* oraz *Incarnationis mysterium*, o których aktualności nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Wspomniane encyklika i bulla wraz z listem apostołskim *Tertio millennio adveniente* niosą w życie Kościoła świadectwo jego wiecznej młodości, która objawia się w nim na przelomie tysiącleci. Jednocześnie wspomniane dokumenty jawią się jako pewien znak czasów dla tej szczególnej części Kościoła, którą stanowią świeccy i duchowni, mężczyźni i kobiety, podejmujący systematyczną refleksję nad formami i treścią Bożego Objawienia.

Powstaje pytanie, w którą stronę należy zwrócić wzrok na przelomie tysiącleci, aby móc dotrzeć do esencji wydarzenia, które wiąże się nie tylko z niezwykłością okrągłej daty, ale zamyka również wiek dwudziesty, wiek wielkich klęsk człowieczeństwa, ale też czas ogromnego postępu świadomości w dziedzinie praw człowieka, zwiększenia troski o pełniejsze życie miłością i odpowiedzialnością.

**Powodem naszego świętowania jest tajemnica Wcielenia Słowa Bożego. Wcielenia – to znaczy wejścia Boga *mieszkającego w niedostępnej światłości*<sup>1</sup>, a jednocześnie Boga Abrahama, Izaaka**

---

<sup>1</sup> Por. *IV Modlitwa Eucharystyczna*.

i Jakuba, który mówił przez proroków, w porządek rządzący się prawami czasu, masy i długości<sup>2</sup>, w porządek, którego trudną do pominięcia rzeczywistością jest entropia, przemijanie i śmierć. Otóż Bóg zna swoje stworzenie i nieprzypadkowo danc jest nam żyć w czterech wymiarach - przestrzeni i czasu. W tych też wymiarach dokonał się niegdyś pierwszy upadek człowieka. Grzech pierwszych rodziców spowodował skutki przekraczające świat widzialny. Nie od rzeczy byłoby w tym miejscu postawić przykładowe pytanie natury moralnej: „Co się dzieje, gdy przekraczam pierwsze, drugie, trzecie przykazanie Dekalogu? Jeśli, np. będąc chrześcijaninem, w Dzień Pański zrezygnuję z obowiązku i przywileju oddawania chwały Bogu Wcielonemu w Eucharystii – to naprawdę nic dzieje się nic. Nikt nie ponosi śmierci lub uszczerbku na mienu”. Czy aby jednak na pewno?

Grzech człowieka występujący ponad wymiary widzialne zyskał u Boga ocenę, która przejawiała się w pierwszym rzędzie nie w potępieniu grzesznika, ale w drugim powołaniu człowieka. Pierwsze powołanie odbyło się przez stworzenie człowieka, przez uczynienie go mężczyzną i kobietą, podarowanie ziemi i jej bogactw oraz podstawowego prawa: „Czyn dobro. Unikaj zła”. Pierwsze powołanie człowieka zawiera się w Objawieniu kosmicznym. Drugie powołanie zostało skierowane do Abrahama, ojca naszej wiary i miało przez wieki wiary w Jednego Boga przygotować szczyt Bożej Mowy. „Najgłośniejszym wykrzyknikiem” w dziejach kontaktu Boga ze swoim stworzeniem umiłowanym – człowiekiem - stało się spotkanie Boga i Człowieka w Jezusie Chrystusie, dokonane „w pełni czasu”, której odzwierciedleniem jest obecny jubileusz. Tajemnica Wcielenia jest jakby kluczem włożonym pomiędzy wymiary widzialne i niewidzialne Wszechświata, kluczem otwierającym nowy sposób Bosko-ludzkiej egzystencji. Tylko Bóg-Człowiek był mocen przetrącić oścień śmierci, inaugurując niespotykany nigdy dotąd stan życia człowieka w i ponad wymiarami widzialnymi. Nic wchodząc w dyskusje nad wyższością momentu wcielenia lub zmartwychwstania możemy za Ojcem Świętym stwierdzić, że *Jezus jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów. Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości*

---

<sup>2</sup> Por. Mdr. 11, 20b-21: *Panie, Tyś wszystko urządził według miary i liczby, i wagi! Potężnie działać zawsze jest w Twej mocy i któż się oprze potędze Twojego ramienia?*

*doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie* (I M 1).

W jaki sposób powyższe stwierdzenia mogą być odczytane przez teologa? Otóż są wezwaniem do pogłębionej refleksji chrystologicznej również na gruncie współczesnej teologii. Nie znaczy to oczywiście, że należy pomijać którykolwiek z kontekstów teologii, jak zagadnienia antropologiczne, socjologiczne i eklezjalne. Jednak podstawą przeobstwienia tych rzeczywistości pozostaje zawsze rdzenne doświadczenie połączenia natur Syna Bożego. Bulla Jana Pawła II w pewnym sensie polemizuje z tymi, którzy twierdzą, iż o Jezusie Chrystusie niczego nowego powiedzieć się nie da. A jednak, choć Bóg daje się poznać, poznanie to nie daje się wyczerpać przez najwnikliwsze nawet umysły.

Tu właśnie zachodzi związek pomiędzy *Incarnationis mysterium* a *Fides et ratio*. Otóż, najbardziej przemawiającym do wyobraźni sformulowaniem wspomnianej encykliki jest stwierdzenie, iż wiara i rozum to dwa skrzydła, unoszące człowieka ku kontemplacji prawdy. A cóż to jest prawda? Albo – Któż jest Prawdą?. *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J. 14, 6) – powie Jezus Chrystus. Nie umniejszając w niczym roli teologii dogmatycznej, która prowadzi badania niejako wewnątrz Objawienia, które z jej perspektywy rozumie się samo przez się, zwraca się uwagę na doniosłość teologii fundamentalnej. W krótkim okresie przejściowym pomiędzy apologetyką poprzednich wieków, próbującą podawać dowody prawdziwości Objawienia, a teologią szukającą teź wiarygodności, tego typu refleksja przygasła w życiu Kościoła. Jednak właśnie potrzeba ponownego spojrzenia na wiarę, z uwzględnieniem racji, mogących być przyjętymi przez osoby, oczekujące nie tyle dowodów, co wielotorowej wiarygodności swojej lub jeszcze nie swojej wiary, spowodowała odrodzenie teologii fundamentalnej.

Piszący niniejsze słowa, ma możliwość doświadczać żywotności wspomnianej dyscypliny teologicznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie kierownikiem teź katedry jest ks. prof. dr hab. Marian Rusecki<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Jednym z pracowników wspomnianej katedry jest kapłan naszej archidiecezji, ks. dr Jan Perszon, prowadzący zajęcia z zakresu antropologii kulturowej i misjologii. Najnowszą jego pracą jest wydana na KUL-u monografia, dotycząca zwyczajów, obrzędów oraz wierzeń pogrzebowych i zaduszkowych na Kaszubach - *Na brzegu życia i śmierci*. Tematyka tego jedynego w swoim rodzaju opracowania dotyczy nie tylko strony etnograficznej, ale przede wszystkim jest odkrywaniem w rodzimym kręgu wpływu przemian kulturowych na współczesną mentalność, przemian owocujących tzw. „tabuizacją

Przedmiotem współczesnej refleksji teologicznofundamentalnej jest, jak już wspomniano, fakt Objawienia Bożego i jego wiarygodności. Podstawowe zaś pytanie brzmi: „Na jakiej podstawie możemy przyjąć wiarę rozumem?”, to znaczy „Na ile Boże Objawienie znajduje potwierdzenie swojej prawdziwości w przesłankach podpadających pod racjonalność ludzkiego poznania?”. Jedną z prób odpowiedzi na postawione pytania była podjęta swego czasu przez piszącego te słowa w Gdańskim Seminarium Duchownym analiza koncepcji cudu ks. Mariana Ruseckiego. Zagadnienia tam zawarte wiążą się ściśle z tematem *Wiara i rozum w tajemnicy wcielenia*. Niniejszą publikację dedykuję zmarłemu niedawno śp. ks. prof. dr. hab. Kazimierzowi Kloskowskiemu, promotorowi tamtej pracy, który w swoich badaniach wyjaśniał w kontekście wiary i rozumu powiązania ewolucjonizmu i kreacjonizmu, dając tym przykład wiernej prawdzie chrześcijańskiej syntezy *fides* i *ratio*.

## 1. Wokół pytania o istotę Objawienia Bożego. Posoborowy paradygmat teologii fundamentalnej

*Paradygmaty to pojęciowo-metodologiczne systemy danego zespołu badaczy, określające ramy akceptowanych metod i decydujące o uznaniu czegoś za problem, a także wskazujące sposoby jego rozwiązywania*<sup>4</sup>. Paradygmat to inaczej pewien wzorzec uprawiania danej nauki, pojęcie stosowane szczególnie w odniesieniu do nauk przyrodniczych. Teoria względności, fizyka kwantowa oraz odkrycia astronomiczne ostatnich dziesięcioleci podsycają myśl o ujednoczeniu nauk przyrodniczych według jednego, unifikującego wzorca-modelu<sup>5</sup>.

Można z dużą dozą prawdopodobieństwa zauważyć pewną analogię pomiędzy dwudziestowiecznymi naukami przyrodniczymi a teologią. Otóż również sposób uprawiania teologii, jej wzorzec ulegał w naszym wieku szczególnie dynamicznym zmianom, czemu dała wyraz myśl ostatniego Soboru. Czym dla nauk przyrodniczych teoria względności, tym dla

---

śmierci”. Jednakże stawką jest nie tylko bardziej lub mniej głębokie rozumienie śmierci, ale całokształt postaw wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej, pytanie o wieczne życie lub pośmiertną pustkę. Przemiany kaszubskiej *ars moriendi* (dosł. „sztuki umierania”) stanowią tło do zapytania o religijność i wiarę współczesnego człowieka, o jej szanse i zagrożenia. (J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci*, Lublin 1999).

<sup>4</sup> P. Kunzmann, F. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, Warszawa 1999, s. 187.

<sup>5</sup> Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 50-54.

teologii nowe spojrzenie na fakt Objawienia, fundamentalną oś każdej religii<sup>6</sup>. Być może należałoby mówić o paradygmacie i jego przemianach również w teologii, szczególnie w teologii fundamentalnej, osadzonej szczególnie mocno w bieżącym kontekście kulturowo-poznawczym<sup>7</sup>.

Spośród koncepcji Objawienia, omawianych przez ks. Ruseckiego, szczególnie jedna zaważyła na losach apologetyki katolickiej i kształtowała jej oblicze aż do naszego wieku. Chodzi o panującą w apologetyce klasycznej koncepcję intelektualistyczną. W tym ujęciu Objawienie traktowano jako proces odsłaniania człowiekowi pewnej ilości prawd, pojęć, informacji o sobie i swoich planach względem człowieka. Ten zaś miał obowiązek uwierzyć w ów przekaz ze względu na autorytet objawiającego się Boga. Przekładanie warstwy intelektualnej stawało dzieła Boga poza nawiasem Objawienia, pozbawiając je tym samym powiązania z objaśniającym słowem<sup>8</sup>. Spróbujemy uchwycić proces, który doprowadził teologię fundamentalną do egzystencjalnego, personalistycznego i dialogicznego rozumienia Objawienia, traktowanego często wcześniej, jako wielka encyklopedia spraw Boskich i ludzkich.

### 1.1. Kryzys apologetyki impulsem do poszukiwania nowych jej ujęć

Uwarunkowania teologii fundamentalnej są głęboko zakorzenione w kondycji współczesnej ludzkości. W wyniku takiego rozeznania mówi się wręcz o **kryzysie apologetyki, spowodowanym takimi przyczynami,**

---

<sup>6</sup> (...) wszystkie religie w tłumaczeniu ich pochodzenia odwołują się przede wszystkim do faktów zewnętrznych, a mianowicie do jakichś objawień leżących u podstaw konkretnych religii, czy mówiąc ogólnie - u podstaw wszystkich religii. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz, 1997, s. 193.

<sup>7</sup> Wspomniany temat paradygmatu teologii w relacji do paradygmatu nauk przyrodniczych wymaga odrębnego, wnikliwego studium na gruncie teologii fundamentalnej, dlatego jego rozwinięcie planuje się w osobnym artykule lub opracowaniu monograficznym. Za sztandarową pozycję z tej dziedziny, przetłumaczoną na język polski, można by uznać G. Barboura *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984. Już wówczas zainteresowanie wzajemnymi relacjami paradygmatów nauk przyrodniczych i teologii wykazywał J. Życiński, co znalazło wyraz w jego późniejszych pracach, wydawanych nieraz wspólnie z M. Hellerem.

<sup>8</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin 1994, s. 186; patrz także tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 387.

**jak: zmiana mentalności człowieka, rozwój nauk o nim, postęp nauk biblijnych, teologicznych oraz wzrost ekumenizmu.** Ludzkość nie szuka dziś odpowiedzi czysto dyskursywnych. Wierzy najbardziej w to, czego osobiście doświadczy, często w sposób intuicyjny. Niechętnie szuka Boga, gdyż dotąd czyniła to na drodze dyskursu. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że nauki przyrodnicze nie wymagają tak licznych założeń i opisują świat w sposób bardziej wymierny. Poza tym niepojęty dramat wyboru Boga przeciw człowiekowi zrodził się w umysłach pod wpływem humanizmu rozwijanego w klimacie wypaczonej wolności-samowoli<sup>9</sup>.

**Ze strony filozofii**, na podstawie której budowano teologię, nadmierne rozwinięcie hylemorfizmu (*... mocno zaważyło na teorii człowieka, która wyakcentowała «nature», zaś w niej głównie rozum (rozumną naturę), a pominęła «historię», czyli ujmowała człowieka statycznie, nie uwzględniając jego momentów dynamicznych i egzystencjalnych*<sup>10</sup>). Egzystencjalistyczne i fenomenologiczne podejście do człowieka, dochodzące do głosu od końca zeszłego wieku, uświadomiło teologom, iż wszelkie poznanie Boga - także w fakcie Objawienia - dokonuje się poprzez człowieka, co zwróciło uwagę na jego znaczną rolę w akcie udzielania się Boga. Współcześnie pod wpływem pogłębionej świadomości personalistycznej można już mówić nawet o pewnym antropocentryzmie teologii fundamentalnej<sup>11</sup>.

**Rozwój nauk biblijnych**, a szczególnie hermeneutyki biblijnej, pomaga w docieraniu do prawdy objawionej pełniej niż kiedykolwiek. Księgi Pisma Świętego, badane z perspektywy głównie religijnej, odsłaniają podstawowe pojęcia: wiara, objawienie, cud, wiarygodność - jako znaki i wydarzenia kontaktu Boga z człowiekiem nie tylko na płaszczyźnie intelektu, ale we wszystkich sferach osobowego bytu. Na takim spojrzeniu zyskało również pojmowanie cudu nie tylko jako osobliwości fizycznej, ale głównie w aspekcie dialogicznym - jako mediatora orędzia Bożego, skierowanego do wszystkich sfer człowieka: woli, uczuć i rozumu<sup>12</sup>.

**Ruch ekumeniczny** w sensie właściwym datuje się na przełom XIX i XX w. Jedni pojmowali przy tym ekumenizm jako jedność „życia i czynu” chrześcijan - drudzy obstawali przy ekumenizmie również w sferze dogmatycznej, w jedności „wiary i ustroju”. Dopiero Sobór Watykański II, wyszedłszy poza pojmowanie ekumenizmu jedynie

---

<sup>9</sup> Patrz M. Rusecki, *Przyczyny kryzysu apologetyki*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 20 (1973) z. 2, s. 41-44.

<sup>10</sup> Tamże, s. 47.

<sup>11</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 42-49.

<sup>12</sup> Patrz M. Rusecki, *Przyczyny...*, dz. cyt., s. 52-53.

w kategoriach konwersji na katolicyzm, wyłożył nową doktrynę jedności chrześcijańskiej. Chodzi o nawrócenie członków wspólnot chrześcijańskich ku Chrystusowi poprzez usunięcie postaw burzących wzajemną miłość, o dialog międzywyznaniowy, współpracę, wzajemną modlitwę i odnowę Kościoła. Potrzeba więc apologetyki ogólnochrześcijańskiej (nie tylko katolickiej), w ramach istniejącej teologii fundamentalnej<sup>13</sup>.

Dostrzeżone w powyższym kontekście główne braki apologetyki (zewnętrzność, statyczność, apersonalizm, niewłaściwe posługiwanie się Pismem św. oraz nieekumeniczność) ukazują, dlaczego apologetyka w dawnej formie nie sprostała potrzebom współczesnego Kościoła. Jest to równocześnie wskazówka, jaka teologia jest przez chrześcijan najbardziej oczekiwana: musi mieć ona charakter biblijny, antropologiczny, teologiczny (a nie, jak chcieli niektórzy - naturalistyczny) i ekumeniczny. Od czasu opublikowania przez ks. Ruseckiego powyższego „raportu o stanie apologetyki” upłynęło ponad ćwierć wieku. **Wydaje się, iż zaproponowany przez niego pluralizm ujęć w ramach rodzimej teologii fundamentalnej pozwolił na wypracowanie skutecznych współcześnie uzasadnień faktu i sposobów Objawienia Bożego<sup>14</sup>.**

## 1.2. Źródła współczesnej koncepcji Objawienia w dziejach refleksji teologicznej

Zwrócimy uwagę na źródła biblijne, patrystyczne, pozakatolickie źródła chrześcijańskie oraz na bezpośrednich prekursorów koncepcji cudu, rozumianego w kategorii jedności słowa i czynu objawiającego się Boga - B. Pascala, J. H. Newmana oraz M. Blondela. Ks. Ruseckiego *Cud w myśli chrześcijańskiej* jest jak dotąd jedyną tego typu polską monografią, omawiającą przy okazji konkretnego przejawu Objawienia procesy, kształtujące jego koncepcję w historii teologii.

Zagadnienie źródeł wczesnochrześcijańskich zasługuje na pierwszeństwo nie tylko ze względu na porządek chronologiczny. Ich doniosłość wynika z bliskości wydarzenia Chrystusa, a co za tym idzie - z oryginalności przekazu Jego dzieł, w tym cudów, przez pierwszych świadków w historii Kościoła<sup>15</sup>. **Sam Chrystus na podstawie licznych dokonanych dzieł-cudów potwierdza prawdę głoszonej przez siebie nauki, tworząc przy okazji jedyną w swoim rodzaju autoapologię.**

<sup>13</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 63-69.

<sup>14</sup> Tamże, s. 69-81.

<sup>15</sup> Por. M. Rusecki, *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 26 (1979) z. 2, s. 29.

Jednak to nie obrona siebie, ale zbawcze posłannictwo jest Jego głównym celem. **Kerygmat Piotrowy i Pawłowy**, spisany w **Dziejach Apostolskich**, przekazuje wiarę uczniów Chrystusa. Nie jest to wiara ślepa. *Obok autorytatywnego przepowiadania Słowa Bożego ukazują oni racje, dla których sami uwierzyli i za pomocą których chcą przekonać o zbawczym posłannictwie Jezusa, tych którzy jeszcze nie wierzą (...) pierwotna katecheza w rejestrze argumentów podaje również cuda Jezusa jako racje wiarygodności Jego posłannictwa. (Dz. 2, 22 i 10, 38)<sup>16</sup>*. Same jednak cuda nikogo do wiary przymusić nie mogą. Ich działanie polega na czym innym. **Chodzi o działanie przynajmniej dwutorowe. Z jednej strony Objawienie Boże w cudzie działa na zmysły i rozum człowieka, „od zewnątrz”, a jednocześnie „od wewnątrz” - przez łaskę, która pełni funkcję objaśniającego słowa i uzdalniającej zachęty.** W ujęciu teologii apostoelskiej przez owo dwojake działanie łaski rodzi się wiara, cud zaś, osadzony w historii zbawienia, skłania do uznania tejże historii za wiarygodną. Cuda są więc faktami realizującymi Boży plan zbawienia.

W wiekach II-IV i późniejszych teologia chrześcijańska wypracowuje nowy typ uzasadniania eklezjologicznego, motywujący życie Kościoła w nierozdzielnej łączności z Chrystusem. Mniej uwagi poświęcano cudom, gdyż rozpowszechniona wówczas taumaturgia pogańska w zestawieniu z cudami chrześcijańskimi wzbudzałaby zbyt wiele kontrowersyjnych skojarzeń. Apologia zaś nie miała ze swej natury wymiaru systematycznego, ale zdecydowanie praktyczny. Teologia Ojców jest soteriocentryczna. W jej centrum znajduje się zbawcze dzieło Chrystusa. Zbawienie dokonuje się poprzez Jego słowa i czyny. Jednak jeżeli jakkolwiek mówiło się o „wierze w cuda”, to nie jest ona prostym następstwem wyizolowanej niezwykłości, ale raczej konsekwencją wezwania do wiary, towarzyszącego wydarzeniu. Ojcowie rozwijają więc nauczanie apostoelskie, szczególnie jeśli chodzi o wpływ cudu na wiarę. Mając na myśli historyczne źródła współczesnego pojmowania wiary i Objawienia, należałoby wspomnieć o koncepcji św. Augustyna, gdyż zawarta w jego poglądach kategoria „znaczenia” pozwala dostrzec u niego pierwsze ślady panującej w obecnej posoborowej teologii znakowej wizji Objawienia<sup>17</sup>. Cud nie dzieje się wbrew naturze, ale jest również tajemnicą, ale nie poprzez naszą ignorancję wobec praw natury, lecz wobec nieogarnionego planu Bożego. Cud należy więc nie tylko do porządku natury, ale i łaski. Zaś ja-

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 31.

<sup>17</sup> Zagadnienie zanalizowano na podst. M. Rusecki, *Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 31 (1984) z. 2, s. 110-117.



ko część Bożego planu zbawienia cuda są środkiem Objawienia zbawczych zamysłów Bożych. **Nie tylko więc niezwykłość, ale i kategoria znaczeniowa specyfikuje cud, który jest „ciałem Słowa”.** Celem zaś informacji niesionej przez cud i Słowo jest zbawienie człowieka - jego udział w życiu Bożym.

Dochodząc do źródeł znakowej koncepcji Objawienia, nie sposób pominąć rozwiązań, które wyrosły na gruncie myśli chrześcijańskiej, jednak bez łączności z magisterium Kościoła. Chodzi przede wszystkim o ujęcia protestanckie M. Lutra i F. Schleiermachera oraz o rozumienie cudu przez apologetów utożsamianych z nurtami modernistycznymi: A. Loisy, A. Sabatiera i G. Tyrrella. **U nich wszystkich można zaobserwować procesy, które zgodnie z tendencją przewagi Objawienia wewnętrznego nad zewnętrznym doprowadzą do zakwestionowania tradycyjnego pojęcia cudu i do zwrócenia uwagi bardziej na jego stronę znaczeniową niż fizykalną<sup>18</sup>.** Poglądy Marcina Lutra kształtowały się w starciu z panującym u schyłku średniowiecza racjonalizmem tomistycznym i częściowo augustyńskim. Nie bez znaczenia okazał się także wspólny kryzys teologii i całego Kościoła. Dominowało słabe kaznodziejstwo, pomijające bezpośrednią wykładnię Pisma Świętego, traktujące religię częstokroć na sposób magiczny. Mnożono „cudowności”, dziejące się za przyczyną różnorodnych relikwii, które przez to zyskiwały wartość nie tylko religijną, ale częstokroć ekonomiczną. Handlowano zresztą nie tylko relikwiami. Oddźwięk w krytyce reformatorów znalazła również głośna sprawa odpustów. Wobec narzucających się obrazów zewnętrznego traktowania wiary, Luter położył nacisk na fakt łaski udzielanej człowiekowi przez Ducha Świętego niejako od wewnątrz, w przeżyciu religijnym. Takie działanie objawiającego się Boga zachodzi przede wszystkim w akcie przepowiadania Słowa Bożego. Wówczas rodzi się wiara, która nie polega na intelektualnym przyjęciu systemu prawd, ale na akcie o charakterze egzystencjalnym. Do zaistnienia wiary nie potrzeba więc zewnętrznych autorytetów ani niezwykłych znaków. Stąd również tak gwałtowne odrzucenie strony zjawiskowej cudu, na którą położył nacisk św. Tomasz z Akwinu, a w szczególności jego komentatorzy. Tym bardziej, że właśnie Antychryst miał dokonywać wielu zadziwiających cudów fizycznych<sup>19</sup>. **Nauczanie M. Lutra, choć słusznie odrzucone przez Magisterium Kościoła, zawiera wiele cennych intuicji. Niektóre z nich to położenie ak-**

<sup>18</sup> Zob. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 161-211 oraz tegoż autora *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 33 (1986) z. 2, s. 29-39.

<sup>19</sup> Tenże, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 166-168.

centu na religijny charakter cudu w powiązaniu z łaską i Objawieniem oraz dostrzeżenie funkcji „apelu o wiarę” w zbawczej aktualizacji Słowa Bożego, w żywym, obecnym i działającym Chrystusie. Z drugiej strony jednak zanegowano cuda w Kościele i odrzucono ich wymiar fizyczny, konieczny do zaistnienia znaku. Podobnie odrzucono ich wymiar probatywny, kładąc nacisk na wewnętrzne oświecenie człowieka przez łaskę ku uwierzeniu. Nieco inaczej do kwestii cudu i Objawienia podszedł F. Schleiermacher. W swojej apologetyce interesuje się zagadnieniami wiary, mającej źródło nie w rozumie (Kant) ani w woli (Luter), ale w uczuciu. Jednocześnie utożsamiał cud z Objawieniem, wyrażając w sposób nieco uproszczony skądinąd słuszną intuicję, iż cud przynależy do Objawienia i jest jedną z form jego realizacji. Modernizm powstały na protestanckim gruncie teoriopoznawczym, choć podjął szczytne zadanie odnowy teologii, nie mógł go wypełnić ze względu na obce duchowi chrześcijańskiemu założenia metodologiczne: agnostycyzm, immanentyzm i relatywizm. W modernizmie jednak, mimo tych właśnie założeń, znalazło się wiele miejsca na tematykę taumaturgiczną. Jednocześnie wspomniany nurt poprzez przeciwieństwo, na zasadzie reakcji, przyczynił się do wzmocnionej absolutyzacji dowodu z cudu w *magisterium* Kościoła. W dobie po Soborze Watykańskim I teolog A. Loisy dostrzegł dwa porządki rozpoznania cudu: naukowy i religijny<sup>20</sup>. Położył jednak zbyt wielki nacisk na aspekt religijny. I choć zewnętrznie nie zrywa z poznaniem intelektualnym, to jednak skłania się ku fideizmowi, stwierdzając subiektywnie, iż jedne fakty Boskie istnieją niezależnie od poznania ludzkiego, inne zaś stwarzane są przez wiarę. A. Sabatier i G. Tyrrell, podobnie jak Loisy, bardzo mocno przeżywali współczesny im kryzys wiary. Dostrzegali jej przeintelektualizowanie, sądząc, iż katolicy chcą ograniczyć wiarę do systemu prawd. W swojej teologii reprezentowali sentymentalizm, psychologizm, woluntaryzm, irracjonalizm i antropocentryzm, przejawiający się przede wszystkim w uzasadnianiu religii chrześcijańskiej wymaganiami i potrzebami człowieka. Z pragnień właściwych człowiekowi, jako istocie nie tylko cielesnej, ale i duchowej, bierze źródło zmysł religijny. Tym zmysłem odbiera się doświadczenia religijne jako bezpośrednie i indywidualne Objawienie Boga wobec każdego człowieka z osobna. Niestety omawiani autorzy zakwestionowali czynnik racjonalny oraz wszelkie dane przez Boga środki, pośredniczące w procesie powstawania i przeżywania wiary. Cud i jego racjonalne rozpoznanie zostały przekreślone na rzecz serca i uczucia, co spotkało się z frontalnym sprzeciwem Urzędu

---

<sup>20</sup> Jakże to przypomina kontekst *Fides et ratio!*

**Nauczycielskiego Kościoła i przyczyniło się po części do dalszej intelektualizacji Objawienia i jego absolutyzacji dowodowej.**

Podczas gdy nowożytna apologetyka pozostawała z jednej strony pod wpływem interpretowanej ze zmiennym szczęściem myśli Akwinaty, a z drugiej ulegała nurtom racjonalistycznym, wpływom protestanckim i modernistycznym, pojawiło się przynajmniej trzech autorów, którzy wybijają się poprzez zwrócenie uwagi na stronę znaczeniową cudu jako faktu, mającego szczególną łączność z Objawieniem. Chodzi o B. Pascala, H. Newmana i M. Blondela<sup>21</sup>.

**B. Pascal, stojąc początkowo na gruncie filozofii kartezjańskiej, dostrzegł rychło, iż nie da się uprawiać teologii na sposób nauk szczegółowych.** Spostrzeżenie to zaowocowało całkowitym zwrotem ku religijnemu ujmowaniu świata, głównie z perspektywy zbawienia w Chrystusie, które jest naprawą zepsutej ludzkiej natury i wyniesieniem jej do bycia z Bogiem. Pascal chce uczynić te wartości zbawcze dostępnymi dla całej ludzkości. Stąd potrzeba apologetyki, której celem byłoby nie tylko „dowodzenie” prawd wiary, ale też wzbudzanie w człowieku woli przyjęcia zbawienia. Do poznania Chrystusa nie dochodzi się jednak bezkrytycznie. Decyzję wiary poprzedzają argumenty: jedność przepowiadania Starego i Nowego Testamentu o Chrystusie, ciągłość i trwałość chrześcijaństwa, jego odniesienia kulturowe, a wreszcie cuda i fakt Chrystusa. Chociaż Pascal nie podaje zwartej teorii znaku, to jednak nie rezygnuje z ujmowania cudu jako znaku Bożego. **Cud w sferze widzialnej obrazuje to, co w cudzie niewidzialne.** Omawiany autor uważa, że cuda biblijne mogą silniej budować wiarę niż to ma miejsce w innych religiach, gdyż widać, iż są one wyraźnie przez Boga zaplanowane i zapowiedziane (np. plagi egipskie). Dostrzega więc funkcję motywacyjną cudu, w powiązaniu z którą opisuje pozostałe: objawieniową, prognostyczną i kościolotwórczą. Dopiero po przyjęciu określonych kryteriów prawdziwości cudów i Objawienia można przejść do funkcji dowodowej cudu. Cud nie przymusza do wiary, ale do niej nakłania. Sam jednak, bez łączności z prorocत्वami i całym Objawieniem, nie jest dowodem wiarygodności. Dlatego nie należy traktować cudu i Objawienia jako osobnych rzeczywistości, gdyż dopiero wzięte wspólnie mogą stanowić znak Boga uobecnionego w historii zbawienia.

---

<sup>21</sup> Zagadnienie opracowano m.in. na podst. M. Rusecki, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 25 (1978) z. 2, s. 31-53.

Kolejnym prekursorem znakowej koncepcji Objawienia jest kardynał J. H. Newman. Jako prekursor „powrotu do źródeł” w apologetyce interesował się głównie relacjami człowieka do Boga i przyrody oraz wiary do rozumu. W celu poznania rzeczywistości religijnej przyjmował dwie drogi: przez dowodzenie oraz przez przeświadczenie. Dlatego chrześcijaństwo ujmował nie tylko jako zespół prawd, ale jako żywą relację Bóg-człowiek, w której człowiek otrzymuje przeświadczenie co do Boga jako Osoby, którą spotyka się w zbawczym dialogu. Jego nauka o genezie aktu wiary w okresie, gdy już przeszedł na katolicyzm, zawierała się w stwierdzeniu: *Wierzy się dlatego, że Bóg potwierdził Swe Objawienie*<sup>22</sup>. Na podstawie wielostronnego opisu cudu jako znaku Newman krytykował racjonalistów, zrównujących bezkrytycznie cuda chrześcijańskie z magią. Zwracał uwagę na okoliczności danego faktu niezwykłego oraz na zmysł przeświadczenia. Objawienie wyraża się w cudzie, który jako mocny znak Bożej obecności, może rozbudzić uśpione codziennością sumienie człowieka, a rozbudzona w ten sposób świadomość moralna ukierunkowuje duszę ku Bogu.

Trzeci ze wspomnianych autorów, M. Blondel stworzył swoistą apologetykę immanentną, różniącą się od współczesnych apologetyk II poł. XIX w., przesiąkniętych naturalistycznym spojrzeniem na religię i cud. Był przez to posądzany o tendencje modernistyczne, a jego dzieła trafiły na indeks. Uznać go jednak należy za prekursora współczesnej odnowy apologetyki. Polegała ona na wypracowaniu nowego rozumienia dowodu. Otóż w apologetyce i religii ma on inny charakter niż w naukach ścisłych. Ma charakter znaku, dlatego tak duży nacisk kładzie się przy tej okazji na dyspozycje człowieka do jego przyjęcia. Choć Blondel nie zbudował własnej koncepcji znaku to jednak przeczuwał, że chodzi o składniki: fizyczny - empiryczny i nadprzyrodzony - znaczący. Dlatego pojęcia opisujące rozpoznanie nadprzyrodzoności w cudzie, mogą być jedynie analogiczne do tej rzeczywistości. I tak, jak psychiczny obraz Boga nie jest Bogiem, tak cud zapowiadający zbawienie nie jest sam w sobie Królestwem Bożym. Najpełniejsze Objawienie nastąpiło w akcie wcielenia Chrystusa, w którym *Bóg się zhumanizował, by nas deifikować*<sup>23</sup>.

Podsumowując tę część naszych rozważań trzeba stwierdzić, że wymienieni na końcu autorzy cechowali się ujęciami cudu, skłaniającymi myśl chrześcijańską w kierunku jego koncepcji znakowej. Wszyscy trzej uznali dowodzenie w apologetyce za specyficznie różne od praktyki nauk

<sup>22</sup> Zobacz M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 304.

<sup>23</sup> Tamże, s. 327.

przyrodniczych i filozofii. Choć nie zbudowali własnych teorii znaku, to jednak uznali, że cud ma charakter znaku, składa się bowiem z części widzialnej i niewidzialnej, a jego znaczenie jest ukryte w tej drugiej. Można powiedzieć, że myśl teologiczna zatoczyła koło, od Jezusa Chrystusa, przedstawiającego Siebie jako Boga Wcielonego, wskazującego na swoją wiarygodność przekraczającą to, co można było z zewnątrz dostrzec w Jezusie, poprzez rozdzielenie formy i treści Objawienia oraz różnorodnie wyrażane przeciw temu protesty, aż do reintegracji Objawienia w myśli prekursorów jego znakowego pojmowania.

### 1.3. Chrystocentryzm, personalizm, historiozbawczość - rysy współczesnej koncepcji Objawienia

Przemianie ujęć uległa nie tylko refleksja nad formą, ale także nad treścią Objawienia. Skoro Objawienie to nie tylko fakt cudowny lub prorocki i nie tylko Boże dekryty ostatecznie „zmumifikowane” w Piśmie Świętym i Tradycji - to okazuje się, że treść jest nierozzerwalnie związana z formą Objawienia, a więc sposób mówienia Boga do człowieka wynika już z samej treści przekazu.

Na przełomie wieków XIX i XX równolegle podlegały reinterpretacji koncepcja Objawienia i koncepcja wiary. Skoro wiara ma być odpowiedzią na Objawienie - również jej koncepcja musiała się zmienić, między innymi w związku ze wspomnianym wcześniej kryzysem ujęć intelektualistycznych. Zjawisko to zostało na gruncie teologii polskiej dostrzeżone dość szybko po ostatnim Soborze. *Źle się stało, że niepełne określenie wiary ze spekulatywnej teologii przejęły podręczniki teologii i katechizmy i w ten sposób przedostało się na teren kazania i katechezy. Przekonanie, że wiara jest tylko nadprzyrodzonym i wolnym uznaniem przez umysł prawdy objawionej przez Boga, a nie także, lub przede wszystkim, oddaniem siebie Bogu w nadziei i posłuszeństwie, spowodowało, że zbyt wielu chrześcijan, począwszy od pierwszej katechezy o tak pojętej wierze, zaczęło sądzić, iż wystarczy w sferze intelektualnej uznać za prawdę pewne tajemnice objawione, aby zadośćuczynić warunkom wiary i być chrześcijaninem*<sup>24</sup>. Współczesny personalizm koncepcji Objawienia wiąże się z odkryciem osoby ludzkiej jako jego odbiorcy w akcie interpersonalnego, Bosko-ludzkiego komunikowania, wokół którego narasta wydarzenie wiary. Koncepcja ta posiada trzy zasadnicze rysy: **personalistyczne rozumienie Boga i człowieka w akcie Objawienia; dialogiczny**

<sup>24</sup> R. Rogowski, *Teologia żywej wiary*, „Znak”, 222 (1972), s. 1591.

**charakter oraz personalistyczny sposób realizacji tego aktu**<sup>25</sup>. Bóg nie jest rzeczą, ideą, ale dynamicznym Autorem i podmiotem Objawienia, który prowadzi z człowiekiem dialog poprzez święte znaki. Przy tym nie wymusza odpowiedzi wiary, ale czeka na decyzję osoby ludzkiej. Personalizm Objawienia Bożego wzmaga się, gdy odkryjemy, że oprócz form słownych i teofanijnych jest ono przede wszystkim działaniem Bożym, działanie zaś jest jednym z podstawowych przymiotów osoby. Takie samoobjawienie Boga przyjmuje swój szczyt w osobie Jezusa Chrystusa, dlatego można mówić o jego ściśle chrystocentrycznym charakterze.

Historiozbawczość i chrystocentryzm posoborowej koncepcji Objawienia są ściśle powiązane z całościowym, syntetycznym niejako ujęciem życia i dzieła Jezusa z Nazaretu. Niektórzy próbowali zastanawiać się nad kwestią: który z aktów Chrystusa ma największą moc zbawczą? Wcielecie, Narodzenie, Śmierć, Zmartwychwstanie czy Zesłanie Ducha Świętego? Syntetyczna koncepcja Objawienia wykazuje jego chrystocentryzm poprzez dowartościowanie całości misji Chrystusa jako nierozdzielonego wydarzenia zbawczego, co postuluje ks. Rusecki<sup>26</sup>. **Jednym ze sposobów rozumienia cudu w historiozbawczym nurcie Objawienia jest odczytanie związków, jakie zachodzą w Piśmie Świętym pomiędzy cudem a wydarzeniem zbawczym, które zostało przez cud poprzedzone** (plagi egipskie poprzedziły wyjście z Egiptu, rozmnożenie chleba nastąpiło przed ustanowieniem Eucharystii). Aby dojść do głębszego sensu cudu realizującego zbawienie, potrzeba najpierw uściślić pojęcie zbawienia. Idea zbawienia w Starym i Nowym Testamencie przechodziła znaczną ewolucję; od sensu ocalenia fizycznego i pomyślności doczesnej, poprzez szerzej pojęte błogosławieństwo Boże, związane ze szczególną misją Narodu Wybranego, aż po sens mesjański, oznaczający najpierw (szczególnie u proroków) wybawienie od grzechów, w pełni zaś - uczestnictwo w życiu Bożym przez odkupienie w Chrystusie<sup>27</sup>. Tak więc nie chodzi o jakieś odosobnione wydarzenia, ale o całościowo rozumianą misję Jezusa Chrystusa wraz z jej skutecznymi zapowiedziami. Dlatego w sensie pełniejszym cud w historiozbawczym nurcie Objawienia należy odczytywać przede wszystkim w odniesieniu do osoby i wydarzenia Jezusa Chrystusa. Mo-

<sup>25</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>26</sup> M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 399: *całe życie Jezusa, skulminowane na krzyżu i w zmartwychwstaniu miało zbawczy charakter i przyczyniło się do zbawienia ludzkości - można zasadnie przyjąć, że i czyny mocy Bożej, czyli cuda, dokonywane przez Jezusa są czynami zbawczymi.*

<sup>27</sup> M. Rusecki, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 145.

mentem historiozbawczym cudów Jezusa jest ich *kairos* - godzina Syna Bożego<sup>28</sup>. Z jednej strony *kairos* odnosi się do wkraczania Boga w historię - czyli dany czas i miejsce, z drugiej strony - do godziny ofiary krzyżowej. Z tej ofiary jeszcze przed jej wydarzeniem, czerpały moc cuda dokonywane przez samego Chrystusa, te zaś cuda, które wydarzyły się później, czerpią swą skuteczność z jej owoców<sup>29</sup>. W tej kwestii powinno znaleźć się dopowiedzenie, iż źródłem mocy cudów jest również fakt wcielenia, który jako punkt zwrotny w historii przyrody umożliwił Synowi Bożemu jej przekonstruowywanie, na mocy tych samych praw, według których powstała (nowe stworzenie). Zmartwychwstanie - największy cud chrześcijaństwa - centrum wydarzeń zbawczych, wprowadza ludzką naturę w stan nowej rzeczywistości bycia z Bogiem i uczestnictwa w Jego życiu. *Wydarzenie zmartwychwstania odświeża ostatecznie wierzącym, czym jest zbawienie świata. Dlatego cuda pozostające w ścisłej relacji do zmartwychwstania, noszące na sobie jego piętno, zapowiadają zmartwychwstanie wszystkich, spełnienie się historii i bytu ludzkiego w pełnym Królestwie Bożym (...) Sugestywnie pouczają - rozpoczynając już proces zbawczy - że cały człowiek dostąpi zbawienia, a więc nie będzie ono mieć charakteru czysto duchowego*<sup>30</sup>. Podobnie jak w tkaninie występują wątek i osnowa, tak analogicznie można potraktować fakty zbawcze jako osnowę dla wątku Objawienia. Bóg objawia siebie i swoją wolę na bazie konkretnych czynów, z których każdy posiada zbawcze znaczenie. Nie ma więc w tak pojętym Objawieniu słów pozbawionych treści i czynów bez wyjaśnienia. Pełnia Objawienia i zbawienia w Chrystusie polegała między innymi na tym, iż dokonując czynów zbawczych (np. cudów) opatrywał je jednocześnie słowem poznania rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>31</sup>.

Podsumowując rozważania nad współcześnie zreinterpretowaną odpowiedzią na pytanie o istotę Objawienia Bożego, stwierdza się, na podstawie badań nad cudem jako tradentem tegoż Objawienia, iż mamy do czynienia z koncepcją odbiegającą znacznie od myśli przedsoborowej, ale niezupełnie nową, gdyż obecną w katechezie pierwotnej i u niektórych Ojców Kościoła (św. Augustyn). Koncepcja Objawienia, jako znaku Bożego, została przywołana w teologii współczesnej jako wyraz „powrotu do źródeł”. Jej nadejście poprzedziły dramatyczne wydarzenia w myśli chrześcijańskiej, jak reformacja i modernizm, a także różne formy humanizmu (również ateistycznego), szpecące niekiedy oblicze duchowe upływające-

<sup>28</sup> Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu*, Sandomierz-Lublin 1997, s. 166.

<sup>29</sup> M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 404.

<sup>30</sup> M. Rusecki, *Funkcje cudu...*, dz. cyt., s. 410. Podkreślenie moje.

<sup>31</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 189-191.

go wieku. Wspomniane w punkcie 1.1. przemiany, skonfrontowane z asystencją Ducha Świętego w dziejach Kościoła, a więc i teologii, zaowocowały odnowieniem syntetycznego spojrzenia na historiozbowcze Objawienie Boga w Osobie Jezusa Chrystusa wobec osoby ludzkiej. Okazuje się więc, że zjawiska w jakimś stopniu negatywne dla Kościoła i szeroko pojętego człowieczeństwa nabierają nowych wymiarów w Bożej ekonomii łaski. Przekonanie takie potwierdza się szczególnie w nauczaniu Jana Pawła II, który z Objawienia Bożego, jako zbawczego dialogu, czerpie optymizm, trudny do zrozumienia w inny sposób u człowieka o tak wielkiej świadomości współczesnych zagrożeń wiary i człowieczeństwa. *Nowsza teologia fundamentalna, niewątpliwie pod wpływem rozwijającej się antropologii, pragnie wyjść z teoretycznego skostnienia oraz napętnić się (...) żarem religijnym i dynamiką, kładąc szczególny nacisk na aktywny udział człowieka w procesie przyjęcia Objawienia (...)*<sup>32</sup>. Cud, będąc tradentem Objawienia, nie może więc być traktowany autonomicznie, ale w dużej mierze w odniesieniu do odbiorcy tego znaku. Dlatego zwrócono uwagę na strukturę człowieka, który będąc jednością ciała, duszy i ducha - nie jest intelektualnym monolitem - każda z tych sfer ma swój udział w powstawaniu wiary w Boga pod wpływem aktu zmysłowo-transempirycznej komunikacji, mającej swoje podłoże w zaplanowanej przez Stwórcę konstrukcji Wszechświata i człowieka<sup>33</sup>.

## 2. Symbol, znak i ich znaczenie w posoborowej refleksji teologicznej

W poprzednim paragrafie pojawiały się pewne sugestie co do opisu cudu i Objawienia w kategoriach znaku, a także dalsze przyczyny znakowego ujęcia wiarygodności chrześcijaństwa. Obecnie przedstawię pokrótce samą teorię znaku i jej zastosowania do cudu i Objawienia, gdyż kon-

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 46.

<sup>33</sup> Por. 1Tes 5,23. Na terenie filozofii religii próbę opisu aspektu emocjonalnego przeżycia religijnego podejmuje s. Zofia Zdybicka. Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 185-196. Pisze m.in.: *Opis struktury przeżycia religijnego i uwagi dotyczące poznania religijnego wykazały, że czynniki poznawcze i emocjonalne w przeżyciu religijnym są ze sobą ściśle zespolone, i to tak dalece, iż praktycznie trudno byłoby je rozdzielić. W teorii jednak to czynimy, narażając się, oczywiście, na nieuniknione w takich wypadkach schematyzacje i uproszczenia*, tamże, s. 191 (podkreślenie moje).



cepcję ks. Ruseckiego zwykło się nazywać „znakową koncepcją cudu”, między innymi z tego względu, iż jak dotąd jej właśnie poświęcał najwięcej miejsca<sup>34</sup>. Nie znaczy to, iż koncepcja semejotyczna (od gr. *semeion* - znak) jest jedynym sposobem ujmowania przedmiotu apologetyki. Podobnie jak przy okazji opisu różnych koncepcji Objawienia - również tutaj mamy do czynienia z pluralizmem ujęć, gdzie obok opisu semejotycznego występuje opis symbolowy. Dlatego postaram się teraz nieco „zrehabilitować symbol w teologii”, również w odniesieniu do cudów.

## 2.1. Znakowa koncepcja wiarygodności chrześcijaństwa

Nie ma jednej definicji znaku, podobnie jak nie ma pewności, którędy przechodzi granica pomiędzy **semiotyką** (nauką badającą znaki językowe) a **semiologią** (badaniem systemów znaków - języków, sygnalizacji itp.). Wiadomo jednak, iż człowiek od zarania dziejów również w sferze religijnej posługiwał się czynnościami symboliczno-znakowymi dla nawiązania pożądanego kontaktu z Bogiem, opisywanym rozmaitymi obrazami (bóstwa). Wynika stąd żywe zainteresowanie znakiem również w teologii, które przeniknęło do niej głównie z filozofii i teologii religii, co objawia się między innymi w sakramentologii, liturgice, teorii cudu, apologetyce, chrystologii i eklezjologii<sup>35</sup>. *Znak jest substancją zmysłową, której obraz*

<sup>34</sup> Por. M. Rusecki. *Cud w myśli...*, s. 335-485; *Rozdział IV: Semejotyczna koncepcja cudu w teologii XX wieku*. Praktycznie cały *Cud w myśli chrześcijańskiej* prowadzi do wniosku o przewadze poprawności ujęć semejotycznych cudu nad innymi. Także wyraźny opis znakowy cudu znajdziemy np. w tegoż autora *Wierze moim dziełom*, s. 142-187; *Rozdział III: Cud znakiem zbawienia*. Jako przede wszystkim znakową koncepcję cudu ks. Ruseckiego scharakteryzował również jego asystent - ks. dr Zbigniew Krzyszowski (podczas rozmowy w czasie trwania XXVII Tygodnia Filozoficznego na KUL-u w Lublinie, w lutym 1995 roku.) Były to jednak ujęcia raczej opisujące obecny stan teologii, choć poparte niezwykle wnikliwym i wielojęzycznym studium przedmiotu. Okazuje się jednak, że ks. Rusecki wprowadza do tych ujęć pewną nowość: koncepcję symbolu religijnego, która stała się pewną inspiracją w dalszej części niniejszego artykułu.

<sup>35</sup> Zagadnienie cudu, jako znaku, było rozpatrywane równolegle w ramach studium magisterskiego w seminarium paradyjskim. Syntezę znakowej koncepcji cudu w polskiej myśli posoborowej odnaleziono w opracowaniu: P. Bortnik, *Cud jako znak w interpretacji polskich autorów po Soborze Watykańskim II*, Paradyż-Wrocław 1994 (mps). Praca magisterska napisana na seminarium z Teologii Fundamentalnej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Romana Rogowskiego na Papieskim Wydziale Teologicznym przy współpracy ks. dr. Ryszarda Tomczaka,

*myślowy jest skojarzony w umyśle z obrazem innej substancji, której funkcją jest wywołanie tej ostatniej w celu porozumienia się*<sup>36</sup>. Definicję tę można rozumieć już to od strony podmiotu poznającego, przedmiotu poznania lub jego celu. Dlatego mamy do czynienia z dodatkowymi ujęciami znaku: subiektywnym (jakiś przedmiot przeznaczony dla odbiorcy, który ma go odczytać); obiektywnym (jakaś rzecz, która oznacza inną, niezależnie od wytwórcy i odbiorcy); teleologicznym (to, co zostało wytworzone przez kogoś, aby wywołać u drugiego określoną reakcję). **Ujęcie teleologiczne wydaje się najpełniejsze, bo ujmuje nadawcę, treść i odbiorcę znaku - ten zaś nie funkcjonuje bez któregośkolwiek z wymienionych elementów.** Inne definicje (K. Rahner) mówią o znaku jako rzeczywistości, która - odnosząc się do innej - sama wskazuje na tę inną rzeczywistość, może wskazywać na to, co nieobecne (obecne w wymiarze ponadpostrzegalnym), odsłaniać to lub zakrywać. Można też opisywać znak jako „coś” (byt - wyrażenie, gest, przedmiot) zastępujące inny byt. Wszystkie pojęcia, sądy, rozumowania i elementy językowe są znakami. Manifestują naszą psychikę i treści, które chcemy przekazać innym. Znak ze swej natury lub na podstawie umowy pozwala poznać myśli i wolę osoby oraz istnienie i prawdziwość rzeczy. Wymienione definicje są jednak tylko intuicyjnymi próbami wyjaśnienia, czym jest znak. Co ważne - zwracają one uwagę na podstawowe pary elementów strukturalnych znaku: komunikat-nośnik, wytwórcę-odbiorcę, odniesienie-kod oraz funkcje: odniesienia, emotywną, apelu, estetyczną, fatyczną i metajęzykową<sup>37</sup>.

Kolejnym zagadnieniem, które trzeba wziąć pod uwagę, mówiąc o znakowej koncepcji wiarygodności chrześcijaństwa, jest przystawalność wymienionych elementów i funkcji znaku do elementów strukturalnych

<sup>36</sup> Tamże, s. 8.

<sup>37</sup> *Funkcja odniesienia jest warunkiem wszelkiego porozumiewania się i określa relację pomiędzy komunikatem a przedmiotem, do którego odnosi się. Funkcja emotywna ustala związek nadawcy z komunikatem (...) Funkcja apelu [ustala] stosunki zachodzące między komunikatem a odbiorcą, zresztą każda komunikacja ma na celu wywołanie jakiejś reakcji u odbiorcy i wezwanie go do uczestnictwa (apel może być skierowany do inteligencji adresata albo jego uczuciowości, a najczęściej do całej jego osobowości). Funkcja estetyczna wyraża stosunek, w którym komunikat związany jest z sobą samym. Funkcja fatyczna potwierdza lub przerywa łączność, pobudza uwagę współrozmówcy. Jest ona nastawieniem na kontakt, a jej celem jest przedłużenie komunikacji. (...) Funkcja metajęzykowa określa sens znaków, które mogą być niezrozumiałe dla adresata. Odnosi ona dany znak do kodu, z którego czerpie on znaczenie, M. Rusecki, Cud w myśli..., dz. cyt., s. 372-373.*

i funkcji cudu, aby można było zastosować do cudu pojęcie znaku. Elementy komunikatu i nośnika (informacja i środek przekazu) w cudzie muszą pochodzić od Boga, gdyż On jest Autorem cudu i arbitralnie wybiera te elementy „poza wszelką konwencją”. To, co widzialne, nie może przy tym przez swoją ekstrawagancję utrudniać przyjęcia właściwego przesłania<sup>38</sup>. Tak więc Bóg, który jest nieograniczony, przybiera jednak pewną konwencję - konwencję miłości udzielającej dobra, aby został zrozumiany przez człowieka - stworzenie na Swój obraz i podobieństwo. Konwencja ta została zapisana w historii biblijnej, a zanalizowana przez ks. Ruseckiego w kontekście dobronośnej funkcji cudu. W Nowym Testamencie mamy do czynienia z cudownymi: **uzdrowieniami, wskrzeszeniami, ocaleniami, darami i egzorcyzmami**. Wydaje się, iż dobra, które cud ze sobą niesie, mogą stać się kluczem do stworzenia czytelnej typologii cudów, tym bardziej, że na obecnym etapie historii zbawienia w imieniu Jezusa Chrystusa nie będą działały cuda inne pod względem formy i treści od tych, które znamy z przekazu biblijnego<sup>39</sup>. Osobnym zagadnieniem są teofanie, czyli ukazywanie się Chrystusa świadkom (np. św. Szczepanowi, a później jego prześladowcy - Szawłowi). **Jakiegolwiek byłyby tradenty Objawienia - do ich „konwencji” należy niesienie dobra, często w sensie moralnym, czasem materialnym oraz objaśniające słowo poznania.**

W kontekście cudu „wytwórcą” znaku jest sam Bóg, pragnący nawiązać kontakt z człowiekiem. Odbiorcą znaku jest człowiek, który w sytuacji cudu staje nie tylko wobec niezwykłego wydarzenia, ale także wobec wezwania Bożego, które jest treścią cudu-znaku. **Zauważony wcześniej personalizm znaku jako takiego znajduje w cudzie swój niepowtarzalny wyraz, gdyż Bóg, jako Osoba, może udzielać się w sposób nieograniczony.** Pozostaje jeszcze kwestia relacji funkcji znaku i cudu. **Funkcja odniesienia** w cudzie wynika z nadania mu przez Boga odpowiedniego znaczenia. **Funkcja emotywna i przedstawieniowa** (czyste informowanie) są ze sobą ściśle powiązane, gdyż w większości przypadków wytwórca znaku oprócz samej informacji manifestuje też swoje nastawienie emo-

---

<sup>38</sup> P Bortnik, dz. cyt., s. 19.

<sup>39</sup> Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 28 (1981) z. 2, s. 63. Podobne próby typologii cudu podejmowali we współczesnej polskiej teologii J. Kudasiewicz, H. Langkamer, T. Hergesel, E. Kopeć. Słuszniejszą wydaje się jednak propozycja M. Ruseckiego, która wolna od apologetycznych anachronizmów (cuda nad naturą) wynika ściśle, choć raczej bez wyraźnej sugestii autora, z opisu dobra, niesionego przez cuda Jezusa Chrystusa.

cyjonalne wobec treści i odbiorcy znaku, co również odgrywa rolę w akcie komunikowania. Podobnie Bóg wybiera jakąś formę komunikacji nie ze względu na nią samą, ale ze względu na wielotorowo przekazywane treści, które dotyczą nie tylko intelektu, ale również pozostałych sfer człowieka. **Funkcja apelu (konatywna)** w cudzie wyraża się wówczas, gdy fakt niezwykły zostaje odczytany przez człowieka tak, iż człowiek odpowiada wiarą na wezwanie Boże. Kwestia piękna w cudzie, a co za tym idzie jego **funkcja estetyczna**, były rzadko poruszane w dotychczasowej teologii. Chodzi o przedstawienie w cudzie piękna Królestwa Bożego, które urzeczywistni się ostatecznie w wymiarze eschatologicznym - w nowym stworzeniu, wolnym od skażenia grzechem pierworodnym<sup>40</sup>. **Funkcja fatyczna (potwierdzania i przerywania łączności)** odgrywa ważną rolę we wszystkich sposobach komunikowania się. W cudzie ma na celu potwierdzenie i podtrzymywanie łączności Boga z człowiekiem. Poprzez wyświadczenie człowiekowi dobra - ukazanie nieskończonej miłości Boga do niego - Bóg wskazuje człowiekowi drogę zbawienia, a poprzez doświadczenie dóbr przyrodzonych zaprasza do życia nadprzyrodzonego. **Funkcja metajęzykowa** cudu ma związek z jego kodem i odniesieniem. Dla zrozumienia cudu konieczne jest umieszczenie go w kontekście Objawienia, o czym już wspomniano. **Wobec tak złożonej struktury cud jawi się jako znak szczególny, wymagający być może ujęcia w kategorii konkretniejszej od znaku.**

## 2.2. Potrzeba i trudności poszerzenia kategorii znaku religijnego o kategorię symbolu

Wspomniane powyżej rozróżnienie wydaje się konieczne ze względu na pewną trudność, którą zauważa ks. Rusecki: (...) *współcześnie literatura teologiczna z jednej strony pojęcie cudu jako znaku przyjęła za swoje, z drugiej zaś zawsze odzęgnywała się od symbolicznego rozumienia cudu, zwłaszcza cudów Jezusa*<sup>41</sup>. Spróbujemy pokonać tę trudność na płaszczyźnie semantycznej, poprzez dookreślenie zakresów znaczeniowych pojęć „znak” i „symbol”. Rozpatrzmy najpierw określenia wywodzące się od słowa „symbol”. „Symbolizować” oznacza „być symbolem czegoś, czyli przedstawiać, wyrażać coś za pomocą symbolu”. Z drugiej strony „sym-

<sup>40</sup> Por. M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 453. Obecnie ks. Rusecki w refleksji nad funkcją estetyczną cudu postrzega nowy interesujący kierunek badań, mimo iż pierwotnie nie widział zastosowania tej funkcji do problematyki cudu, M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku...*, art. cyt., s. 60.

<sup>41</sup> M. Rusecki, *Wierzyć moim dzieciom...*, dz. cyt., s. 56.

boliczny” oznacza coś, co może być symbolem, dotyczyć go lub zawierać, ale też w znaczeniu symboliczny - czyli nie przedstawiający żadnej wartości<sup>42</sup>. Za tym ostatnim określeniem idzie zresztą, jak się przypuszcza, nadużywane w języku potocznym (a nawet literackim) znaczenie słowa „symbol”, odbierające mu jego istotne przyporządkowanie ontologiczne, względnie metafizyczne. Symboliczny - będący symbolem, taki w którym występują symbole; czasem żartobliwie: tak znikomy, że przestaje już mieć realną wartość; (...) symboliczne wynagrodzenie. Symboliczna złotówka - złotówka przyznana tytułem rekompensaty za krzywdy moralne<sup>43</sup>. Właściwe rozpoznanie istoty symbolu utrudnia fakt, iż nie ma w języku powszechnie używanym jednoznaczności co do specyfiki znaku i symbolu, często przypisuje im się znaczenia zamienne, jak choćby w definicjach słownikowych. Symbol (...) postrzegany zmysłowo odpowiednik pojęcia: przedmiot, osoba lub zwierzę oznaczające w sposób umowny jakieś pojęcie, czynność, zjawisko itp.; postać będąca uosobieniem jakichś cech<sup>44</sup>. Faktycznie jednak znak i symbol stanowią odrębne pojęcia, co do których, jak zauważa M. Rusecki, wprowadza się rozmaite rozróżnienia. I tak np. „symbol” obejmuje znaki naturalne, „znak” - konwencjonalne (niektórzy twierdzą przeciwnie). Różnica może więc tkwić w arbitralności danego znaku. „Znak” odwołuje się do momentów racjonalnych i logicznych, „symbol” - dotyka bardziej sfery emocjonalnej człowieka. **Mimo widocznych różnic symbol w swej istocie pozostaje trudny do zdefiniowania. Jednak symbole religijne wzbudzają obecnie duże zainteresowanie między innymi ze względu na współczesny rozwój komunikacji i łączności, a co za tym idzie, na łatwość rozprzestrzeniania się idei i wierzeń.** Proces ten zachodzi również w stosunku do różnorodnych religijnych wynaturzeń, których bezpośrednim przejawem jest destruktywna działalność sekt. Większość Polaków spotkała się zapewne z takimi symbolami, jak pentagram i odwrócony lub połamany krzyż, z którymi identyfikują się np. sataniści.

Powraca pytanie, ignorowane zresztą przez umysłowości materialistyczne, co stanowi o nośności symbolu i mocy w różnorodnych i kluczowych dla życia ludzkiego okolicznościach? Próbę pożądanego określenia symbolu podejmuję się w oparciu o definicję M. Dolegi: *Sym-*

<sup>42</sup> P. Bortnik, dz. cyt., s. 13, podkreślenie moje.

<sup>43</sup> *Mały Słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1968, s. 791.

<sup>44</sup> Tamże.

*bol jest to znak szczególny w określonym polu interpretacyjnym*<sup>45</sup>. Jeżeli częściami składowymi każdej definicji są *genus proximum* i *differentia specifica* (najbliższy danej rzeczy rodzaj i cecha, która ją jednocześnie od niego wyróżnia) to *genus proximum* dla symbolu będzie w tej definicji znak. Można stwierdzić logicznie, iż zbiór symboli jest podzbiorem zbioru znaków. Każdy symbol jest więc znakiem, ale nie każdy znak jest symbolem. Z kolei *differentia specifica* jest owym „polem interpretacyjnym”, które stanowi obszar, np.: nauki, kultury, polityki, techniki, a w naszym konkretnym przypadku - religii. Powyższe rozważanie miało na celu ogólne zarysowanie problemu opisu cudu w kategoriach symbolu, w kontekście jego opisu znakowego. Być może przeszkodą dla jednoznacznego przyjęcia koncepcji symbolowej cudu jest nieprzyjęcie faktu zawierania się zakresu znaczeniowego znaku religijnego w symbolu w sensie religijnym, rozumianym przez ks. Ruseckiego. *Symbole, choć stanowią pewien rodzaj znaków, to jednak są wyrazem doświadczenia egzystencjalnego lub religijnego i manifestacją rzeczywistości*<sup>46</sup>. Przy tym trzeba mieć na uwadze specyficzne rozumienie symbolu przez cytowanego autora. Chodzi między innymi o przyjęcie innego, niż w dotychczasowej teologii, rozumienia greckiego źródłosłowu słowa symbol, w nawiązaniu do źródeł wczesnochrześcijańskich. W ujęciu teologii tradycyjnej „symbol” wywodzi się od greckiego *symbolon*. Oznacza ono w pierwszej kolejności znak, przedmiot, pojęcie zastępujące inne, mające poza znaczeniem dosłownym także inne, niejako ukryte, odczytywane na zasadzie umowy lub analogii. Chodziło więc o symbole takie, jak np. matematyczne, chemiczne, logiczne.. W dalszym rozumieniu terminu symbol oznacza także zespół symboli religijnych, związanych z prawdami wiary. M. Rusecki nazwę „symbol” wywodzi od greckiego wyrażenia *sim-ballen*; w dosłownym tłumaczeniu: „rzucić razem”. W znaczeniu pochodnym „symbol” oznaczałby „zgrupowanie, połączenie, wymianę”. W starożytności przez symbol rozumiano rzecz złożoną z dwóch części należących do różnych osób. Części te służyły jako znak rozpoznawczy. Oznaczał on przynależenie do siebie na mocy jakiegoś paktu lub kontraktu. Według autora w takim rozumieniu symbol był operatorem paktu społecznego, znakiem rozpoznawczym i mediatorem identyczności. Takie też rozumienie symbolu zostało za-

---

<sup>45</sup> M. J. Dołęga, *Znak - język - symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 12-13.

<sup>46</sup> M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 189.

**gubione w historii**<sup>47</sup>. Niejako spontanicznie nasuwa się skojarzenie z historiozbawczym wymiarem tak pojętego symbolu. Oto ową „przelamaną monetą” z bliskowschodnich legend, dzięki której po latach mogli spotkać się przyjaciele, złączywszy jej brzegi i stwierdziwszy zgodność przylegania (ten archetyp przeniknął nawet do bajki o Kopciuszku, gubiącym pantofelek...), jest w wymiarze kosmicznym podobieństwo Boże pozostawione w człowieku, mimo utraty przez grzech Bożego obrazu. **Pierwsze przymierze zawarte ze stworzeniem umiłowanym - człowiekiem już w samym akcie powołania go do istnienia operuje tym właśnie symbolem obrazu i podobieństwa. Ów symbol zostaje przywrócony w pełni w Jezusie Chrystusie, jest więc czymś więcej niż tylko znakiem, jest rzeczywistością żywą i zbawczą, zapośredniczoną obecnie w Kościele...** Nie ma obawy, że w cudzie-znaku pojętym jako symbol utracone zostaną jakiegokolwiek cechy znaku, a co za tym idzie znakowo opisane funkcje cudu. Prawdopodobnie w ten sposób należałoby interpretować postulat ks. Ruseckiego, (...) *by koncepcję cudu jako znaku uzupełnić kategorią symbolu, a to z tego względu, że ona wydaje się jeszcze lepiej wyrażać niektóre funkcje cudu*<sup>48</sup>. **Nie chodzi tu jednak o jakieś „dozłupienie” kategorii symbolu do koncepcji cudu jako znaku, ale o całkowite opisanie takiego faktu boskiego koncepcją symbolu, która nie uszczuplając opisu znakowego, wzbogaciłaby koncepcję cudu o właściwe odniesienia ontologiczne i metafizyczne.** Ks. Rusecki na końcu swojego poruszającego artykułu zaznacza: *Należałoby jeszcze skorelować pojęcie cudu jako znaku z cudem-symboliem, ale to jest problem, który wymaga odrębnego studium*<sup>49</sup>. Jeżeli więc okazałoby się możliwym przyjęcie znaczenia znaku w sensie religijnym jako zawierającego się w znaczeniu symbolu w sensie religijnym - problem wspomnianej przez ks. Ruseckiego korelacji okazałoby się nie poznawczym, ale semantycznym, a w takiej postaci wydawałby się rozwiązany. Zaznaczamy jednak już teraz, że zagadnienie cudu, jako symbolu, nie jest wyłącznie kwestią terminologii, jak by to można było wnioskować z powyższych rozważań. Rozróżnienie semantyczne pomiędzy znakiem a symbolem w kontekście religijnym przygotowuje tylko przedpole dla zupełnie nowego rozumienia cudu jako tradentu Objawienia.

---

<sup>47</sup> Por. M. Rusecki. *Cud jako znak i symbol*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 28 (1981) z. 2, s. 79-94.

<sup>48</sup> Tamże, s. 94.

<sup>49</sup> Tamże.

### 2.3. Próba nowego nazewnictwa rzeczywistości w teologii

Problematyka symbolu nie jest obca antropologii, filozofii religii i teologii. Z ujęć wypracowanych przez E. Casirera, C. Lévi-Straussa, A. N. Whiteheada, S. Langer a i J. Spletta w jakimś sensie czerpie K. Rahner, kiedy stwierdza: (...) *symbol nie tyle zwraca uwagę na inną rzeczywistość, ale w niej się umiejscawia i zawiera. Nie roztapia się w elemencie symbolizowanym symbolu, lecz zachowuje swój byt; pozostaje tym, czym jest*<sup>50</sup>. Symbol ujmowany antropologicznie wskazuje również na swój wymiar dialogiczny, na spotkanie dwóch różnych rzeczywistości osobowych, nie wykluczając Boga i człowieka. Z religijnym rozumieniem symbolu mamy do czynienia u M. Eliadego. W jego definicji symbol religijny *to coś, co zastępuje przedmioty święte jakiegokolwiek rodzaju lub w nich uczestniczy*<sup>51</sup>. W takim ujęciu symbol religijny jest nie tylko rzeczą, ale i wydarzeniem objawiającym rzeczywistość inną niż postrzegana - rzeczywistość bóstwa. **Według Eliadego, Jezusa Chrystusa można by uważać właśnie za taki symbol cudu wcielenia Bóstwa w człowieczeństwo**<sup>52</sup>. W symbolu, według ks. Ruseckiego, uczestniczą elementy: symbolizowany i symbolizujący. Jeśli pominiemy któryś z nich, symbol ulega zniszczeniu. Szczególnie pominięcie elementu symbolizowanego - w naszym przypadku Boga, lub z perspektywy religiolologicznej - bóstwa, prowadziłyby do kultu samej czynności lub przedmiotu. *Przez symbol dokonuje się jakby nagły skok, zmiana poziomu (...) gdyż jest to rzeczywistość zawierająca ten inny świat, do którego wchodzimy właśnie przez symbol*<sup>53</sup>. Nowopojęty symbol religijny ma jeszcze tę właściwość, że zachowuje wartość ponadczasową - nie tylko w momencie powstania (np. zaistnienia cudu), ale również dla przyszłych pokoleń. Ks. Rusecki motywuje takie stanowisko analogią do całości Objawienia Bożego, które także

<sup>50</sup> M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, „Studia Paradyskie”, 4 (1994), s. 89-130. **Aż trudno w powyższych sformułowaniach uciec od skojarzenia z rzeczywistością łączności natur w Jezusie Chrystusie, z których jedna pochodzi z rzeczywistości transempirycznej, druga zaś z ludzkiego ciała Maryi, nie ulegając jednak zmieszaniu. Spróbujmy powyższą definicję symbolu religijnego zastosować do sformułowań chrystologicznych. *Ludzka natura Jezusa Chrystusa nie tyle zwraca uwagę na Jego Bóstwo, ale w nim się umiejscawia i zawiera. Nie roztapia się w Bóstwie Chrystusa, lecz zachowuje swój byt; pozostaje tym, czym jest.***

<sup>51</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 440.

<sup>52</sup> M. Rusecki, *Wierzę moim dziełom...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>53</sup> Tamże, s. 63.



jest z jednej strony faktem przeszłym, ale z drugiej strony trwa i aktualizuje się w historii<sup>54</sup>.

K. Rahner proponuje nazwać symbol w znaczeniu zbliżonym do koncepcji ks. Ruseckiego „symbolem realnym”<sup>55</sup>. E. Brunner przyjmuje pojęcie „mocnego znaku”<sup>56</sup>. A. Skowronek za P. Schoonenbergiem podaje termin „symbol rzeczywisty” w odniesieniu np. do ciała człowieka. **Poprzez termin ten rozumie znak nie tylko informujący, ale też realizujący, który równocześnie ucieleśnia, urzeczywistnia i spełnia to, na co zwraca naszą uwagę (...) Najsilniejszym znakiem realizującym osobową bliskość jest nasze ciało. (...) Duch ludzki «uzewnętrznia się» i realizuje w ludzkiej cielesności**<sup>57</sup>. Interesujące rozróżnienie zauważamy u T. Dajczera, który odnosi symbol do przedmiotowej i podmiotowej relacji człowieka wobec świata. *W przeciwieństwie do pajęc symbole działają na płaszczyźnie podmiotowej. (...) Przedmiot doświadczany (poznawany) staje się podmiotem, który wchodzi z człowiekiem w relację typu «ja-ty», będącą relacją spotkania lub relacją obecności. (...) Odkrywanie w otaczającej rzeczywistości jej podmiotowego wymiaru nie jest przejawem pewnego rodzaju panpsychizmu. Chodzi tu nie tylko o stwierdzenie, że relacja spotkania, tj. relacja «ja-ty» jest zasadniczo różna od sposobu, w jaki poznajemy przedmiot poprzez analizę, abstrakcję czy zaszeregowanie w kategorii*<sup>58</sup>. Jeśli takie „poznanie” odniesiemy do Boga - dochodzimy do posoborowej koncepcji Objawienia, w której cud przestaje być samoistnym przedmiotem, staje się zaś przestrzenią spotkania „ja” człowieka z „Ty” Boga<sup>59</sup>.

Za pomocą języka fenomenologii próbuje opisywać rzeczywistości religijne ks. Robert Sokołowski. Swoją teologię nazywa „teologią odsłonięcia”. Obejmuje ona analizą cztery wielkie tematy fenomenologiczne: „nieobecność”, „świat”, „rozdzielanie” oraz „symbolizm”. Wspomniany

<sup>54</sup> M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol...*, art. cyt., s. 91.

<sup>55</sup> M. Rusecki, *Wierzę moim dziełom...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>56</sup> M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol...*, art. cyt., s. 80.

<sup>57</sup> A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele w profilu ekumenicznym*, t. 1, Włocławek 1995, s. 23. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35. Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej (29 października 1983)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 300: *Każda osoba ludzka w swojej niepowtarzalnej wyjątkowości nie jest złożona tylko z ducha, lecz także z ciała, i dlatego w ciełe i przez ciało dociera się do samej osoby w jej konkretnej rzeczywistości.*

<sup>58</sup> T. Dajczera, *Symbol*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 360.

<sup>59</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 104.

teolog obrazuje „odsłonięcie” w następujący sposób: *Trzeba pokazać, że w wielu przejawach, z jakimi mamy do czynienia, manifestują się byty; nie ma po prostu przejawów, są rzeczy, które się w nich przejawiają*<sup>60</sup>. Są to intuicje niezwykle zbliżone do koncepcji symbolu religijnego ks. Ruseckiego, w której Bóg nie jest jedynie reprezentowany przez cud czy sakrament, ale wprost uobecniany. *Zasadniczo symbol ma strukturę interpersonalną i jednoczy w sobie dwa elementy - symbolizujący i symbolizowany, które powinny być brane zawsze łącznie i to równocześnie*<sup>61</sup>. W takim też sensie R. Sokolowski przywołuje koncepcje E. Gilsona, J. H. Newmana, K. Rahnera oraz H. Urs von Balthasara. Według omawianego autora, K. Rahner *domagał się stworzenia teologii symboli*<sup>62</sup>, natomiast Urs von Balthasar dokonał próby opisu obecności Boga w świecie w kategoriach estetycznych<sup>63</sup>. Sam ks. Rusecki podaje dwa główne nurty w dyskusji na temat symbolu w nowym rozumieniu. Stanowiska K. Rahnera, E. Brunnera, P. Schoonenberga, A. Skowronka i po części T. Dajczera odnoszą się do rzeczywistości „symbolu uczestnictwa”, pozostałe zaś do „symbolu reprezentacji”<sup>64</sup>. **Czysto teoretyczne i konwencjonalne znaczenie symbolu, zaczerpnięte z logiki, matematyki, fizyki i chemii, a także w pewnym sensie z literatury, jest w teologii nie do przyjęcia, gdyż jest ono zawężone do pewnej umysłowej czy znakowej reprezentacji innej rzeczywistości, niekiedy równoznacznie z mitem. Dlatego w tym znaczeniu nie nadaje się do tego, by zastosować go do cudu**<sup>65</sup>.

Z powyższych rozważań wynika, iż mamy do czynienia z nową kategorią symbolu. Kategoria ta wyraża się w nazwach opisowych: „symbol realny”, „mocny znak”, „symbol rzeczywisty”, „symbol uczestnictwa”. Wydawałoby się, że można by na tych nazwach poprzestać. **Wokół symbolu narosło jednak zbyt wiele nieporozumień, by po jego teologicznej reinterpretacji pozostać nadal przy ryzykownym kojarzeniu go z symbolem-znakiem.** Sprawa wydaje się niebagatelna, gdy weźmie się pod uwagę, iż *po linii wspomnianych wcześniej koncepcji symbolu szło jego rozumienie w teologii, gdy np. w rozważaniach o Eucharystii stawiano kwestię obecności Chrystusa alternatywnie: realna czy symboliczna?*<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna*, Tarnów 1995, s. 218.

<sup>61</sup> M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>62</sup> R. Sokolowski, dz. cyt., s. 236.

<sup>63</sup> Tamże, s. 236-237.

<sup>64</sup> Por. M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol...*, art. cyt., s. 81.

<sup>65</sup> Tamże, s. 82-83.

<sup>66</sup> Tamże.

Pojawia się więc przy tej okazji kwestia: jak powinno się nazywać tak ujęte udzielanie się Boga w Objawieniu, mającym charakter cudu-symbolu? Ustalono bowiem, że zakres znaczeniowy znaku religijnego mieści się w zakresie znaczeniowym symbolu religijnego w odniesieniu do cudu<sup>67</sup>. Ustalono również, że termin „symbol” wymaga, w rozwinięciu koncepcji ks. Ruseckiego, odniesienia nie tylko tradycyjnie znakowologicznego, ale symbolowo-bytowego. Aby więc posługiwać się nazwą ostrą, nie można pozostawać przy terminie, który co prawda w znaczeniu pierwotnym (religijnym, wczesnochrześcijańskim) oznacza właśnie bytowe złożenie dwu rzeczywistości, o które chodzi, ale w znaczeniu wtórnym i panującym odżegnuje się od uczestnictwa w rzeczywistości innej niż pojęciowa. Według R. Sokolowskiego *Dla Ojców Kościoła i w ogóle starożytnego świata symbol nie tylko coś oznaczał, lecz również był uważany za uczestniczenie w rzeczy i daną rzecz uobecniał. Symboliczność nie była przeciwstawna rzeczywistości. Uważa się, że ten symboliczny realizm był szczególnie bliski dla platonizmu i neoplatonizmu. Jednakże w średniowieczu symboliczność stała się czymś różnym, a nawet oddzielnym, od rzeczywistości. Jeżeli coś było uznawane za symboliczne, było uważane za coś po prostu symboliczne, a nie rzeczywiste. Zauważa się, że na przykład trudności w teologii Eucharystii Berengariusza z Tours wynikały z tego oddzielenia. od tej chwili aż do dziś stoimy wobec nieszczęśliwej alternatywy: albo symboliczna, albo rzeczywista obecność*<sup>68</sup>.

Nasuwa się wniosek, iż należałoby stworzyć nowe określenie symbolu religijnego, jeśli chce się dalej rozwijać zaprezentowaną koncepcję Objawienia (Wcielenia, cudów, sakramentów), w przeciwnym razie mogłoby dojść do znacznych nieporozumień w starciu z panującym rozumieniem symbolu. Ustalenie takiego terminu wymaga sprawdzenia, czy nie dojdzie do krzyżowania się znaczeń z takimi terminami, jak: teofania, udzielanie się, proegzystencja, łaska itp. Musi to być termin oddający ontologiczno-metafizyczne złożenie symbolu w nowym rozumieniu, zarówno co do cudów, co stanowi główny przedmiot naszych rozważań, jak i co do sakramentów, szczególnie Eucharystii, która w Kościele stanowi swoiste przedłużenie tajemnicy Wcielenia. Z nazw bliższych oryginałowi („symbol” - *sym-ballo*)<sup>69</sup> próbowano najpierw za-

<sup>67</sup> Patrz punkt 2.2.

<sup>68</sup> R. Sokolowski, dz. cyt., s. 229, pogrubienia od F.K.

<sup>69</sup> *Sym-ballo*: 1. zderzyć się, zetknąć tarcza w tarczę, znosić razem, skupiać; 2. zebrać, zgromadzić, nazbierać, nagromadzić; 3. pomieszać; 4. zamykać; 5. złączyć, połączyć, splatać, skrecać liny; 6. zawrzeć z kimś umowę, zgodę, układ; 7. przyczynić się do czegoś, sprawić, udzielić, dodać, dać;

stosować zbitkę *symbios* (*sym-bios* - symbioza, współzycie - podkreślając dynamiczną, żywą rzeczywistość symbolu religijnego)<sup>70</sup>, następnie zaś *symstasis*, względnie *symstasis* (*sym-stasis* - „współistnienie” lub „współtrwanie”, oddające ścieranie się dwu rzeczywistości)<sup>71</sup>. Z nazw polskich nasunęły się dwie: „współbycie” (względnie „współbyt”)<sup>72</sup> oraz „współobecność”. Drugi z wymienionych terminów jest godny uwagi szczególnie w kontekście ks. Ruseckiego koncepcji cudu jako symbolu realnego, co

8. rozmawiać, dołączyć swoje zdanie do dyskusji; 9. zestawić, porównać. przyrównać. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1959, s. 153.

<sup>70</sup> Dośl.: towarzysz, żona (tamże, s. 155).

<sup>71</sup> *Stasis*: istnienie, trwanie; miejsce, stanowisko (por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 562). Inne słowa greckie, oddające w pewnym sensie znaczenie symbolu według koncepcji ks. Ruseckiego to: *Symbasis* (spolszczone np. do „symbaza”): 1. podnoszenie nogi w chodzeniu; 2. porozumienie, zgoda, ugoda, umowa, sojusz, układ; 3. złączenie, połączenie; 4. zbieg okoliczności, przypadłość (*Słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 154). Tak utworzony termin oddawałby wychodzenie sobie naprzeciw rzeczywistości połączonych w symbolu, a także wspólną podstawę ich połączenia. *Symblesis* (spolszczone np. do „symbleza”) 1. złączenie, spojenie (o budowie); 2. zestawienie, porównanie, odniesienie do czegoś innego; 3. wytłumaczenie, wyjaśnienie; 4. pomoc, poparcie (tamże, s. 155). To określenie wskazywałoby bardziej na ontologię cudu, jego istnienie w kontekście systemu przyrody, stanowiącego podstawę dla zaistnienia faktu Boskiego.

<sup>72</sup> „Współbyt”: wspólne bytowanie, życie. Por. *Słownik języka polskiego*, t. 9, red. W. Doroszewski, Warszawa 1967, s. 1321. W znaczeniu więzi międzyosobowej terminu „współbycie” używa np. A. Żak, *Człowiek istotą dialogiczną*, w: *W kręgu kierownictwa duchowego*, t. 1, Kraków 1994, s. 13-21, co czyni za K. Barthem (por. *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 133-137). Wymienione zastosowanie tego terminu jest interesujące w kontekście personalistycznego rysu koncepcji cudu, prezentowanej przez ks. Ruseckiego. *Cały cud bytu człowieka, jaki zawiera i wyraża gramatyka, to bycie, którego istotą określającą nie jest troska o swoje własne (dobre) bycie, lecz współbycie z innym człowiekiem.* (...) Zwracając się do tego przedmiotu jako „ja”, odróżniam go przecież nie tylko od siebie, lecz także od wszystkich innych przedmiotów, od wszelkiego „to”, stawiam go ze sobą *samym* w tej samej przestrzeni, wyznaję, że w swojej przestrzeni *nie jestem bez niego, że moja przestrzeń jest nie tylko moja, lecz również jego.* (...) *Autonomia bytu ludzkiego, pojętego jako współbycie, jest autonomią człowieka zdolnego do powiedzenia „tak” lub „nie” wobec tych głosów, które wołają go po imieniu i wyrываяc z masy próbują określić jego wolność.* A. Żak, *Człowiek istota dialogiczna...*, art. cyt., s. 17.19, podkreślenia od F.K.).

można by eksplikować na resztę Objawienia, gdyż określenie to sprawdziło się w teologicznym opisie Eucharystii - również jako symbolu realnego.

Aby opisać obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych, zaczęto używać przy okazji wielkich sporów eucharystycznych określenia *vi concomitantiae* - współobecność, które ujmowało istotę obecności, zapobiegając jednocześnie interpretacji anatomicznej, wyrażanej np. przez św. Ireneusza<sup>73</sup>. W złotym okresie scholastyki (a więc w czasie, w którym, jak sugeruje R. Sokółowski, doszło do dewaluacji symbolu - prawdopodobnie na rzecz sakramentu) rozwinęło się zapoczątkowane we wczesnym średniowieczu wyobrażenie, iż sakramentalne Ciało i Krew Chrystusa są nie tylko „przedmiotami”, ale żywymi elementami uobecniającymi Chrystusa poprzez nierozzerwalny związek z jego Osobą<sup>74</sup>. Obecność Chrystusa w Eucharystii z ciałem, krwią, duszą i Bóstwem *nie może (...) w żaden sposób oznaczać, że chleb i wino zostają przemienione w substancję duszy lub Bóstwa; taka teza byłaby absurdalną, skoro materia nie może zostać przemieniona w ducha, a bardziej jeszcze stworzenie nie może przemienić się w Bóstwo*<sup>75</sup>. W dalszym wywodzie poruszy się jeszcze zagadnienie współobecności eucharystycznej. Powyższe zaś uwagi przedstawiono, by zasygnalizować, iż nie tworzy się terminologii obok tradycji teologicznej, ale że ta tradycja może zaowocować w nowym kontekście, związanym z teorią symbolu religijnego.

Dla ścisłego oddania opisowego terminu „symbol uczestnictwa” proponuje się termin „współobecność”. Wydaje się bowiem, iż najlepiej spełnia on następujące warunki: 1. jest zbitką o budowie podobnej do innych tego typu wyrażań spotykanych w języku polskim (współdziałanie, współpraca, współodpowiedzialność); 2. jako termin polskojęzyczny jest prostszy do wyjaśniania (między innymi ze względu na „odkalkowanie” składni greckiej) i łatwiejszy do zastosowania w literaturze; 3. idzie po linii myśli ks. Ruseckiego, wpasowując się bezpośrednio w określenie „symbol uczestnictwa”; 4. wyraża cud jako rzeczywistość dynamiczną, „obecność” bowiem zakłada swoisty dialog wynikający ze wspólnoty w ramach „symbolu realnego”, realizującej się ciągle w nowy sposób jako dialog Boga ze stworzeniem; 5. oddaje znaczenie oryginału (*sym-* = „współ-”), a nawet może je jakościowo przewyższać, wyrażając nie tylko jakieś konkretne złożenie (pakt, układ, kolano, poparcie, identyfikator), ale

<sup>73</sup> Por. M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 5, *Chrystusowe zbawienie w Kościele i przez Kościół*, cz. 3: *Eucharystia*, Gdańsk-Oliwa 1994, s. 111.

<sup>74</sup> *Breviarium Fidei*, VII, 278.

<sup>75</sup> M. Schmaus, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 110.

wypowiadając się zarówno o relacji bytowej, jak i międzyosobowej, zachodzących w „symbolu uczestnictwa”; 6. termin „współobecność”, oddając realną obecność Boga w cudach i sakramentach, nawiązuje do tradycji teologicznej, w której był stosowany jako określenie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Dlatego odtąd na określenie rzeczywistości znanych dotąd jako „symbole realne”, „symbole uczestnictwa” lub podobnie będziemy używać jednego i jednoznacznego określenia „współobecność”, pisanego wielką literą tam, gdzie wymaga tego kontekst (Wcielenie lub Eucharystia)<sup>76</sup>. Warto wspomnieć, że termin w takim znaczeniu znajdował już zastosowanie u autorów zachodnich<sup>77</sup>, a ks. Rusecki podjął się próby przeszczepienia jego znaczenia na grunt polski, co mogło zaowocować utworzeniem omawianego terminu w rodzimym brzmieniu.

<sup>76</sup> Jednocześnie w oparciu o *Wielki słownik angielsko-polski z suplementem*, t. 1, red. W. Jassen, Warszawa 1983, s. 136-175, podjęto próbę utworzenia angielskiego odpowiednika terminu „współobecność”. Przedrostek „współ-” jest tu oddawany przez przedrostek „co-”, pisany czasami przez myślnik w połączeniu z podstawą słowotwórczą (np. *co-author*: współautor, *co-ed*: uczennica szkoły koedukacyjnej; zaś w zastosowaniu bliższym temu opracowaniu, wszystkie złożenia z pochodnymi czasownika *to exist* - istnieć: *coexist*: współistnieć, współegzystować, *co-existence*: współistnienie, itp. Słowo „obecność” wyraża się w języku angielskim przez *presence*. *Presence* z kolei ma wiele interesujących dla nas znaczeń, oprócz „obecność” również: „postawa”, ale także „powierzchność”, „prezencja”, „aparycja”. Gdyby więc oddać nasze „współobecność” jako ang. *co-presence*, mielibyśmy pojęcie maksymalnie adekwatne w stosunku do opisywanej rzeczywistości „symbolu realnego”: z jednej strony obecność np. Boga, z drugiej strony powierzchowność, przypadłości np. uzdrowienia lub chleba eucharystycznego (tamże, t. 2, s. 98). Warto zauważyć, że forma rzeczownikowa *presence* pochodzi od form osobowych bezokolicznika *to be present* (być obecnym), przy czym samo *present* jako rzeczownik oznacza „dar”. Dzięki temu termin angielski wskazywałby również na dobronośny wymiar cudu!

<sup>77</sup> Np. L. M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Torino 1990. *La presenza reciproca* przetłumaczone niezależnie od sugestii niniejszego artykułu jako „obecność wzajemna” zdaje się potwierdzać adekwatność terminu *współobecność*; por. M. Schmaus, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 113-114.

### 3. Współobecność - symbolowy opis rzeczywistości w posoborowym paradygmacie teologii fundamentalnej

Wydaje się, że osiągnięto przynajmniej jeden z celów, które przyświecały powstaniu niniejszego artykułu. Zgodnie z treścią zawartą w podtytule chodziło o wskazanie pewnego kierunku syntezy, ku któremu miałyby zmierzać refleksja teologiczno-fundamentalna scalająca, jak mało która dziedzina, elementy *fides* i *ratio*. Współobecność i współobecności stałyby się sposobem opisu Objawienia Bożego, ale również tych fenomenów religijnych i psychicznych, co do których wcześniej trudno byłoby bez popadania w naturalizm (słabość dawnej apologetyki) stosować kategorie naukowe, szczególnie w rozumieniu pozytywistycznym. Chodzi więc przede wszystkim o mowę Bożą zawartą nie tylko w Piśmie Świętym i tradycji, ale też o jej przekaz w Osobie Jezusa Chrystusa, cudach i sakramentach (z Sakramentem Kościoła włącznie). W ostatniej części naszych rozważań podejmę próbę zastosowania współobecności do wspomnianych kategorii teologicznych. Wskażę również na jej głębię treściową w relacjach kosmicznych, które mogą okazać się nośnikami zreinterpretowanej przyrodniczej wiarygodności chrześcijaństwa.

#### 3.1. Współobecność w chrystologii i eklezjologii

Jedną z ważniejszych kwestii w chrystologii jest zagadnienie połączenia dwóch natur: Boskiej i ludzkiej w jednej osobie Syna Bożego. Jej rozwiązanie jest niewątpliwie kluczem do uzasadnienia boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa, Jego jedyne pośrednictwa między Bogiem a ludzkością oraz dzieła zbawczego, dającego ludzkości odkupienie<sup>78</sup>. Wymienione zagadnienia są nie tylko trudne i brzemiennie w skutki, ale też stanowią główny cel teologii fundamentalnej, podejmowany równoległe do refleksji teologicznodogmatycznej<sup>79</sup>. W tym miejscu jawi się cel zapisany w tytule niniejszego artykułu, polegający na ukazaniu aktualności teologii fundamentalnej w kontekście Wielkiego Jubileuszu Wcielenia. O złożoności poruszonego problemu może świadczyć wielość błędnych ujęć chrystologicznych: nestorianizm, apolinaryzm, monofizytyzm, monoteletyzm, a także doketyzm (rozwijany przez gnostyków, manichejczyków, ofitów, sabelianów, symonianów, walentynianów i in.) oraz

<sup>78</sup> M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, „Studia Paradyskie”, 4 (1994), s. 107.

<sup>79</sup> Tamże, s. 108.

arianizm, które wynikają bardziej z prób jak najtrafniejszego opisu Osoby Jezusa Chrystusa niż z jawnie złej woli. Rozstrzygająca nauka o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie została przyjęta na Soborze Chalcedońskim, przez co *stało się możliwe związanie rozstrzygającego odkupiającego aktu Pośrednika z rzeczywistością tego świata, właśnie z ludzką naturą Jezusa Chrystusa*<sup>80</sup>. Prawda o unii hipostaticznej była rozwijana w średniowieczu, szczególnie w kontekście Wcielenia. W sposób najbardziej systematyczny wyłożyli ją św. Tomasz z Akwinu i Duns Szkot, obaj mający licznych komentatorów. Po Soborze Trydenckim chrystologię uprawiano w sposób tradycyjny<sup>81</sup>. Współczesna refleksja chrystologiczna zwraca uwagę bardziej na momenty psychologiczne i antropologiczne Osoby Jezusa Chrystusa. Poza tym mamy w chrystologii do czynienia z pluralizmem ujęć (*pluriformizm*)<sup>82</sup>, bardziej niż na dwoistość natur w Chrystusie zwraca się w chrystologii uwagę na perspektywę historyczno-zbawczą. Jezus Chrystus *jest niepowtarzalnym punktem szczytowym w relacji Stwórcy-stworzenie*<sup>83</sup>. Właśnie w kontekście współczesnej chrystologii ks. Rusecki proponuje opis unii hipostaticznej w kategoriach współobecności. Trzeba jednak od razu przypomnieć, że używane przez autora pojęcie „symbolu realnego” odnosi się do rzeczywistości złożenia nadprzyrodzonego z przyrodzonym. Nazwanie Jezusa Chrystusa „Współobecnością” nie oznacza „Współobecności osób”, ale „Współobecność natur”. Trudność w zastosowaniu „Współobecności” do Osoby Jezusa Chrystusa bierze się stąd, iż omawiany termin może sugerować błędną „współpodmiotowość”. Trudność jednak znika, gdy powróci się do źródeł omawianego terminu w teologii Eucharystii. Podobnie, jak Osoba Jezusa Chrystusa uobecnia się w chlebie, tak Bóstwo Chrystusa manifestuje się w człowieczeństwie. W obydwu jednak wypadkach mamy do czynienia z jedną Osobą, gdyż ani chleb nie staje się odrębnym Podmiotem, ani człowieczeństwo - Bóstwem<sup>84</sup>. W tym więc przypadku „obecność” jest wyrazem obecności Osoby Chrystusa w symbolu, zaś „współ” wyraża metafizyczne złożenie rzeczywistości przyrodzonej człowieczeństwa i nadprzyrodzonej Bóstwa. Pełnię swego przeznaczenia „Współobecność” osiąga w akcie komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Owa komunikacja ujawnia kolejną warstwę znaczenia Chrystusa-

<sup>80</sup> K. Rahner H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. 513, pogr. F. K.

<sup>81</sup> M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego...*, art. cyt., s. 110.

<sup>82</sup> Tamże, s. 111.

<sup>83</sup> *Mały Słownik Teologiczny...*, dz. cyt., s. 513.

<sup>84</sup> Por. M. Schmaus, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 110-111.



**Współobecności, który jest Emmanuelem - Bogiem-z-nami**<sup>85</sup>. Kolejne zastrzeżenie odnosi się do momentu zaistnienia Współobecności Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Tak pojęta Współobecność nie neguje prawdy o preegzystencji Logosu. Jezus Chrystus - jedyny w swoim rodzaju Symbol-Współobecność - stał się ośrodkiem historii zbawienia poprzez cuda, nauki o Ojcu i o Królestwie Bożym, poprzez dzieła zbawcze krzyża i Zmartwychwstania<sup>86</sup>. Pewne trudności w interpretacji Jezusa Chrystusa jako Współobecności, rodzą się również w kontekście samego wydarzenia paschalnego. Należałoby zgodnie z ujęciem tradycyjnym założyć zniszczenie Współobecności w chwili śmierci oraz Jej nową egzystencję w ciele uwielbionym po Zmartwychwstaniu. W przeciwnym razie trzeba by zrelatywizować określenia: „zstąpił do otchłani” jako zobrazowanie rzeczywistości Odkupienia ogarniającej również zmarłych, zaś „trzeciego dnia zmartwychwstał” jako relikw antropologii żydowskiej<sup>87</sup>. Jednak pomimo wymienionych trudności próba zastosowania współobecności do chrystologii zdaje się, w opinii piszącego, lepiej wyrażać zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie oraz jego znaczenie dla chrześcijaństwa jako źródła Współubecniania<sup>88</sup>.

Współobecność w eklezjologii ma równie bogatą podbudowę chrystologiczną i sakramentalną. Dobitnie wyraża tę kwestię Sobór Watykański II: *Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*<sup>89</sup>. Ideę sakramentalnej współobecności Chrystusa i kościoła rozwija H. Waldenfels: (...) *Kościół stał się istotnym narzędziem nowej obecności albo raczej uobecniania Jezusa. (...) W sensie dzisiejszej teologii możemy powiedzieć: Kościół dostarcza Jezusowi nowego kształtu przy pomocy słowa i sakramentu, które uobecniają Jego orędzie, Jego osobistą skuteczność i rzeczywistość zbawczą*<sup>90</sup>. W tym sensie możemy odczytać ogólną intuicję współobecności w odniesieniu do Kościoła. Ks. Rusecki zwraca uwagę na pluralizm opisów Kościoła jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej: Mistyczne Ciało Chrystusa, Prasakrament, Lud Boży, Wspólnota osób, Wcielenie Chrystusa. Kościół, jako rzeczywistość współtworzona przez Chrystusa i ludzkość, zawiera w sobie ele-

<sup>85</sup> Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 278.

<sup>86</sup> M. Rusecki, *Pajęcie symbolu religijnego...*, art. cyt., s. 112-113.

<sup>87</sup> Tamże, s. 113-114.

<sup>88</sup> Tamże, s. 114.

<sup>89</sup> KK 1.

<sup>90</sup> H. Waldenfels, dz. cyt., s. 344.

menty symbolizowany i symbolizujący, podobnie jak to miało miejsce w opisie chrystologicznym. Według ks. Ruseckiego, właśnie w oparciu o model współobecności chrystologicznej można opisać Kościół jako współobecność Bosko-ludzką, w której elementy postrzegane współuczestniczą w uobecnianiu Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla<sup>91</sup>.

### 3.2. Przyroda „środowiskiem naturalnym” współobecności

Współobecność w teologii cudów wiąże się z pojęciem ich wiarygodności. Z jednej strony opiera się ona na obecności elementu postrzegalnego, zaczerpniętego z przyrody, z drugiej - na treści znaku cudownego, którą chce nam przekazać Bóg poprzez taki sposób samoobjawienia. Podążając za opisem Osoby Jezusa Chrystusa jako Prasadamentu, ks. Rusecki nazywa Chrystusa *wielkim Cudem-Znakiem miłości Boga. Cuda mogą być w pełni zrozumiałe dopiero na tle i łącznie z osobą Jezusa Chrystusa*<sup>92</sup>. Zastosowanie pojęcia współobecności do cudu ma źródło w pewnej trudności, mianowicie takiej, że opis znakowy cudu nie dość jasno wyraża w nim obecność Boga<sup>93</sup>. Jednakże cud, bo właśnie refleksja nad nim zwróciła uwagę ks. Ruseckiego na nową rzeczywistość symbolu, trzeba opisywać właśnie na sposób zreinterpretowanego symbolu, jako współobecność elementów przyrodzonego i nadprzyrodzonego, połączonych w danym miejscu i czasie historii. Dlatego w kontekście tak pojętego symbolu religijnego zaproponowano termin „współobecność”, by uniknąć w przyszłości semantycznych nieporozumień. Przypomina się, że cud-współobecność nie traci nic ze swoich funkcji znakowych, ponieważ znaczenie symbolu zawiera się w pojęciu znaku, jako podzbiór znaków szczególnych. Opisywanie cudu przez współobecność lepiej wyraża obecność w nim objawiającego się Boga, który jest w nim obecny nie tylko jako przyczyna faktu niezwykłego, ale jako Zbawiciel udzielający się człowiekowi w Objawieniu nie tylko przez intelekt, ale we wszystkich sferach ludzkiej egzystencji. Jest to obecność egzystencjalna, ontyczna, realna, dialogiczna i zbawcza.

Nowość omawianego zagadnienia nie pozwala jednoznacznie określić, którzy autorzy dają mu wyraz w swoich pracach, którzy zaś je pomijają. Chodzi bardziej o zobrazowanie pewnego zjawiska współczesnej

<sup>91</sup> Por. M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego...*, art. cyt., s. 114-121.

<sup>92</sup> M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 370; por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Część pierwsza - Chrystologia*, Tarnów 1995, s. 111.

<sup>93</sup> M. Rusecki, *Wierzyć moim dzieciom...*, dz. cyt., s. 57.

umysłowości teologiczno-przyrodniczej, niż o wyodrębnienie szkół i kierunków zajmujących się współobecnością, co zresztą nie mieściłoby się w ramach tego artykułu<sup>94</sup>. Próbę tę podejmie się z innego jeszcze względu. **Przyrodnicze uzasadnianie współobecności może stać się szansą na zdynamizowanie współczesnej teologii fundamentalnej, w kontekście radykalnego anulowania rzekomego konfliktu pomiędzy wiarą a naukami przyrodniczymi.**

Autorem, którego prace zawierają wyraźną sugestię, wyrażoną w tytule niniejszego podpunktu, jest C. S. Lewis, który przedstawia swoją refleksję nad cudem w formie popularyzatorskiej<sup>95</sup>. Podstawowym założeniem, jakie czyni w tej refleksji, jest istnienie w świecie równoległych rzeczywistości, które kontaktują się ze sobą sporadycznie, a na ich styku dochodzi do nadzwyczajnych zjawisk, mających charakter cudów. *Nie wiemy z góry, czy Bóg nie mógłby doprowadzić dwóch natur w jakimś szczególnym punkcie do częściowego zetknięcia i zezwolić, żeby wybrane zjawia-*

<sup>94</sup> Można jednak za M. Hellerem wymienić pewne tytuły, które autor recenzuje w pracy *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 124-148; wymieńmy je (z tytułami od recenzenta w nawiasach): R. Jastrow, *God and the Astronomers (Piekiło dla ciekawych)*, New York-London 1978; P. Davies, *God and the Physics (Bóg i nowa fizyka)*, London 1983; J. Silk J. D. Barrow, *The Left Hand of Creation - The Origin and Evolution of the Expanding Universe (Lewa ręka stworzenia)*, London-Boston-Sydney 1985; **I. G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms - A Comparative Study in Science and Religion (Mity-modele-paradygmaty)*, New York 1976**; J. Polkonghorne, *Science and Creation - The Search of Understanding (Najgłębszy stopień zrozumienia)*, London 1989; H. von Ditfurth, *Nie tylko z tego świata jesteśmy - Nauki przyrodnicze, religia i przyszłość człowieka*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1985.

<sup>95</sup> Uwzględniono: C. S. Lewis, *Cudy. Wprowadzenie ogólne*, Warszawa 1958; oraz C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, Warszawa 1985 - o podobnej tematyce. Dlatego będzie się cytować pierwszą z nich. Sylwetka autora została scharakteryzowana we wstępie odredakcyjnym do polskiego wydania *Cudów: Lewis nie jest katolikiem, jest wyznawcą Kościoła anglikańskiego (...) Mimo to dochodzi poprzez konkluzje i wnioski, jakie wyprowadza z rozważań na temat cudów, do stanowiska, które jest uderzająco bliskie pozycji katolickiej (...) jest członkiem Magdalen College w Oxfordzie (...) Sławę sięgającą poza granice swej ojczyzny zdobył dzięki pismom religijno-filozoficznym, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić „Listy diabła” (...) Dzięki własnemu doświadczeniu ma głębokie zrozumienie dla trudności religijnych niepokojących współczesnego człowieka, C. S. Lewis, *Cudy...*, dz. cyt., s. 9-10.*

ska w jednej naturze dawały skutki w drugiej<sup>96</sup>. W kwestii samych cudów Lewis uzasadnia fakt, iż cuda nie są załamaniem praw przyrody, ale niejako „wpisaniem się” w nie mocy Bożej. Stanowi ona wówczas ów niewytłumaczalny naukowo czynnik, nadający wypadkom niespodziewany przebieg<sup>97</sup>. Jeśli Bóg unicestwia lub stwarza jakąś jednostkę materii, lub jeśli zmienia kierunek jej ruchu, to stwarza w tym punkcie nową sytuację. Natomiast cała natura asymiluje tę nową sytuację, przyswajając ją w swoim królestwie i dostosowuje do niej wszystkie inne zjawiska. Sytuacja ta zaczyna dostosowywać się do wszystkich tych praw<sup>98</sup>. Autor podkreśla, że to nie prawa natury nadają jej bieg, ale przyczynowość sprawcza Nadnatury. Prawa przyrody są jedynie wzorcami, torami, po których poruszają się zdarzenia. Nie są jednak samymi zdarzeniami<sup>99</sup>. Omawiany autor przykłada taki klucz interpretacyjny przede wszystkim do cudów biblijnych, szczególnie zaś do następstw Zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie nie jest zniweczeniem Wcielenia, ale egzystencją nowego stworzenia. Słowa Chrystusa z J. 14, 2 o tym, iż *Chrystus idzie przygotować dla nas miejsce*, Lewis interpretuje jako zapowiedź stopniowego stwarzania nowej natury<sup>100</sup>. Zresztą już w niektórych cudach przedpaschalnych odnajdujemy tę niezwykłą zapowiedź. *W chodzeniu po morzu widzimy stosunki pomiędzy duchem a naturą zmienione do tego stopnia, że można spowodować, by natura robiła to, czego chce duch*<sup>101</sup>. Analiza stosunków zachodzących pomiędzy naturą i nadnaturą, przeprowadzona przez C. S. Lewisa, wskazuje na ich głębokie powiązania. Mimo iż autor nie interpretuje omawianych relacji ściśle personalistycznie, to jednak jego refleksja może stanowić wstęp do rozwijania przyrodniczej teorii współobecności, na bazie ks. Ruseckiego koncepcji cudu.

### 3.3. Intuicje współobecności w przyrodzie

Intuicję opisu współobecności Boga i przyrody znajdujemy u Teilharda de Chardin. Jego myśl tak przedstawia L. Wciórka: *Teilhar-*

<sup>96</sup> C. S. Lewis, *Cudy...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>97</sup> Tamże, s. 88-89.

<sup>98</sup> Tamże, s. 91. Ciąg dalszy wypowiedzi: (...) *Przybysz, wchodząc do natury, staje się posłuszny wszystkim jej prawom. Cudowne wino będzie upijać, skutkiem cudownego poczęcia będzie brzemiennosc, natchnione księgi będą podlegać wszystkim zwykłym procesom zepsucia tekstów, cudowny chleb będzie trawiony i asymilowany.*

<sup>99</sup> C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, dz. cyt., s. 57.

<sup>100</sup> C. S. Lewis, *Cudy...*, dz. cyt., s. 220-230.

<sup>101</sup> Tamże, s. 230.

dowska wizja kosmosu jest wizją religijną, w której nauka o Chrystusie, Bogu-Człowieku i koncepcja ewolucji tworzą nierozłączną całość. (...) Chodziło mu (...) nie o racjonalne wyjaśnienie i uzasadnienie tezy o istnieniu Boga, lecz o określenie roli Chrystusa w ewolucyjnym obrazie świata. (...) Nieprzypadkowo więc religijna doktryna wcielenia zajmuje centralne miejsce w refleksji Teilharda de Chardin<sup>102</sup>. Omawiany autor, jako profesjonalny geolog i paleontolog, przyjmował epistemologię fenomenologiczną. Skupiał się z jednej strony na zjawiskowym obliczu rzeczywistości, z drugiej strony jednak wypracowywał swoistą metafizykę. Wzorował się w niej na starogreckiej fizyce, ujmującej całościowo zagadnienia fizyki i ontologii: jedności i wielości bytu, dualizmu materii i ducha, istnienia Boga i człowieka<sup>103</sup>. O. Teilhard dotknął przez to interesujących zagadnień związanych ze stworzeniem, Wcieleniem i Zmartwychwstaniem, jako punktami budującymi nową obecność Boga w świecie poprzez omawianą wcześniej współobecność. Bóg, nazywany Omega, działa sprawczo w ewoluującym świecie. **Ewolucja ta polega na coraz doskonalszym jednoczeniu się poszczególnych elementów przyrody.** Cały świat znajduje cel w punkcie Omega, który nie tylko jest szczytem i kresem ewolucji, lecz istotą już aktualnie istniejącą i (...) w świecie działającą jako źródło procesów jednoczeniowych. Procesy te mają charakter stwórczy, przynajmniej w rozumieniu Teilharda de Chardin<sup>104</sup>.

W rozważaniach nad myślą omawianego autora odnajdujemy również wątek eucharystyczny. Z jednej strony traktuje on obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie z ogromnym realizmem, umieszczając ją w centrum swej religijnej wizji świata. Obecność tę jednak rozpatruje głównie w kontekście Wcielenia, pozostawiając perspektywę paschalną na drugim planie. Posługuje się przy tym miejscami terminologią bliższą bardziej bilansowi energetycznemu w fizyce kwantowej niż refleksji teologicznej. **Eucharystia jest w tym ujęciu sakramentem komunii nie tylko Boga i człowieka, ale także człowieka i ludzkości oraz człowieka i wszechświata**<sup>105</sup>. Jeśliby odpowiedzieć negatywnie na pytanie

<sup>102</sup> L. Wciórka, *Chrystus - omega Teilharda de Chardin*, „W drodze”, 12 (1974), s. 19, 23-24.

<sup>103</sup> Por. L. Wciórka, *Podstawy filozofii Teilharda de Chardin*, „W drodze”, 9 (1974), s. 20-21.

<sup>104</sup> L. Wciórka, *Chrystus - Omega...*, art. cyt., s. 22.

<sup>105</sup> W Eucharystii widzi Teilhard przedłużenie, obraz Wcielenia, jakby duchowy punkt kulminacyjny Wcielenia i jednocześnie ukoronowanie „mystycznej energii Wcielenia”. Jest to jednocześnie „energia” powierzona Kościołowi.

o panteizm koncepcji Teilharda de Chardin, to należałoby szukać innego sensu jego wypowiedzi. Sugeruje się, że zaprezentowane ujęcie trzeba scharakteryzować właściwie jako eksplikację kosmicznej współobecności Jezusa Chrystusa. W ramach tej Współobecności Zbawiciel poprzez elementy wzięte z przyrody i w ramach jej praw uobecnia się w zbawczym dialogu wobec człowieka. Zaznacza się, że nie chodzi tu o dowolny przejaw objawienia kosmicznego, ale o konkretne, wybrane i historyczne miejsca dokonującego się dialogu, jak już to prezentowano przy omawianiu koncepcji cudu ks. Ruseckiego, w kontekście współczesnych koncepcji Objawienia.

Na koniec podejmie się próbę zarysowania pewnej koncepcji współobecności na gruncie refleksji przyrodniczej, w kontekście wcześniej nieprzypadkowo przywołanych C. S. Lewisa i Teilharda de Chardin. Pierwszy ze wspomnianych autorów sugeruje, iż przyroda jest niejako środowiskiem naturalnym cudów, gdyż jest tak skonstruowana przez Boga, by Ten mógł w niej dokonywać zbawienia poprzez prawa przyrody. Dokonuje On zbawienia zarówno w trybie zwyczajnym, jak i w specyficznych, historycznych momentach, w życiu wspólnot i pojedynczych ludzi. Koncepcja Chrystusa Kosmicznego Teilharda de Chardin uzupełnia wizję Lewisa, mówiąc wyraźnie o współobecności Chrystusa i elementów przyrodniczych na różnych etapach ewolucji kosmosu (nie wykluczając obecności eucharystycznej). Wydaje się, iż płaszczyzną, od której można by rozpocząć przyrodnicze uzasadnianie współobecności, byłoby spojrzenie na współczesne modele (paradygmaty) uprawiania nauk przyrodniczych. Ich wspólną cechą M. Heller ujął w pojęciu matematyczności świata.

Matematyczność świata, w ujęciu M. Hellera, jest to cecha, którą posiada przyroda; cecha pozwalająca na opisywanie zdarzeń zachodzących w świecie za pomocą twórców matematyki<sup>106</sup>. *M. Hellera należy umieścić w nurcie platonizmu: dla niego świat jest realizacją jednej z wielu możliwości do urzeczywistnienia matematycznych teorii. Teorie te są odpowied-*

---

Ona głównie przetwarza dziś człowieka ziemi w człowieka Słowa Bożego, a więc pełni rolę podstawowego sakramentu i zarazem „sakramentu Wcielenia”; por. J. Kulisz, *Eucharystia sakramentem wcielenia w ujęciu Teilharda de Chardin*, „Collectanea Theologica”, 48 (1978) z. 2, s. 69.

<sup>106</sup> Por. J. Meller, *Matematyczność świata i poznania w ujęciu Michała Hellera*, Praca magisterska z filozofii napisana pod kierunkiem ks. dr. hab. Kazimierza Kłoskowskiego w Gdańskim Seminarium Duchownym, Gdańsk-Oliwa 1993, s. 76 (mps).

*nikami wiecznych idei Platona*<sup>107</sup>. Jedną z konsekwencji matematyczności świata są próby opisywania jego konstrukcji nie tylko w sferze postrzegalnej (zgodnie z paradygmatem mechanicystyczno-deterministycznym), ale również w tych sferach, które nie poddając się bezpośredniej obserwacji, mogą być opisane w formułach matematycznych (znajdujących potwierdzenie np. w fizyce relatywistycznej). W naszym poznaniu zmysłowym doświadczamy struktury świata niezwykle pobieżnie w porównaniu z poznaniem jej poprzez strukturę matematyczną<sup>108</sup>. *Dziś sądzimy, że właściwa droga do poznania wszechświata wiedzie przez konstruowanie jego modeli i porównywanie ich z obserwacjami*<sup>109</sup>.

Jednym z modeli opisujących rzeczywistość językiem matematyki (geometrii) są czasoprzestrzenne wykresy ruchu H. Minkowskiego, oparte na tzw. przekształceniach Lorentza, w ramach szczególnej teorii względności. Na ogół przedstawienie położenia ciała w spoczynku nie nastęrcza większych trudności. Należałoby zlokalizować odpowiedni punkt odniesienia (0) oraz trzy osie układu współrzędnych (x, y, z). Sytuacja zmienia się jednak, gdy trzeba opisać ruch ciała, co ma miejsce, gdy rozpatrujemy wszechświat jako całość. Wówczas należałoby nasz wykres „ponawiać” co pewną jednostkę czasu. Trzeba jednak postąpić nieco inaczej, aby móc opisać ruch ciała w sposób ciągły. Należy do naszego wykresu dodać czwartą współrzędną - czas. Otrzymujemy wówczas obraz czterowymiarowej rzeczywistości. Wszystkie punkty, w których znajdowało się opisywane ciało w danym czasie i przestrzeni tworzą linię, zwana „historią” - adekwatny obraz historii czasoprzestrzennej danego ciała<sup>110</sup>. W ten sposób mamy do czynienia z nową przestrzenią, wykraczającą poza znane nam trzy wymiary. Wszechświat może więc być co najmniej czterowymiarowy. Być może podstawą dla współobecności jest właśnie swoiste zespolenie czasu i przestrzeni, dające w efekcie wieczność; względnie - cuda jak i pozostałe współobecności mogą być zjawiskami zachodzącymi na pograniczu różnych wymiarów przestrzeni. Cud zaś byłby takim „przebicciem” przestrzeni, w którym w sposób widzialny Bóg ingerowałby z wyższego wymiaru w niższy. Działoby się to zresztą zgodnie z konstrukcją wszechświata - czyli zgodnie z prawami przyrody. Za uprawomocnieniem postawionej hipotezy zdają się przemawiać

<sup>107</sup> Tamże, s. 77.

<sup>108</sup> Por. M. Heller, *Usprawiedliwienie wszechświata*, Kraków 1995.

<sup>109</sup> Tenże, *Wieczność-czas-kosmos*, Kraków 1995, s. 116.

<sup>110</sup> Zob. M. Heller M. Lubański Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 218-222.

m.in. teorii M. Kaku<sup>111</sup> i E. Meckelburga, który opierając się na szczególnej teorii względności, opisuje wszechświat jako zbiór światów równoległych, oddzielonych od siebie wymiarami geometrycznymi. Komunikacja pomiędzy nimi zachodziłaby poprzez tzw. tunele Wheelera, mające strukturę podobną do tzw. czarnych dziur<sup>112</sup>. *Dopóki fizyka teoretyczna pozostaje zdana na spekulację o tym, co dotyczy mechanizmów działania tuneli i ich oddziaływania na obszary makroskopowe, na naszą życiową przestrzeń, dopóty przedstawiony tu model należy traktować wyłącznie i co najwyżej jako pewien impuls myślowy. Z tym zastrzeżeniem model mógłby bez trudności być stosowany do wywoływanych przy udziale medium przemieszczeń osób i przedmiotów w przestrzeni i czasie (teleportacji i aportów), do zjawisk materializacji i dematerializacji i do wielu innych zjawisk parafizycznych*<sup>113</sup>. W świetle innych wypowiedzi omawianego autora można przypuszczać, iż tworzy on w nurcie *The New Age Movement*. Nurt ten głosi nastanie nowej ery i zmierzch chrześcijaństwa, a zwraca uwagę ludzi na zjawiska paranormalne, przez które można rzekomo osiągnąć psychiczną harmonię i ulepszyć wszechświat. Nurt ten niesie w sobie depersonalizację relacji nadprzyrodzonych. Nie uznając osobowego Boga, mówi niejasno o jakichś energiach pochodzenia kosmicznego, poprzez które człowiek miałby zbawić sam siebie<sup>114</sup>. Chociaż nie powinno się lekceważyć w refleksji teologiczno-fundamentalnej tego typu opisów, jako właśnie „pewnego impulsu myślowego”, to jednak należy zdecydowanie odciąć się od traktowania cudów jedynie w wymiarze jakichś bezkierunkowych zjawisk paranormalnych. Zresztą taka świadomość przebija przez całą koncepcję cudu M. Ruseckiego. Jeśli w rozpoznaniu faktu niezwykłego pominię się osobę, która jest nadawcą znaku i uobecnia się w nim - łatwo można ulec tragicznej pomyłce i zamiast z Bogiem kontaktować się z... No właśnie, z kim? Ks. Rusecki wyraźnie odnotowuje refleksję nad cudami demonicznymi w historii teologii<sup>115</sup>. Oprócz studium badającego naukowo możliwość

---

<sup>111</sup> M. Kaku, *Hiperprzestrzeń. naukowa podróż przez wszechświaty równoległe, pętle czasowe i dziesiąty wymiar*, Warszawa 1997.

<sup>112</sup> E. Meckelburg, *Tunel w czasie. Podróże na skraj wieczności*, Gdynia 1994, s. 78-82.

<sup>113</sup> Tamże, s. 81-82.

<sup>114</sup> Por. M. Baer, *W matni New Age*, Kraków 1996, s. 157-194.

<sup>115</sup> Por. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 142-149. Było to w wieku XIV, gdy Idzi Rzymianin oraz A. Trifoni rozwinęli naukę o cudzie, który z Objawieniem miał właściwie tyle wspólnego, że był jego pieczęcią. Trifoni jednak zabezpieczał się przed nadużyciem apologetycznego argumentu z cudu poprzez uznanie możliwości fałszywych cudów demonicz-



takich zjawisk konieczne jest również zbadanie ich pod względem owoców duchowych u osób, poddającym się tym „energiom”<sup>116</sup>. Być może stoimy przed koniecznością stworzenia ujednoliconej teorii komunikacji transcendentalnej, która nie lekceważąc wszelkich dziejących się faktycznie (w różny sposób udokumentowanych) cudów oraz zjawisk paranormalnych, przedstawi jednocześnie kryteria ich kwalifikacji oraz pozwoli spożytkować tę wiedzę w praktycznym wymiarze Nauki Kościoła. Przed nadużyciem nauk przyrodniczych wobec Przedmiotu wymagającego wiary chroniłyby trzy zasady. Po pierwsze: poznanie nie zmienia przedmiotu. Nawet gdyby Bóg objawił się nam tysiącokrotnie bardziej szczegółowo, to i tak nie przestałby być Sobą. Po drugie: choćby nawet poznano wszystkie prawa, na mocy których doszło do danego faktu niezwykłego, to pierwszą jego przyczyną jest Bóg jako Autor stworzenia<sup>117</sup>. Człowiek nie wyprzedzi pod tym względem Boga, ponieważ Stworzenie, Wcielenie i Odkupienie już się dokonały, a człowiek ograniczony barierą czasu nie wpłynie już na rzeczywistość stworzenia i wcielenia. W końcu, nawet gdybyśmy poznali istotę mechanizmu, poprzez który nadprzyrodzone komunikuje się z przyrodzonym, ba, nawet gdyby zostały uskutecznione metody fizycznej penetracji tych obszarów - to i tak nic nie zmieni faktu, iż Bóg posługując się pewnymi kanałami przychodzi do człowieka i nikt nie może Go w tym zastąpić. Nawet najwierniejszy i najpiękniejszy holo-

---

nich. Demony mogą czynić „cuda”, które są wprawdzie rzeczywiste, ale nie przekraczają naturalnej władzy szatanów i konsekwentnie nie przekraczają sfery ich wpływów, tamże, s. 144. G. Baconthorp podaje inne kryterium: *Cuda Jezusa, w odróżnieniu od „cudów szatańskich” jako fikcyjnych - były prawdziwe oraz „długotrwałe”, tzn. że ich skutki trwały długo w czasie, a ponadto były ukierunkowane na cel święty*, tamże, s. 145; *zarówno szatan, jak i Antychryst czynią czy będą czynić znaki zwodzące oparte na kłamstwie, a celem ich nie jest i nie będzie respektowanie prawa Bożego*, tamże, s. 147.

<sup>116</sup> Przykładem takiego krytycznego opracowania są książki: P. Kiszkowski, *Co warto wiedzieć o radiestezji?*, Gdańsk 1997; D. Korem, *Moce nadprzyrodzone*, Warszawa 1994 i in.

<sup>117</sup> Można przyrównać wszechświat do sieci telefonicznej KOSMOS, której operatorem jest Bóg. Jeśli nawet dzieją się jakieś cuda demoniczne lub zjawiska paranormalne, to nie z powodu istnienia innych sieci, ale z powodu „logowania się” do KOSMOS GSM innych abonentów (aniółowie, szatani, ludzie, samo „napiecie, sygnał, szum” stworzenia). Inny wymiar wszechświata i jego zawartość nie jest jeszcze samym Bogiem, ale kolejną odsłoną Stworzenia, która może być terenem „zamieszkałym” lub nie. Samo wniknięcie w którąkolwiek z nadprzestrzeni nie gwarantuje jeszcze pożądanego spotkania. Również te przestrzenie żądają się swoimi prawami i kierunkami.

**gram laserowy nie jest przecież objawieniem Maryjnym, a nawet najbardziej wyrafinowana operacja chirurgiczna nie jest uzdrowieniem w Imię Jezusa Chrystusa. Bez względu jednak na to, czy cud zrozumiemy w ramach nieznanymi czy też znanych praw przyrody, pozostanie on dziełem Boga, w celu nawiązania komunikacji i zbawienia człowieka.**

## Zakończenie

*Nowe Stworzenie. Ku przyrodniczej wiarygodności Objawienia*

Wszystkim, którzy po lekturze niniejszego artykułu odczuwają metafizyczny niedosyt poznawczy (zupełnie zresztą uzasadniony) dedykuję broszurę J. Kajfosa *U wrót przestrzeni*<sup>118</sup>. Autor pisze w duchu znanych już z poprzednich wywodów opisów wielowymiarowości wszechświata, posługując się przy tym specyficzną analogią. Pobudza wyobraźnię czytelnika, by ten uzmysłowił sobie, jak mógłby wyglądać świat dwuwymiarowy, w którym żyłyby „płaszczaki” dwuwymiarowe inteligentne postacie. Następnie snuje domysły, jak ów drugi wymiar mógłby być postrzegany przez istoty trójwymiarowe. Jedną z cech takiej obserwacji byłaby przezroczystość wszystkich przedmiotów obserwowanych w drugim wymiarze. Z kolei „płaszczaki” nie byłyby w stanie zaobserwować niczego, co miałyby oprócz szerokości i wysokości (2 wymiary) jakkolwiek głębie (3 wymiar). Jeśli ich „przestrzeń” przeciął jakiś obiekt trójwymiarowy (tak jak np. ołówek przebijający kartkę), to zaobserwowaliby jego nagle pojawienie się w postaci poruszającego się odcinka<sup>119</sup>. Być może, to właśnie człowiek jest „trójwymiarowym płaszczakiem”, który otrzymuje różne sygnały o istnieniu czwartego wymiaru, a najczytelniejszym z nich jest Objawienie Boże... Jeśli przyjąć wielowymiarową koncepcję przestrzeni - byłoby możliwe wytłumaczenie wielu zjawisk nadprzyrodzonych, które wspomniany autor omawia przede wszystkim w kontekście biblijnym. Szczególnie interesująca pod tym względem jest eschatologia biblijna, w której być może znajdują się aluzje do takiej właśnie struktury wszechświata<sup>120</sup>. Co do samych cudów J. Kajfosz wymienia kilka ich kategorii,

<sup>118</sup> J. Kajfosz, *U wrót przestrzeni. Czwarty wymiar a Biblia*, Katowice 1994. Autor jest absolwentem Wydziału Przyrodniczego Uniwersytetu w Brnie, członek Polskiej Akademii Nauk, prowadził badania podstawowe jądra atomowego w fizyce neutronowej i spektroskopii (od 1993 na emeryturze).

<sup>119</sup> Tamże, rozdziały 4-11.

<sup>120</sup> Por. Iz 34, 31; Iz 51, 6; Hbr 1, 10. 12; Ap 6, 14.

pozostając przede wszystkim przy faktach związanych ze wspomnianą komunikacją transcendentálną. Są to: objawienia rzeczywistości ponadpostrzegalnej, pojawienia się i zniknięcia aniołów i ludzi; wreszcie - teofanie ze szczególnym przykładem *przyjścia Chrystusa do Wieczernika mimo drzwi zamkniętych*. Na końcu swoich rozważań autor zastanawia się nad opisem wizji św. Pawła w 2 Kor 9 i w innych jego pismach, która nosi na sobie znamiona widzenia rzeczywistości przynajmniej czterowymiarowej. *Znajdujemy tam zwroty takie, jak: «głębokość bogactw i mądrości», «niewyśledzone drogi», «niewysłowny dar», «niewysłowne westchnienia», «radość niewysłowna», «bogactwo chwały tej tajemnicy»; nadzwyczajne bogactwo łaski», «dziedzictwo nieskalane» itp. Za tymi zwrotami kryje się coś, co wyraźnie przekracza naszą wyobraźnię. Myśląc o niebie, wyobrażamy sobie zawsze miejsce najwyższego dobrobytu, pełne złota, perel i kamieni szlachetnych, gdzie życie wolne jest od trosk, bólu i cierpienia, ale wszystko to nie wykracza jeszcze poza naszą wyobraźnię. Czyżby rozwiązanie zagadki tkwiło w przestrzeni czterowymiarowej? (...) Świat wzbogacony o dodatkowy wymiar jest światem bez porównania bardziej przestronnym, o nieporównywalnie większych możliwościach fizycznych, biologicznych, intelektualnych i jakich tylko można sobie wyobrazić. (...) Książka niniejsza nie twierdzi, że geometria wielowymiarowa dowodzi istnienia rzeczy niewidzialnych. Możliwość istnienia czwartego wymiaru nie jest odpowiedzią ateisty na pytanie o naturę Boga, czy też wyjaśnieniem tajemnicy bytu dla kogoś zgłębiającego sens istnienia. Jej wartość polega raczej na tym, że za pomocą racjonalnych przesłanek jesteśmy skonfrontowani z możliwością istnienia nieznanych nam światów. W relacji z osobowym Bogiem argumenty naukowe nie mogą zająć miejsca wiary, ale wykorzystanie autorytetu nauki dla uzasadnienia faktu zwrócenia się ku rzeczom niewidzialnym będzie na pewno pomocne w obronie swojego stanowiska przez tych, co wierzą, a zarazem może trochę ostudzi gorliwość tych, którzy by wiarę najchętniej zepchnęli raz na zawsze w sferę projekeji ludzkiej wyobraźni i emocji<sup>121</sup>.*

Współobecność w kontekście chrystologicznej prawdy o Wcieleniu nasuwa powiązanie zagadnienia współobecności z eschatologią, realizującą się w nowym stworzeniu, zapoczątkowanym przez współobecność Bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. *Przyjmuje się, że zmartwychwstanie jest czynem Ojca wobec ciała swego Syna. (...) Chrystus dzięki ingerencji Ojca stał się nowym stworzeniem (kaine ktisis). Chodzi więc niewątpliwie o ingerencję Boga o charakterze stwórczym w porządek świata, to jakby drugie stworzenie. Ingerencja Ojca w tym wypadku jest*

<sup>121</sup> J. Kajfosz, dz. cyt., s. 81-82.

z pewnością cudowna, gdyż Bóg nie interweniuje w porządek świata wtedy, gdy samo stworzenie może coś uczynić<sup>122</sup>. Można by przyjąć, że całe wydarzenie Jezusa Chrystusa, począwszy od faktu Wcielenia, na którym obecnie szczególnie skupia się nasza uwaga, niesie ze sobą rzeczywistość nowego stworzenia, przemieniając istniejące stworzenie przez nowy sposób Bożej obecności w kosmosie<sup>123</sup>. Stąd właśnie bierze się potrzeba uzasadniania w ramach teologii fundamentalnej Objawienia jako wyniku Bosko-kosmicznej współobecności. Nie można bowiem wykluczyć, że istnieje możliwość umotywowania współobecności również na płaszczyźnie przyrodniczej, w kontekście najnowszych osiągnięć nauk szczegółowych. Ks. Rusecki wyróżnia pięć koncepcji wiarygodności Objawienia: semejotyczną, personalistyczną, martyrologiczną, aksjologiczną i transcendentálną<sup>124</sup>. Być może pojawi się obok nich kolejna: kosmologiczna wiarygodność współobecności. Powróci jednak ona z pewnością w innej formie, niż w dawnej apologetyce, konfrontującej przyrodę z wszechmocą Bożą, by na końcu wywodu triumfalnie zakrzyknąć: „A jednak Biblia ma rację!”. Współczesna wiarygodność kosmologiczna opiera się na pokornej syntezie *fides* i *ratio* w tajemnicy Wcielenia.

---

<sup>122</sup> M. Rusecki, *Funkcje cudu...*, dz. cyt., s. 172-173.

<sup>123</sup> Por. A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii świętego Mateusza*, Gdańsk 1993, s. 21-33; S. Wypych, *Nowe stworzenie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 24 (1997) z. 1, s. 34-53.

<sup>124</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 86-112.

KS. JACEK BRAMORSKI

## FORMACJA KAPLAŃSKA JAKO WEJŚCIE W „PROMIENIOWANIE OJCOSTWA” W ŚWIETLE MYŚLI JANA PAWŁA II

### Wstęp

Problematyka ojcostwa duchowego wpisuje się jako bardzo istotny element w dzieło formacji kapłańskiej. Mężczyzna, wyrzekając się w sposób wolny i świadomy małżeństwa oraz płodności fizycznej, staje się dzięki lasce powołania kapłańskiego zdolny do realizowania szczególnego wymiaru ojcostwa duchowego, które polega na ukazywaniu oblicza Ojca niebieskiego.

Wezwanie do duchowego ojcostwa wydaje się bardzo istotne również ze względu na współczesny kontekst kulturowo-cywilizacyjny. Dzisiejszy człowiek, szczególnie młody, jeśli nie znajduje w środowisku rodzinnym właściwej obecności ojca, poszukuje jej wśród księży i wychowawców. Jednak formacja do duchowego ojcostwa jest dla wielu kandydatów do kapłaństwa zadaniem bardzo trudnym. Ponieważ nie zawsze dane im było doświadczyć synostwa, nie umieją przyjąć postawy ojcowskiej w relacjach duszpasterskich, szczególnie wobec dzieci i młodzieży. Dlatego łatwiejsze wydają się im być kontakty koleżeńskie, partnerskie, nie wymagające przyjęcia postawy odpowiedzialności za drugich, wymagań i bezinteresownej troski.

Formacja do duchowego ojcostwa nie może być jednak rozpatrywana tylko na płaszczyźnie psychologicznej. Od Ojca niebieskiego *bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi* (Ef 3, 15) i w Nim jest źródło wszelkiego ojcostwa. Dojrzewanie do ojcostwa duchowego jest zatem procesem wchodzenia w to jedyne, Boże „promieniowanie ojcostwa”.

Obecny pontyfikat stawia nas wobec wspaniałej postawy ojcowskiej Jana Pawła II. W czasie jego licznych podróży apostolskich, spotkań z wiernymi różnych narodowości i kultur, możemy doświadczać głębokiej prawdy o duchowym ojcostwie Papieża. Ojcostwo to wyraża się poprzez modlitwę, poprzez mocne i dobre słowa, ale przede wszystkim przez pełną naturalności i ludzkiego ciepła obecność naznaczoną serdecznością, poczuciem humoru i wielką wewnętrzną wolnością. Tytuł „Ojciec Święty”, którego używamy, zwracając się do Papieża, nie jest więc tylko grzecznościową formułą, ale wyraża głęboką prawdę o jego osobie. Ojcostwo Jana Pawła II jest spełnieniem jego słów zawartych w poetyckim misterium zatytułowanym *Promieniowanie ojcostwa*<sup>1</sup>, które powstało przed prawie trzydziestu pięciu laty. Tekst ten jest zapisem kontemplacji i odczytywania najgłębszej dynamiki ludzkiej osoby. Patrząc na Jana Pawła II, rozumiemy, że „promieniowanie ojcostwa”, o którym pisał, nie jest jedynie poetycką przenośnią, ale konkretnym doświadczeniem jego życia. Do tego zagadnienia Ojciec Święty często powraca w swych licznych dokumentach i przemówieniach. Misterium *Promieniowanie ojcostwa* to tekst niełatwy; nie tylko w warstwie filozoficznego języka, ale przede wszystkim w treści, która dotyka bardzo osobistych doświadczeń ludzkich.

Utwór podzielony jest na trzy części. Pierwsza część jest próbą analizy świadomości mężczyzny, wiecznego Adama, który stara się zrozumieć siebie, uciekając od innych i zamykając się w samotności. W drugiej części Adam zostaje postawiony wobec rzeczywistości własnego dziecka, które wchodzi nieoczekiwanie w jego świat i pozwala zrozumieć sens ojcostwa. Część trzecia jest ponownym uświadomieniem sobie przez Adama obecności matki i jej roli w tajemnicy „bycia ojcem”. Te trzy etapy doświadczenia ojcostwa stanowią drogę od samotności do miłości.

Refleksja nad tekstem misterium *Promieniowanie ojcostwa* pozwala nam sięgnąć do samych źródeł powołania do ojcostwa duchowego i może stanowić klucz do zrozumienia jednego z najważniejszych aspektów formacji kapłańskiej.

## 1. Formacja kapłańska jako zmierzenie się z problemem samotności

Kandydaci, którzy wstępują do naszych seminariów duchownych, są „z ludzi brani” (por. Hbr 5, 1), także w sensie określonego kontekstu spo-

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 228-258.

leczo-kulturowego i rodzinnego, który nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie się ich osobistych postaw, doświadczeń i wrażliwości. W ostatnich dziesiątkach lat ojcostwo weszło w głęboki kryzys. Istnieje wiele przyczyn tego niepokojącego zjawiska, a do najważniejszych należą: rozbicie życia małżeńskiego i rodzinnego, czynniki społeczne, ekonomiczne, psychologiczne oraz religijno-duchowe. Wydaje się, że „wspólnym mianownikiem” wszystkich tych różnorodnych przyczyn kryzysu ojcostwa jest niewłaściwe przeżywanie samotności.

Kiedy młody mężczyzna wywodzi się z rodziny niepełnej lub naznaczonej konfliktem, jego obraz ojca od samego początku jest zniekształcony. U kandydatów do kapłaństwa przejawia się to w lęku przed podjęciem ostatecznej decyzji przyjęcia święceń kapłańskich „na całe życie”, w przesadnym indywidualizmie, koncentrującym się wyłącznie na własnych potrzebach i pragnieniach, nastawieniu roszczeniowym: „wszystko mi się należy” i nieumiejętności przyjmowania bezinteresownej odpowiedzialności za innych. Postawa taka prowadzi do głębokiej frustracji i poczucia samotności. Trafnie opisuje to Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis: Dorastająca i dojrzała młodzież bardzo często stara się wypełnić tę samotność różnego rodzaju zastępczymi formami przeżyć, bardziej lub mniej jaskrawymi formami hedonizmu, ucieczką od odpowiedzialności. Młodzi (...) w obliczu wezwania do wyboru drogi życiowej, uwzględniającej wymiar duchowy i religijny oraz potrzebę solidarności, pozostają z konieczności obajętni i niemal sparaliżowani*<sup>2</sup>.

Rozwój cywilizacji technicznej, wymagający od mężczyzn wielkiego zaangażowania zawodowego, prowadzi do ciągłego „braku czasu” i pośpiechu, które negatywnie wpływają na życie rodzinne. Obecna kultura naznaczona jest dążeniem do osiągnięcia za wszelką cenę sukcesu, rywalizacją i wzajemną zazdrością. Takie postawy osłabiają relacje międzyludzkie, a szczególnie te, które rozgrywają się na płaszczyźnie ojciec-syn. Mamy dziś do czynienia ze zjawiskiem „ucieczki ojca” od odpowiedzialnego realizowania swego ojcostwa. Ojciec, nie mogąc sprostać swemu zadaniu, wycofuje się w pracę zawodową, w życie towarzyskie oraz w nadużywanie alkoholu<sup>3</sup>. Istnieje niebezpieczeństwo, aby tej postawy - „ucieczki” - nie powielił syn, który obrał drogę do kapłaństwa. „Ucieczka ojca” rodzi bowiem samotność i pustkę, która, gdy nie będzie duchowo „przepracowana” i właściwie wypełniona, zostaje „zaszczepiona innym”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Pastores dabo vobis*, 7, (PDV).

<sup>3</sup> Por. *Historia ojców i ojcostwa*, red. J. Delumeau, D. Roche, Warszawa 1995, s. 9; R. Bly, *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, Poznań 1993, s. 112-117.

<sup>4</sup> Por. K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 234.

Jednak źródła kryzysu ojcostwa nie ograniczają się jedynie do czynników społeczno-psychologicznych. Wydaje się, że najistotniejsze zagrożenia ojcostwa wypływają z niewłaściwej postawy religijnej i duchowej. Odrzucenie Boga jako Ojca i Dawcy wszelkiego istnienia, myślenie, że „można się bez Niego obejść”<sup>5</sup>, uderza w konsekwencji w człowieka i w jego doświadczenie ojcostwa. Bez Boga człowiek, pogrążając się w samotności, przestaje rozumieć siebie, swoje powołanie i sens istnienia. Jeśli chwycie się wiara w Boga, wówczas miłość ludzka, której wyrazem jest ojcostwo, traci swój fundament. Ateizm praktyczno-egzystencjalny i odpowiadająca mu wizja życia przesiąknięta sekularyzmem prowadzi do tego, że *człowiek całkowicie zajęty sobą, nie tylko stawia siebie w centrum wszelkiego zainteresowania, lecz śmie twierdzić, że jest zasadą i racją całej rzeczywistości*<sup>6</sup>.

Nakreślona powyżej sytuacja, pomimo obecnych w niej aspektów negatywnych, powinna być odczytana jako wezwanie do budowania przez kapłanów w sposób wolny i świadomy duchowego ojcostwa. Dziś wielu ludzi, nie tylko młodych, ale i starszych, oczekuje od duszpasterza ojcowskiego wsparcia. Jest to nowe i wielkie wyzwanie naszych czasów. Adhortacja *Pastores dabo vobis* podkreśla, że ludzie współcześni, często skazani na samotność, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach, stają się szczególnie wrażliwi na takie cechy duszpasterzy, jak gotowość zrozumienia, przebaczenia i pocieszenia<sup>7</sup>. Szczególnym sposobem realizowania ojcostwa duchowego jest sprawowanie sakramentu pokuty i kierownictwo duchowe. Ojciec Święty Jan Paweł II w książce *Dar i Tajemnica* zauważa: *Kapłan jest świadkiem i narzędziem Bożego Miłosierdzia! Jak ważna jest posługa konfesjonalu w życiu kapłana! To właśnie w konfesjonale jego ojcostwo duchowe realizuje się w sposób najpełniejszy*<sup>8</sup>. Czy dająca się zauważyć „ucieczka” kapłanów od tego zadania nie jest wynikiem lęku przed przyjmowaniem na siebie roli ojca? Czy nie jest łatwiejsze zamknięcie się w samotności?

Problemem samotności w życiu kapłana podejmuje Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis*, wzywając do przezwycięzenia jej negatywnych aspektów. Dlatego formacja kapłańska powinna zmierzać do ukształtowania *samotności wypełnionej obecnością Chrystusa, który jest pośrednikiem między nami a Ojcem, w jedności Ducha Świętego*<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> PDV 7.

<sup>6</sup> Tamże

<sup>7</sup> Por. PDV 43.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 84.

<sup>9</sup> PDV 74.



Duchowym *itinerarium* tego procesu formacyjnego jest pierwsza część misterium *Promieniowanie ojcostwa*, w której autor dokonuje analizy świadomości mężczyzny noszącego symboliczne imię Adam. Stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, Adam próbuje jednak programować własne życie „na swój obraz i podobieństwo”, tak jakby Boga nie było. Ta egocentryczna autoformacja realizuje się przez samotność, ucieczkę od innych, lęk przed głębszym zaangażowaniem i odpowiedzialnością, po to, aby zyskać i wygrać siebie. Taką postawę streszczają słowa Pana Jezusa odnoszące się do człowieka, który *chce zachować swoje życie...*<sup>10</sup>.

Rozpoczynając analizę samotności autor zaznacza: *Trudno mi o tym myśleć*, Adam zaś dodaje: *Trudne mam imię*<sup>11</sup>. Rzeczywiście, zagłębienie się w duchowe doświadczenie samotności dużo kosztuje, a nawet boli. Łatwiej jest wędrować „po powierzchni”, unikając podstawowych pytań i uciekając przed próbą odpowiedzi na nie. Wydaje się jednak, że formacja do kapłaństwa musi zmierzać do tego, aby doprowadzić młodego człowieka do wolnego i świadomego zmierzenia się z problemem samotności. Poznanie prawdy o tym aspekcie swego człowieczeństwa jest bowiem drogą duchowego dojrzewania.

Adam mówi: *Zdecydowałem o pewnym człowieku, by go wyłączyć przed nawias i z kolei podstawić jakby wspólny mianownik pod dzieje wszystkich ludzi. Niech będzie obecny we wszystkich, a zarazem niechaj nie będzie żadnym z nich. Potem przyjrzałem się uważnie temu człowiekowi i rozpoznałem: to jestem ja sam*<sup>12</sup>. Wydaje się, że symbole „nawiasu” i „wspólnego mianownika” wyrażają paradoks postawy, która głosząc, że jest się dla „każdego”, nie chce „sparzyć się” w spotkaniu z konkretnym człowiekiem i zachowuje wobec niego pełen rezerwy dystans. „Kochając wszystkich”, jakby *ex professo*, nie jesteśmy często zdolni, aby być naprawdę blisko kogokolwiek, by rozpoznać człowieka „po imieniu”, a nie tylko jako kolejny *casus* duszpasterski. *Chociaż jestem jak człowiek, którego można wyłączyć przed nawias i znów podstawić pod dzieje wszystkich ludzi, jakby ich wspólny mianownik – to jednak pozostaję samotny. (...) Samotności nikt nie nazywa grzechem*<sup>13</sup>. Jednak zamknięcie się w sobie, tworzenie swojego, prywatnego „świata”, niedostępnego dla innych, tylko pozornie nie jest grzechem. Zapatrzenie w siebie, zdeterminowanie sobą spychają człowieka w samotność, która sprzeciwia się miłości. Taka samotność jest utrwalonym egoizmem, nieustannym wybieraniem

<sup>10</sup> Por. Łk 17, 33.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 233-234.

<sup>12</sup> Tamże, s. 234.

<sup>13</sup> Tamże.

własnego „ja”, ciągłym lękiem, aby ocalić samego siebie<sup>14</sup>. Adam staje się samotnym po to, by innym samotność zaszcześcić. Kapłan, który w taki sposób przeżywałby swoją samotność, czyniłby innych samotnymi, zabierając im to, co powinien ofiarować, co w pewien sposób należy się innym z niego.

Adam wadzi się ze Stwórcą: *Mnie mogłeś pozostawić samotnym od nich. Byłby sobie Adam zewnętrzny – ten by kwitł i rozrastał się, i byłby Adam wewnętrzny – samotny*<sup>15</sup>. Te słowa doskonale charakteryzują niebezpieczeństwo rozgraniczenia w życiu kapłańskim tego, co „wewnętrzne” od tego, co „zewewnętrzne”, a od tego już blisko do gry pozorów i duchowego rozbitcia. Rodzi się bowiem swoisty dualizm pomiędzy słowem a czynem, modlitwą a odniesieniem do człowieka, duchowością a pracą apostołską. Ten dualizm, wyrastający z niewłaściwie przeżywanego samotności, może zostać przewyciężony przez przyjęcie daru duchowego ojcostwa, który warunkuje integralność życia i posługi kapłańskiej. Wiąże się to z ofiarniczym sensem kapłaństwa. Dualizm postawy „zewewnętrznej” i „wewnętrznej”, obecny w różnych religiach, szczególnie uwidaczniał się w rytach ofiarniczych, dokonujących się „na zewnątrz” człowieka. Chrystus wyzwala nas z takiego pojmowania kultu ofiarniczego. Nie oznacza to bynajmniej, że w życiu chrześcijan nie ma miejsca na ofiarę. Jednak radykalna nowość ofiary chrześcijańskiej polega na tym, że nie jest już ona „na zewnątrz” życia, ale jest samym życiem. Sam Chrystus stał się ofiarą, ołtarzem i kapłanem, który ofiaruje się nam w swoim Ciele i Krwi, aby dać nam zdolność do dawania się innym, a przez to wpisać nas w tajemnicę ojcostwa duchowego. Dlatego obraz Chrystusa, jako Kapłana i Żertwy, musi być obecny w powołaniu każdego księdza. Podkreśla to wyraźnie Ojciec Święty Jan Paweł II w książce *Dar i Tajemnica*, cytując słowa *Listu do Hebrajczyków*: *Chrystus, (...) jako arcykapłan dóbr przyszłych (...) nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie*<sup>16</sup>.

Taka droga do duchowego ojcostwa nie jest jednak łatwa do zaakceptowania. Adam staje na pograniczu ojcostwa i samotności i mówi o sobie: *Nie mogłem udźwignąć ojcostwa, nie mogłem mu sprostać. Czulem się całkowicie bezradny – i to, co było darem, stało się dla mnie brzemieniem. Zrzuciłem ojcostwo jak brzemię. Czyż zresztą miałem być ojcem? Czy tylko kojarzyć się stale w myślach i czynach ludzi z ideą Ojca?*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. J. Góra, *Grabiąc ściernisko*, Poznań 1989, s. 116-120.

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 235.

<sup>16</sup> Hbr 9, 11-14; por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 77-78.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 234-235.

*W kapłaństwie nie wystarczy jednak tylko kojarzyć się z ideą Ojca, trzeba być ojcem, przepuszczając promieniowanie Bożego Ojcostwa, przelamując je, jak w pryzmacie, w sobie samym*<sup>18</sup>. Okazuje się jednak, że Adam nie jest w stanie wejść o własnych siłach na ten stopień przyzywającej go dojrzałości, nie umie odczytać wezwania, jakie zostało wpisane w jego własne człowieczeństwo. Zapatrzony w siebie boi się ojcostwa i w samotności próbuje szukać schronienia przed wielkością, jaka została w nim złożona przez Stwórcę.

Adam jest archetypem mężczyzny. Jednocześnie to imię przywołuje postać pierwszego człowieka i sytuację opisaną na początku Księgi Rodzaju. Grzech pierwszych rodziców był wzniesieniem muru wrogości międzyosobowej. Po grzechu człowiek zrozumiał, że jest „nagi”, samotny, oddzielony od „drugiego”. Tym „drugim” jest zarówno Bóg, jak i człowiek oraz cały świat stworzony. Grzech jest zburzeniem pierwotnej jedności całego kosmosu, prakomunii. Kulminację tej wrogości stanowi bratobójstwo dokonane przez Kaina. Dla „zbawienia” własnej egzystencji człowiek broni się przed innymi, ustalając zasady i prawa separacji. A przecież życie ludzkie, zdaniem Jana Pawła II, rozgrywa się bardziej w relacji personalnej „ja-ty”, niż w samym tylko „ja”. Alienacja, jako antyteza uczestnictwa, oznacza ograniczenie, a nawet eliminację tego wszystkiego, przez co człowiek jest dla człowieka „drugim ja”. Gdy „ja” jest odseparowane, pozbawione kontaktu z innymi, w konsekwencji nie zostaje objawione w pełni nawet samemu sobie. Zanikają wówczas w relacjach międzyludzkich takie pojęcia jak: „bliźni”, „syn”, „ojciec”; pozostaje natomiast określenie: „inny”, „obcy”, a nawet „wróg”. Relacja „ja-ty”, tak ważna w doświadczeniu ojcostwa, otwiera bezpośrednio człowieka na człowieka. Osoba najpełniej się realizuje, gdy staje się „darem z siebie samej”, szczególnie we wzajemnym odniesieniu „ojciec-syn”.<sup>19</sup>

Adam, na skutek grzechu, nie jest w stanie o własnych siłach zbudować jedności i przez to wejść w „promieniowanie ojcostwa”. Chrystus Kapłan, poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie, burzy „mur wrogości”, mur ludzkiego lęku, samotności, egocentryzmu i sprawia, że zdolni jesteśmy przekroczyć dystans dzielący nas od „drugiego”. To przywracanie jedności w Chrystusie jest drogą prowadzącą do Ojca, który jest źródłem wszelkiego ojcostwa. Wyraża to św. Paweł w *Liście do Efezjan: Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się*

<sup>18</sup> Tamże, s. 235.

<sup>19</sup> Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, „Summarium”, 7 (1978), s. 7-16; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24 (1976), s. 5-39.

*bliscy przez krew Chrystusa. (...) On, który obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. (...) Przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca (Ef 2, 13-18).*

## **2. Formacja kapłańska jako przełamanie samotności i wezwanie do ojcostwa**

Formacja kapłańska jest w swym najgłębszym wymiarze „dziełem Ducha”<sup>20</sup>, który uzdrowia i przemienia wnętrza powołanych. Jak podkreśla soborowy dekret *Optatam totius*, formacja powinna być tak prowadzona, aby alumnii nauczyli się żyć w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym<sup>21</sup>.

To „dzieło Ducha” w sercu kandydata do kapłaństwa jest zbawczym wyzwoleniem z jałowej i egocentrycznej samotności oraz stopniowym wprowadzaniem w tajemnicę duchowego ojcostwa. Kard. Karol Wojtyła w misterium *Promieniowanie ojcostwa* przeprowadza bardzo wnikliwą analizę tego procesu formacyjnego. Jest to opis o ogromnym ładunku treści mistycznej, nie pozbawiony również dramatycznego napięcia. Analiza „dzieła Ducha” to jakby scenariusz „wchodzenia” Boga w rzeczywistość człowieka, „wchodzenia”, które ma swoje prazródło w misterium Wcielenia.

Towarzyszy temu walka. Płaszczyzną tej walki jest słowo „moje”. Spotkanie Boga z człowiekiem, które dokonuje się w wydarzeniu powołania, polega w istocie na gotowości oddania tego, co „moje”. Jan Paweł II podkreśla często, że *rozumienie wartości powołania kapłańskiego (...) jest uznaniem sensu życia jako wolnego i odpowiedzialnego daru z siebie dla innych*<sup>22</sup>, dla Chrystusa i Kościoła. Adam próbuje bronić barier i schematów, które zbudował wokół siebie: *Czyż musiałeś dotknąć mojej myśli Twoim poznaniem, które jest Rodzeniem? Czy musiałeś dotknąć mojej woli tą miłością, która jest Spełnieniem? Ja nie potrafię tak rodzić! We mnie miłość nigdy się nie spełnia. I dlatego zawiodłeś się na mnie. Czyż nie wołałem od razu: pozostaw mi moją samotność? Wiem, że wołałem wbrew sobie. Ale bardziej jeszcze – wbrew Tobie*<sup>23</sup>. Formacja kapłańska powinna zmierzać do tego, aby powołany człowiek mógł powtórzyć za Chrystusem słowa wypowiedziane przez Niego do Ojca w *Modlitwie*

<sup>20</sup> PDV 45.

<sup>21</sup> *Optatam Totius* 8.

<sup>22</sup> PDV 8.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 235.

*Arcykapłańskiej: Wszystko moje jest Twoje.* Tylko w ten sposób, niejako w konsekwencji *Twoje może stać się moim* (por. J 17, 10). Jednak wejście w postawę „miłości daru”, która jest warunkiem „promieniowania ojcostwa”, nie dokonuje się bezboleśnie. Zgodzić się na oddanie tego, co „moje”, oznacza przyjęcie ogolocenia, rezygnacji z tego, co wydaje się, że po ludzku nam przysługuje i z osób, które chcielibyśmy zatrzymać tylko dla siebie. Nie jest łatwo zrozumieć sens „tracenia” w kontekście współczesnej mentalności nastawionej na sukces i na zdobywanie. Ojciec Święty Jan Paweł II podkreśla, że formacja kapłańska powinna być skoncentrowana wokół logiki *daru z siebie, który jest źródłem i syntezą miłości pasterskiej*<sup>24</sup>. Paradoxs Ewangelii polega na tym, że właśnie przez to, co umiemy stracić, możemy siebie ocalić według słów Chrystusa: *Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa* (Łk 9, 24). W tym kontekście żyje prawdziwie ten, kto „traci”, a ten kto potrafi „utracić wszystko”, potrafi „wszystko zachować”. J. B. Lotz nazywa to *zachowaniem przez utratę*<sup>25</sup>. Sobór Watykański II natomiast podkreśla: *Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego*<sup>26</sup>.

Kard. Karol Wojtyła przeprowadza głęboką analizę egzystencjalnego wymiaru słowa „moje”: *Lękam się słowa «moje», choć równocześnie miłuję to, co w nim się zawiera. Lękam się, gdyż słowo to stawia mnie zawsze wobec Ciebie. Analiza słowa «moje» prowadzi mnie zawsze do Ciebie. I oto wolę nawet zrezygnować z posługiwania się nim, niż odnajdywać w Tobie jego ostateczny sens. Chcę bowiem wszystko mieć przez siebie, a nie przez Ciebie. Jest to nonsens – ilu jednak ludzi zaprzęгло się w służbę tego nonsensu?*<sup>27</sup> Ostatecznie jednak trzeba zrozumieć, że broniąc uparcie tego, co „moje”, nigdy nie zrealizujemy w pełni zawartej w tym słowie treści. Bo przecież ja jestem bardziej Twój, niż mój, jak powie Adam<sup>28</sup>. Tylko to, co „Twoje”, może nadać sens temu, co „moje”. Dlatego naprawdę jedyną drogą, by ocalić „moje”, jest pozwolić „pokonać się” i poprowadzić temu, co zawiera się w słowie „Twoje”. Jest to osiągnięcie duchowej dojrzałości, o której Jezus mówił Piotrowi: *Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie*

<sup>24</sup> PDV 23.

<sup>25</sup> J. B. Lotz, *Wprowadzenie w medytację*, Kraków 1983, s. 132.

<sup>26</sup> *Gaudium et Spes* 24.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 236.

<sup>28</sup> Tamże, s. 235.

*chcesz* (J 21, 18). Tylko, że w rezultacie to „dokąd nie chcesz” ukazuje prawdę, iż Bóg nigdy nie jest przeciwko nam, choć czasami przeprowadza swój plan inaczej niż tego byśmy sobie życzyli. Kard. Karol Wojtyła zauważa: *Ty jednak przeprowadzasz swój plan. Jesteś stanowczy i plany Twoje są nieodwracalne. Najdziwniejsze zaś jest to, co zawsze okazuje się w końcu: że nigdy nie jesteś przeciwko mnie. Wchodzisz w to, co ja nazywam samotnością, i rozbijasz opór, który Ci stawiam. (...) Powoli mnie samego zaczynasz rozwijać od wewnątrz. Kształtujesz mnie i rozwijasz wbrew temu, co wyobrażam sobie o własnym ja i o wszystkich ludziach – a jednak czynisz to zgodnie z tym, czym jestem. (...) Czyż jednak mogę się temu dziwić, że jesteś silniejszy we mnie ode mnie*<sup>29</sup>.

Formacja kapłańska polega na tym „rozwijaniu od wewnątrz” i prowadzi do przyjęcia duchowego ojcostwa, a dokładniej do „wejścia w promieniowanie Ojca”, który nie zatrzymuje dla siebie nic, który „traci”, aby inni mogli zyskać. Ziarno pszeniczne wpadłszy w ziemię musi obumrzeć, aby przynieść owoc. Dopóki nie obumrze, zostanie samo (por. J 12, 24). Takie jest prawo natury i najgłębsza dynamika ludzkiego ducha. Podobnie jest z drzewem ogolonym z kwiatów po to, by rozpoczęło się dojrzewanie owoców. Nie można bowiem jednocześnie kwitnąć i owocować. Niestety często usiłujemy tak właśnie żyć, bojąc się, że bez „kwiatów”, bez naszych sukcesów, prestiżu, osiągnięć przestaniemy być atrakcyjni, ciekawi, wzbudzający szacunek. Dlatego trwamy uparcie w postawie „wiecznych chłopców”, uciekających przed odpowiedzialnością za innych i broniących się przed wejściem w „promieniowanie ojcostwa”. Jak w dziecięcej piosence: „Chłopcy, dziewczynki razem bawmy się, karuzela czeka...” Lata lecą, a my ciągle na karuzeli... Zaś nowe pokolenia młodych rozglądają się po świecie, szukając nie kumpli, lecz ojców, którzy potrafiliby wysłuchać, zrozumieć, a przede wszystkim przekazać im życie łaski. Ojcowie umieją przyjąć odpowiedzialność i za cenę swej samotności ofiarowywać dzieciom obecność kochającego serca. To prawda, że bycie ojcem czasem boli, ale tylko w ten sposób mężczyzna może zrealizować swe najgłębsze powołanie.

Nie zawsze to rozumiemy i pełni pretensji pytamy: *Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą, cóż więc otrzymamy? A Jezus odpowiada: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matki, ojca, dzieci i pól z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie domów, braci, sióstr, matek, dzieci i pól, wśród przesładowań, a życia wiecznego w czasie przyszłym* (Mk 10, 28-30). Gdy

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 236-237.

w „promieniowaniu ojcostwa” „moje staje się Twoim, a Twoje moim”, kapłan otrzymuje „stokroć więcej” niż utracił, „stokroć więcej” niż mógłby kiedykolwiek zapragnąć. Oddanie „mojego” Bogu powoduje wzrost świadomości i nieoczekiwane zwiększenie duchowych możliwości człowieka. „Dar z siebie” jest tylko pozorną stratą. Bóg bowiem zwraca człowiekowi ofiarowane mu wartości zwielokrotnione i wzbogacone Nim samym. Na tym polega charyzmat duchowego ojcostwa.

### 3. Być ojcem, czyli narodzić się na nowo

Adam wyznaje: *Chcesz, abym miłował. (...) Nie pozostaje nic z tej samotności, którą usiłuję przeciwstawić się Tobie*<sup>30</sup>. Proces formacji doprowadza do momentu, w którym człowiek wyzwolony zostaje z samotności, której nie chciał zamienić na miłość. Wskazanie tego punktu wydaje się faktem niezwyklej wagi w dojrzewaniu do ojcostwa. *Trafiasz do mnie przez dziecko*<sup>31</sup>. Adam, skoncentrowany dotychczas tylko na sobie, zaczyna troszczyć się o dziecko. Miłość nie jest bowiem czymś, co się ma tylko dla siebie, ale jest zadaniem, które otwiera zupełnie nowe perspektywy. Adam, egoistyczny oblubieniec, powoli przeistacza się w ojca na obraz i podobieństwo samego Stwórcy. Tak jak w Kanie Galilejskiej Chrystus zamienił wodę w wino, tak w procesie formacji kapłańskiej przekształca samotność w ojcowską miłość.

Mężczyzna staje się ojcem przez własne dziecko. To ono uczy go być ojcem. *Powraca się do ojca przez dziecko. (...) Trzeba wejść w promieniowanie ojcostwa, w nim dopiero wszystko staje się rzeczywistością pełną*<sup>32</sup>. Ojcostwo jest wielkością człowieka, jest jego pełnią. Nie powstaje ono przypadkowo, ale jest wynikiem długiego procesu formacji i duchowego dojrzewania. Jest powtórny narodzeniem się. Formacja kapłańska musi być narodzeniem się na nowo według słów Jezusa skierowanych do Nikodema: *Jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego* (J 4, 3). Nie polega to na cofaniu się, jak błędnie myślał Nikodem, ale na rozwoju, na pójściu naprzód. Wchodząc w promieniowanie ojcostwa, człowiek rodzi się jakby od wewnątrz. Dziecko rodzi ojca w ojcu. A jednocześnie ojciec, aby wzrastać w ojcostwie, musi stać się dzieckiem. Adam wypowiada znamienne słowa: *Po jakimś długim*

---

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 239.

czasie zdołałem zrozumieć, że nie chcesz, ażebym był ojcem, nie stając się dzieckiem. Dlatego właśnie przeszedł na świat Twój Syn<sup>33</sup>.

Zaczerpnięta z dogmatu o Trójcy Świętej formuła: „ja będę w tobie, a ty we mnie”, promieniuje na całe misterium. Relacja Ojca do Syna i Syna do Ojca jest fundamentalną rzeczywistością i najczytelniejszym wyrazem Bożej miłości, która realizuje się w ojcostwie. J. Daniélou podkreśla, że *ojcostwo Boga oznacza najpierw, że wszystko pochodzi od Niego, że On jest początkiem, «arche», pierwotną zasadą*<sup>34</sup>. Ojcostwo duchowe ma swój jedyny wzór i początek (*arche*) w życiu Trójcy Świętej, gdzie Ojciec rodzi Syna w Duchu Świętym, co precyzyjnie wyrażają dogmaty chrystologiczne IV wieku. W tym kontekście uwydatnia się „relacyjny” charakter tożsamości kapłańskiej, która *wypływa z głębi niepojętej tajemnicy Boga, czyli z miłości Ojca, łaski Jezusa Chrystusa i daru jedności Ducha Świętego*<sup>35</sup>. Znajomość Ojca i pełnienie Jego woli jest treścią misji Chrystusa. Ojciec odsłania przed Nim wszystko, bo Go miłuje. Chrystus jasno o tym mówił: *Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu* (J 10, 38). Szczególnie Ewangelia według św. Jana pełna jest opisów relacji Ojca do Syna i Syna do Ojca. *Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca. (...) Rzekł do Niego Filip: Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy. Odpowiedział mu Jezus: Filipie tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: Pokaż nam Ojca? Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?* (J 14, 6-10).

Dlatego formacja do duchowego ojcostwa musi być zakorzeniona w nieustannym doświadczaniu synostwa Bożego w Jezusie Chrystusie. Jan Paweł II zwraca uwagę na „synowski wymiar” kapłaństwa: *Duch Syna (por. Ga 4, 6) upodabnia nas do Jezusa Chrystusa i pozwala nam uczestniczyć w Jego synowskim życiu, to znaczy w Jego miłości do Ojca i do braci*<sup>36</sup>. Aby kapłan mógł stawać się duchowym ojcem, by jego posługa mogła być owocna, musi stale czerpać ze źródła, jakim jest Bóg. Ojcostwo duchowe jest w swej istocie rzeczywistością ontologiczną i personalną, zakorzenioną w misterium trynitarnym. Adhortacja *Pastores dabo vobis* stwierdza: *Tożsamość kapłańska ma swoje źródło w Trójcy Przenajświętszej*<sup>37</sup>. Ukazuje to ewangeliczny obraz winnego krzewu i latorośli: *Ja je-*

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Kraków 1994, s. 53.

<sup>35</sup> PDV 12.

<sup>36</sup> PDV 19.

<sup>37</sup> PDV 12



*stem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić* (J 15, 5). W tym kontekście można wyraźnie zauważyć, że każde ojcostwo duchowe, które nie jest złączone z Chrystusem i nie ma swego źródła w ojcostwie Bożym, staje się parodią, biorąc swój początek od Szatana, „ojca wszelkiego kłamstwa”. Każde więc ojcostwo, które nie uznaje „ojcostwa na niebie” (por. Ef 3, 15), stanowi zaprzeczenie prawdziwego ojcostwa, stając się deprawacją ludzkiej natury, prowadzącą do różnych form zniewolenia, manipulacji prezentowanych przez wielu współczesnych *guru*<sup>38</sup>. To chyba znaczy „mieć diabła za ojca” czyli pretendować do roli tego, który źródła ojcostwa próbuje doszukiwać się w samym sobie. Żaden człowiek nie jest bowiem tym, który stwarza życie, ale raczej tym, który je otrzymuje. Otrzymać zaś życie można tylko „będąc synem”. Kard. Karol Wojtyła zauważa to niebezpieczeństwo w pokusie Adama, który wszystko chce „mieć przez siebie, a nie przez Ciebie”. Do takiego „ojcostwa” kusił diabeł pierwszych rodziców w raju, proponując im sięgnięcie po atrybut Bożego ojcostwa i „bycia jako Bóg” (por. Rdz 3, 5).

Na płaszczyźnie wyłącznie ludzkiej miłość jest ryzykiem i dlatego musi odnaleźć swój fundament w Chrystusie: *Dlaczego zadałeś mi miłość, która we mnie musi być ryzykiem? – Oto Twój Syn bierze na siebie całe ryzyko miłości. (...) Z przerażeniem myślę o ogromie Jego miłości. Ileż wziął na Siebie? Do jakich przeniknął próżni? Ileż musi zapełnić Sobą. (...) Także ja mogłem stać się synem? Nie chciałem nim być. Nie chciałem przyjąć cierpienia, jakie stwarza ryzyko miłości. Myślałem, że mu nie sprostim. Byłem za bardzo zapatrzony w siebie – wtedy miłość jest najtrudniejsza. (...) Twój Syn pragnie wejść w moją samotność. Pragnie tego, bo miłuje. Samotność sprzeciwia się miłości. Na granicy samotności miłość musi stać się cierpieniem: Twój Syn cierpiał*<sup>39</sup>. Odpowiedź na pytanie o sens cierpienia, sens Krzyża w dojrzewaniu do ojcostwa przynosi Matka. Ona jest symbolem Kościoła (*Ecclesia*), który gromadzi dzieci, by poprowadzić je do Boga Ojca i uczy kapłana-obłubieńca ojcowskiego sensu jego powołania, wprowadzając go w misterium duchowego rodzenia. Macierzyństwo Kościoła jest wyrazem i dopełnieniem ojcostwa Bożego. *Nie lękaj się. To musi boleć. Jest to ból podobny do bólów rodzenia. Kobieta wie o rodzeniu niepomierne więcej niż mężczyzna. Wie zwłaszcza przez cierpienie, które łączy się z rodzeniem. Jedno i drugie jest tajemnicą*<sup>40</sup>. Kontynuację myśli dotyczącej tajemnicy duchowego rodzenia spotykamy

<sup>38</sup> Por. M. I. Rupnik, *Nel fuoco del roveto ardente*, Roma 1996, s. 104-105.

<sup>39</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 238.

<sup>40</sup> Tamże, s. 239.

w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. W Liście do kapłanów na Wielki Czwartek z 1988 roku Papież przypomina, że prawda o macierzyństwie Kościoła, który na wzór macierzyństwa Maryi „bolejąc rodzi” (por. Ga 3, 19) synów do nowego i nieśmiertelnego życia, powinna być bliska kapłańskiej świadomości. Maryja bowiem jako pierwowzór Kościoła ma swój udział w przeżywaniu przez kapłana „ojcostwa w duchu”. Doświadczenie to jest głęboko wpisane w sam rdzeń kapłańskiej i duszpasterskiej posługi. Ojciec Święty pyta kapłanów: *Czy Pawłowa analogia o rodzeniu w boleściach nie jest nam wszystkim bliska w wielu sytuacjach, w których i my również zostajemy wciągnięci w duchowy proces «rodzenia» i «odradzania się» człowieka z mocy Ducha-Ożywiciela? Najwięcej mogłyby o tym powiedzieć konfesjonały na różnych miejscach świata – i nie tylko one. (...) Trzeba na nowo przemyśleć tę tajemniczą prawdę o naszym powołaniu: to rodzicielstwo ducha. (...) Chodzi więc o taki rys naszej kapłańskiej osobowości, który oznacza jej apostołską dojrzałość i duchową płodność*<sup>41</sup>.

Uczestnictwo kapłana w tajemnicy duchowego „rodzenia” ukazuje głęboką motywację celibatu. Jan Paweł II pisze: *Rezygnujemy z ojcostwa «wedle ciała», ażeby dojrzało w nas i rozwinęło się ojcostwo «wedle ducha»*<sup>42</sup>. Formacja kapłańska powinna zatem zmierzać do tego, aby celibat został przyjęty z miłością, na podstawie wolnej i nieustannie odnawianej decyzji jako bezcenny dar Boga, (...) jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności Kościoła<sup>43</sup>. Przetworzona miłością samotność i związany z nią celibat jest ojcowskim źródłem rodzenia wspólnoty. Hans Urs von Balthasar zauważa, że Kościół narodził się z dokonanej w samotności ofiary Chrystusa na Krzyżu<sup>44</sup>. Do włączenia się w tę ofiarę samotności jako „bycie dla”, owocujące duchowym ojcostwem, jest wzwany każdy kapłan. Ksiądz pozostaje sam, aby imi nie byli samotni.

Takie przeżywanie sensu celibatu kapłańskiego wiąże się z formacją do właściwego przeżywania wolności. Nie chodzi tu bowiem o „wolność niezależną od wartości”, ale „wolność ukształtowaną przez wartość”, nie tylko o „wolność od” lecz przede wszystkim „wolność dla”<sup>45</sup>. Wolność ma być zatem kształtowana przez prawdę i miłość rozumianą jako „bezinteres-

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek*, 25.03.1988.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> PDV 29.

<sup>44</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, s.185.

<sup>45</sup> Por. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 338-339.

sowny dar z samego siebie”<sup>46</sup>. Nasza wolność, nasze pełne władanie sobą zaczyna się tam, gdzie już nie należymy do siebie. Zaczynamy stawać się sobą dopiero wówczas, gdy przestajemy trzymać się kurczowo samych siebie, gdy potrafimy, ofiarując się innym, wejść w „promieniowanie ojcostwa”. W tym sensie tylko rezygnując z siebie możemy się spełnić<sup>47</sup>.

Kard. Karol Wojtyła przeprowadza bardzo wnikliwą analizę tego procesu formacyjnego, który można określić jako swoistą „absorpcję wolności przez miłość”. *Nie chciałem znajdować siebie w tobie. Lecz teraz się stało, że chcę. Teraz muszę siebie w tobie znajdować, jeśli ciebie mam w sobie znaleźć. Czy rozumiesz, że w takim razie już nie jesteś całkiem wolny? Miłość bowiem nie pozostawia swobody chcenia i temu, kto miłuje i temu, kogo miłuje – a jednocześnie miłość jest wyzwoleniem z wolności, wolność bowiem sama dla siebie byłaby straszna. Jestem zniewolony miłością. (...) Równocześnie jestem przez miłość wyzwolony z wolności i ty także, jestem wreszcie wyzwolony z samotności, której nie chcę zamienić na miłość*<sup>48</sup>. Miłość ojcowska i synowska porządkuje zatem wolność, nadając jej kierunek i sens.

## Zakończenie

Samotność i miłość. Na tych dwóch słowach opiera się tajemnica naszego duchowego wzrastania w procesie formacji kapłańskiej. Ale nie jest to tylko doświadczenie kapłanów. Przejście duchowej drogi, wiodącej od jałowej, egocentrycznej samotności do owocującej poprzez „promieniowanie ojcostwa” miłości, pozwala nam być uczestnikami doświadczeń wielu ludzi. Ojciec, matka, dzieci – ten tajemniczy świat relacji staje się naszym udziałem nie „pomimo celibatowi”, ale „dzięki celibatowi”. Streszcza to znakomicie sentencja Ewagriusza z Pontu o kapłanie, który „oddzielony od wszystkich jest z wszystkimi zjednoczony”. Razem tworzymy wspólnotę tych, którzy wędrują. *Ludzie zamieszkują ziemię, która ma dwa bieguny. Nie mają tu miejsca stalego. Wszyscy są w drodze. Droga ich prowadzi od bieguna samotności do bieguna miłości. (...) Na tym polega promieniowanie ojcostwa. Nie jest to żadna przenośnia, lecz rzeczywistość. Świat nie może polegać tylko na przenośni – świat wewnętrzny bardziej jeszcze niż świat zewnętrzny*<sup>49</sup>. Formacja kapłańska, jako droga do duchowego ojcostwa, powinna być ciągłym odkrywaniem znaczenia tych

<sup>46</sup> Por. *Gaudium et Spes*, 24.

<sup>47</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1977, s. 81-82.

<sup>48</sup> K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 253.

<sup>49</sup> Tamże, s. 239.

słów i stopniowym dorastaniem do nich. Patrząc zaś na postać Jana Pawła II, rozumiemy, że „promieniowanie ojcostwa” nie jest przenośnią, ale jego konkretnym życiem. To zaś jest dla nas wezwaniem.

KS. JANUSZ BALICKI

## SPÓŁECZNY WYMIAR MIĘDZYNARODOWEGO ROKU SENIORA - 1999

### Wstęp

Rok 1999 został ogłoszony przez ONZ Rokiem Seniora. Jego obchody odbywały się pod hasłem *Ku społeczeństwu dla ludzi w każdym wieku*. Chodziło w nim o skierowanie uwagi społeczności światowej na potrzeby ludzi starszych, których liczba szybko się powiększa na skutek znacznego wydłużania się życia dzięki rozwojowi opieki medycznej i odpowiedniej diecie. Zjawisku temu towarzyszy wzrost udziału osób starszych w całej populacji ze względu na niespotykany w dziejach ludzkości spadek urodzeń. Sytuacja ta już dzisiaj stawia poważne wyzwania przed społeczeństwami krajów rozwiniętych, gdyż proces ten będzie się nasilać w miarę starzenia się licznych roczników powojennego wyżu.

Kościół katolicki poparł obchody zainspirowanego przez ONZ Międzynarodowego Roku Seniora. Stały przedstawiciel Stolicy Apostolskiej przy ONZ w Nowym Jorku, abp Renato Martino, przemawiając 5 października br. do Zgromadzenia Ogólnego ONZ pogratulował podjęcia tego rodzaju inicjatywy i powiedział, że wartość cywilizacji mierzy się właśnie troską o osoby starsze<sup>1</sup>. Jan Paweł II wydał z tej okazji specjalny list zatytułowany *Do moich Braci i Sióstr, ludzi w podeszłym wieku*.

Zadaniem niniejszego artykułu będzie próba zwrócenia uwagi na niektóre zagadnienia zasygnalizowane przy okazji Międzynarodowego Roku Seniora przez ONZ i Kościół katolicki oraz ukazanie wyzwań, jakie stawia

---

<sup>1</sup> *Zenit*, Interent, ZE991000707

obecna sytuacja społeczno-demograficzna Europy Zachodniej, i Środkowo-wschodniej przed państwem i Kościołem.

## 1. Sytuacja społeczno-demograficzna w Europie

Od pewnego czasu na całym świecie zachodzi proces obniżania się wskaźników urodzeń i zgonów. Rezultatem tego zjawiska jest niespotykany w historii ludzkości wzrost liczby i proporcji osób starszych. W 1950 r. żyło na kuli ziemskiej 200 mln osób w wieku 60 lat i powyżej, obecnie jest ich prawie 550 mln, a w 2025 r. liczba ta osiągnie 2,2 mld. Najbardziej jednak wzrasta liczba osób w wieku 80 lat i powyżej. Przewiduje się, że w 2025 r. ich liczba powiększy się 8-10 razy w stosunku do 1950 r.<sup>2</sup> Nigdy dotąd w dziejach ludzkości nie wystąpiło na taką skalę starzenie się społeczeństw. Europa jest kontynentem, w którym proces starzenia jest najbardziej zaawansowany.

Tabela 1. Ludność Europy w wieku 60 lat i powyżej

	Liczba ludności w wieku 60 lat i powyżej w tys.		Procent ludności 60 lat i powyżej w stosunku do całej populacji		Potential support ratio*	
	1999	2050	1999	2050	1999	2050
<b>Europa Środkowa i Wschodnia</b>						
<b>Białoruś</b>	1 962	2 790	19	33	5	2
<b>Bulgaria</b>	1 757	2 178	21	38	4	2
<b>Rep. Czeska</b>	1 847	3 200	18	41	5	2
<b>Węgry</b>	1 980	2 647	20	35	5	2
<b>Polska</b>	6 328	12 105	16	33	6	2
<b>Rumunia</b>	4 160	6 564	19	40	5	2
<b>Federacja Rosyjska</b>	26 962	40 471	18	33	6	2
<b>Słowacja</b>	823	1 679	15	35	6	2
<b>Ukraina</b>	10 467	13 779	21	35	5	2

<sup>2</sup> Największego wzrostu oczekuje się w krajach słabiej rozwiniętych, ze względu na zahamowanie śmiertelności. Już większość starszych ludzi (61%) żyje w tych krajach. Do roku 2025 będzie tam żyło przeszło 70% starszych ludzi, International Plan of Action on Ageing and United Nations Principles for Older Persons, New York 1998, s. 9-10.

	Europa Północna					
<b>Dania</b>	1 059	1 432	20	30	4	2
<b>Estonia</b>	274	352	19	38	5	2
<b>Finlandia</b>	1 016	1 547	20	32	5	2
<b>Irlandia</b>	564	1 362	15	29	6	3
<b>Łotwa</b>	478	582	20	36	5	2
<b>Litwa</b>	673	1 041	18	35	5	2
<b>Norwegia</b>	874	1 451	20	30	4	2
<b>Szwecja</b>	1 982	2 893	22	33	4	2
<b>Wielka Brytania</b>	12 276	17 730	21	31	4	2
	Europa Południowa					
<b>Grecja</b>	2 513	3 366	24	41	4	2
<b>Włochy</b>	13 712	16 990	24	41	4	2
<b>Portugalia</b>	2 052	3 039	21	37	4	2
<b>Słowenia</b>	374	586	19	39	5	2
<b>Hiszpania</b>	8 559	13 045	22	43	4	1
	Europa Zachodnia					
<b>Austria</b>	1 629	2 638	20	37	5	2
<b>Belgia</b>	2 197	3 039	22	34	4	2
<b>Francja</b>	12 045	18 814	20	31	4	2
<b>Niemcy</b>	18 678	25 902	23	35	4	2
<b>Holandia</b>	2 873	4 879	18	34	5	2
<b>Szwajcaria</b>	1 416	2 460	19	36	5	2

Źródło: Population Ageing – 1999, United Nations. Population Division. Department of Economic and Social Affairs.

\* *Potential support ratio* jest to stosunek liczby osób w wieku 15-64 lat do osób w wieku 65 lat i powyżej.

Spadek dzietności połączony z wydłużeniem się życia stanowi główną przyczynę procesu starzenia. Skutki tego procesu będą znaczne. Nastąpi zmiana proporcji między ludźmi aktywnymi zawodowo a tymi, którzy już zeszli z rynku pracy. Zmieni się profil produkcji, konsumpcji, oszczędzania, inwestycji, rynek pracy, typ usług i publicznych wydatków. Zostanie zachwiana proporcja między liczbą mężczyzn i kobiet w wieku starszym na skutek większej śmiertelności mężczyzn, co przejawia się we

wzroście samotnych wdów. Równoległe następować będzie osłabianie więzi rodzinnej dla potrzebujących wsparcia osób starszych, ze względu na spadek zawieranych małżeństw i znaczny wzrost liczby rozwodów<sup>3</sup>.

Międzynarodowy Plan Działania ONZ *International Plan of Action on Ageing and United Nations Principles for Older Persons* traktuje starzenie się społeczeństw świata jako jedno z najważniejszych wyzwań narodowych i międzynarodowych przyszłego stulecia. Autorzy apelują, aby – prócz troski o starsze osoby - zwrócić uwagę na szeroki i wieloaspektowy wpływ, jaki starzejące się społeczeństwa poszczególnych państw będą wywierać na strukturę, funkcjonowanie i dalszy rozwój globalnej ekonomii. Najbardziej dostrzegalną stroną tego zjawiska będzie pogorszenie się proporcji między ekonomicznie aktywną częścią społeczeństwa a częścią, która już jest na emeryturze. Aby utrzymać powiększającą się populację osób starszych kraje z ustalonym systemem bezpieczeństwa socjalnego będą się musiały zatroszczyć o gospodarkę narodową<sup>4</sup>.

Wprawdzie skutki starzenia się społeczeństw Europy dotyczą każdego kraju, to jednak trzeba dostrzec zasadniczą różnicę sytuacji ludzi starych w krajach Unii Europejskiej oraz krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Starsi obywatele krajów bogatych dysponują zwykle oszczędnościami, które pozwalają im prowadzić godne życie. W Europie Środkowowschodniej zauważa się natomiast obniżanie się jakości życia osób starszych, wzrost ubóstwa, co prowadzi do izolacji społecznej i niedożywienia. Wiele z tych czynników istniało wcześniej w czasie systemu komunistycznego, m.in.: niski poziom życia, ukryte bezrobocie, niewydolny system emerytur. Obecnie są dwie kategorie ubóstwa. Jedna, której korzenie sięgają do poprzedniego systemu, a którą nowy system jeszcze pogłębił. Druga kategoria, to tzw. nowi ubodzy, którzy kiedyś żyli powyżej granicy ubóstwa, a teraz na skutek przemian społeczno-ekonomicznych spadli poniżej tej granicy<sup>5</sup>.

Inflacja w niektórych krajach powoduje wzrost cen i niszczenie oszczędności, co godzi przede wszystkim w osoby w podeszłym wieku. Brak indeksacji rent i emerytur pogłębia ubóstwo tej grupy ludzi. Niestabilność polityczna prowadzi do niewystarczających reform podatkowych i uchylania się od płacenia podatków, z nieuchronnym skutkiem spadku dochodów państwowych, a stąd także i wydatków. Osłabienie infrastruk-

---

<sup>3</sup> *Older Persons in Countries with Economies in Transition: Designing a Policy Response. Guidelines for Practical Strategies*, New York 1997, s. 4.

<sup>4</sup> *International Plan of Action on Ageing and United Nations Principles for Older Persons*, dz. cyt., s. 20.

<sup>5</sup> *Older Persons in Countries with Economies in Transition*, dz. cyt., s. 4.



tury państwowej negatywnie wpływa na funkcjonowanie administracji i dostarczanie usług socjalnych<sup>6</sup>.

Wśród najdotkliwszych skutków zmian systemu ekonomicznego w Europie Środkowej i Wschodniej należy wymienić bezrobocie. Jego bezpośrednim powodem jest likwidowanie wielkich zakładów państwowych i prywatyzacja, która doprowadza do upadku nierentownych fabryk, a więc utratę wielu miejsc pracy. Bezrobocie dotknęło także wiele osób przed przejściem na emeryturę. Stanowią one grupę najbardziej narażoną na ekonomiczną deprywację ze względu na niski poziom emerytury i innych świadczeń<sup>7</sup>.

Jednym z krajów Europy Wschodniej, w którym osoby starsze zostały najmocniej dotknięte kryzysem ekonomicznym państwa, jest Ukraina. Przeciętna emerytura wynosi tam dwa razy mniej niż oficjalna granica ubóstwa. W latach dziewięćdziesiątych osoby starsze na Ukrainie stały się bankrutami. Oszczędności w banku utraciły swą wartość na skutek inflacji, system redystrybucji zasiłków z trudem zapewnia minimum egzystencji, czyli minimum potrzebne do przeżycia. Nie mają oni zabezpieczenia ekonomicznego ani wsparcia socjalnego. Negatywne przemiany demograficzne polegające na spadku urodzeń, dużej śmiertelności ludzi w młodym wieku oraz emigracja osób w wieku 25-40 lat spowodowały gwałtowne starzenie się społeczeństwa. Proces ten bardzo obciąża ludzi pracujących. W 1959 r. na 1 tys. pracujących było 227 osób w wieku emerytalnym, a w 1996 r. aż 405. Według prognoz w 2025 r. liczba ta będzie wynosić 561 osób. Oprócz spadku liczby urodzeń obserwuje się wysoką śmiertelność, spowodowaną brakiem dostatecznego wyżywienia. Przeciętne trwanie życia obniżyło się w latach 1989-1995 dla mężczyzn z 66,1 do 61,8 lat, a dla kobiet z 75,2 do 72,7<sup>8</sup>.

W pozostałych krajach Europy Środkowej i Wschodniej poziom życia osób starszych jest zróżnicowany, zależy głównie od kondycji ekonomicznej danego państwa. W Polsce sytuacja emerytów i rencistów jest na pewno niejednolita. Niemniej jednak ogólnie można ją określić jako korzystną. *Poziom dochodów na osobę, wskaźnik udziału wydatków na żywność, sytuacja mieszkaniowa zapewniają gospodarstwom domowym osób starszych trzecie miejsce wśród sześciu podstawowych grup gospodarstw domowych objętych badaniami GUS-u.* Waloryzowanie ich świadczeń

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 6.

<sup>7</sup> Tamże, s. 7.

<sup>8</sup> E. Libanova, *The Demographic Crises and Social and Economic Problems of Ukrainian Pensioners*, w: *Care-Giving and Older Persons: Gender Dimensions*, Valletta, Malta 1999, s. 166-168.

powyżej poziomu inflacji jest gwarantowane ustawowo. Jest to czynnik, który daje poczucie bezpieczeństwa w sytuacji istniejącego bezrobocia innych grup społecznych<sup>9</sup>.

W Polsce udział osób w wieku 65 lat i więcej podwoi się w perspektywie półwiecza i wzrośnie z 11% w 1995 r. do ponad 22% ogółu ludności w 2050 r. Utrwaliło się zjawisko zawężonej zastępowalności pokoleń. W 1998 r. ogólny współczynnik dzietności wynosił tylko 1,4, co oznacza, że następne pokolenie dzieci będzie o 30% mniej liczne niż pokolenie rodziców<sup>10</sup>. Stwarzając to będzie poważne obciążenie dla pokolenia pracującego i utrzymującego pokolenie, które zeszło z rynku pracy. W 1997 r. przeciętne dalsze trwanie życia noworodka płci męskiej wynosiło 68,5 lat, a noworodka płci żeńskiej 77 lat. Długości życia przeciętnego Polaka jest krótsza niż obywateli w krajach Unii Europejskiej, niemniej następująca poprawa będzie zmieniać proporcję między młodszą i starszą generacją.

## 2. Wyzwania stojące przed rządami Europy

Obecna sytuacja demograficzna Europy powoduje, że państwa muszą stawić czoło potrzebom rosnącej liczby starszych, nieaktywnych zawodowo ludzi, którzy są głównymi konsumentami usług socjalnych. Wprawdzie spadek urodzeń pozwoli na pewien czas zaoszczędzić na wydatku na edukację dzieci i młodzieży, opiekę zdrowotną czy zasiłki rodzinne, jednak koszty wychowania dzieci ponoszą przede wszystkim rodzice, a utrzymywanie starszych ludzi spada na społeczeństwo<sup>11</sup>. Wzrost liczby starszych szczególnie odczuwają osoby pracujące, obciążone wychowywaniem dzieci, zmuszone będą bowiem utrzymać dwa pokolenia - dzieci i rodziców. Pokolenie, które doświadcza obciążeń ekonomicznych z tych dwóch kierunków - określa się już jako *sandwich generation*<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> D. Graniewska, *Zagrożenie ubóstwem osób starszych*, w: *Polska bieda II. Kryteria. Ocena. Przeciwdziałanie*, red. S. Golinowska, Warszawa 1997, s. 303.

<sup>10</sup> *Ludzie starsi – problemy strategiczne. „Ku społeczeństwu dla ludzi w każdym wieku”*, Rządowe Centrum Studiów Strategicznych. Departament Rozwoju Społecznego, Warszawa 10.12.1999, s. 1.

<sup>11</sup> L. Hantrais, *Social Policy in the European Union*, London 1995, s. 130-131.

<sup>12</sup> A. Kuijsten, *Households, Families and Kin Networks*, w: *Population Issues. An Interdisciplinary Focus*, ed. by L. J. G. van Wissen, P. A. Dykstra, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow 1999, s. 113.

Pod koniec lat osiemdziesiątych wydatki na osłony socjalne związane ze starszym wiekiem wysunęły się na pierwsze miejsce przed innymi wydatkami publicznymi prawie we wszystkich krajach Unii, z wyjątkiem Portugalii, Niemiec i Irlandii, gdzie więcej wydawano na ochronę zdrowia. Działo się tak przy stosunkowo korzystnej proporcji międzypokoleniowej. Sytuacja gwałtownie się pogorszy po wkroczeniu w wiek starszy licznych roczników powojennego *baby boom*<sup>13</sup>. W krajach Unii Europejskiej, gdzie emerytury opierają się głównie na zasadzie solidarności międzypokoleniowej (*pay-as-you-go*), system bezpieczeństwa socjalnego już ma duży deficyt, ale liczba osób pracujących, które wpłacają na obecne emerytury, osiągnęła szczyt i będzie się szybko zmniejszać. Obniżyć proporcję między aktywnymi zawodowo a emerytami, może jedynie przesunięcie wieku emerytalnego<sup>14</sup>.

W Polsce wprowadza się właśnie reformę ubezpieczenia emerytalnego, przechodzi się z systemu repartycyjnego (składkowego) na system częściowo kapitałowy, czyli mieszany. Według specjalistów nawet pełen system kapitałowy nie jest w stanie całkowicie uchronić przed negatywnymi skutkami zmiany proporcji międzypokoleniowej. Nie jest prawdą, jak się powszechnie sądzi - pisze K. Starzec - że system kapitałowy jest lepszy w sytuacji starzenia się społeczeństwa. Wprawdzie każdy pracujący odkłada pieniądze na swoją emeryturę i pozornie nie jest ważne, jaka jest proporcja między pracującymi a emerytami, natomiast system repartycyjny jest całkowicie zależny od tego stosunku. Ale w obu przypadkach, twierdzi autor tego poglądu, przy danym poziomie emerytur koszt, wyrażony jako część dochodu narodowego, przeznaczony na emerytury jest identyczny. Dlatego w tym samym stopniu w obydwu systemach odczuwalne są negatywne skutki starzenia się społeczeństwa. Obydwa systemy „na bieżąco” dokonują podziału dochodu narodowego między aktywnych zawodowo i emerytów, gdyż w ekonomii nie ma podziału odłożonego w czasie. *Podział dokonuje się na bieżąco i zależy od bieżącego dochodu narodowego, a nie od poziomu kiedyś wpłaconych składek niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z systemem kapitałowym, czy repartycyjnym. Ani system kapitałowy, ani system repartycyjny nie są w stanie zagwarantować poziomu świadczeń, mogą jedynie, i to w bardzo podobny sposób, zapewnić proporcjonalność wyniku (emerytury) do określonego*

---

<sup>13</sup> L. Hantrais, dz. cyt., s. 132-133.

<sup>14</sup> G. Gesano, *Who is Working in Europe*, w: *European Populations. Unity and Diversity*, Dordrecht, Boston, London 1999, s. 128.

wkładu (składka)<sup>15</sup>. Reforma ubezpieczeń jest więc ważnym przedsięwzięciem, ale ostatecznie o jej sukcesie decydować będzie stan gospodarki kraju, a do tego wymagana jest właściwa proporcja międzypokoleniowa.

W krajach uprzemysłowionych wzrasta liczba osób w wieku ponad 80 lat. Zjawisko to występuje w czasie, kiedy rządy starają się redukować wydatki publiczne, oznacza przerzucanie ciężarów utrzymania na barki rodzin. Nasuwa się pytanie, czy zdołają one podolać tym obowiązkom? Większość krajów Europy przesuwa akcent w polityce socjalnej z instytucjonalnej na opiekę w społecznościach lokalnych. Opieka sprawowana przez społeczność niesie ze sobą większe dowartościowanie roli rodziny; jest ona ostoją pomocy dla osób starszych<sup>16</sup>. Jednak badania wykazują, że jedna trzecia starszych osób w Europie jest przekonana, iż *rodziny są mniej chętne podjąć się opieki nad osobami starszymi, niż to było kiedyś*. Starsi rodzice rzadziej mieszkają ze swymi dziećmi, gdyż wolą być niezależni. W Wielkiej Brytanii w 1945 r. 60% starszych osób żyło z dziećmi, obecnie tylko 15%, w Szwecji natomiast 5%. Badania opinii publicznej wykazują, że mniej niż 10% osób starszych wyraża chęć zamieszkania z dziećmi, gdy nie będą w stanie radzić sobie sami. W sytuacji koniecznej oczekują jednak opieki ze strony dzieci, szczególnie córek i bardzo niechętnie myślą o domu dla osób starszych<sup>17</sup>.

W ramach polityki ukierunkowanej na powierzenie opieki nad osobami starszymi rodzinie podejmuje się działania mające na celu wspomaganie zajmujących się starszymi, takie jak: zapewnienie pomocy profesjonalnej pielęgniarki, odpis kosztów utrzymania od podatku, finansowe wynagrodzenie i/lub prawo do emerytury dla osób opiekujących się starszymi. Poza tym wspomaga się przedsiębiorczość rodzinną, która umożliwia osobom starszym powiększanie budżetu rodzinnego, próbuje się

---

<sup>15</sup> K. Starzec, *Dyskusja - Jak finansować emeryturę*, „Gospodarka i Przyszłość”, 1996, wyd. spec.: *Ubezpieczenia społeczne*, s. 94-95.

<sup>16</sup> J. Healy, *Is Community Care in the UK Family Friendly?* w: *Care-Giving and Older Persons*, dz. cyt., s. 140-141.

<sup>17</sup> Tamże, s. 142-143. Obecnie we Francji 77% osób potrzebujących ciągłej opieki znajduje się w domach, połową z nich opiekują się tylko członkowie rodziny. W wielu wypadkach córki muszą przerwać pracę z pełną konsekwencją finansową. Bardzo ważną rolę spełniają grupy pomocy, taką jak: pokonywanie izolacji (możliwość spotkania z innymi ludźmi), wsparcie moralne od gnipy czy opieka czasowa (danie możliwości rodzinie odpocząć), por. M. J. Guisset, *Care Giving and Older Persons*, w: *Care-Giving and Older Persons*, dz. cyt., s. 85, 88-89.

zmienić negatywne stereotypy przez wprowadzenie do szkół programów pokazujących, jak osoby starsze przyczyniają się do podniesienia poziomu życia rodzinnego. W ramach przerzucania odpowiedzialności na wspólnotę lokalną tworzy się centra opieki dziennej, kluby dla osób starszych, organizuje się dostarczanie żywności, przydziela się niskopłatną opiekę pielęgniarstwa, opiekę domową itp. W ramach integracji i partycypacji przygotowuje się oparte na wspólnotach lokalnych niewielkie ośrodki pracy dla osób starszych<sup>18</sup>.

Wspomniane wyżej modele oparte są na założeniu decentralizacji usług socjalnych, stanowią więc podstawowy komponent w przejściu do rynku usług socjalnych. Napotykać jednak w krajach Europy Środkowo-wschodniej poważne bariery finansowe, polityczne i instytucjonalne. Wynikają one z trudności ekonomicznych, przywiązania do starego systemu rozwiązań socjalnych oraz braku doświadczeń pracy na płaszczyźnie lokalnej<sup>19</sup>.

W Polsce w związku z Międzynarodowym Rokiem Seniora Rządowe Centrum Studiów Strategicznych. Departament Rozwoju Społecznego wydało dokument, w którym podejmuje problem osób starszych w naszym kraju. Podkreśla w nim m.in. konieczność wspierania rodziny i utrzymywania więzi międzypokoleniowej:

*W tendencjach ogólnego rozwoju cywilizacyjnego obserwuje się wiele zagrożeń dla zachowania więzi rodzinnych i solidarności międzypokoleniowej. Proces starzenia się ludności również przynosi w tym względzie zjawiska społecznie negatywne. Ograniczenie obowiązków zawodowych i rodzinnych w starszym wieku sprawia, że starsi czują się niepotrzebni, a najbliższe otoczenie swoim zachowaniem przyczynia się często do powstania takiego przekonania<sup>20</sup>.*

Autorzy dokumentu zwracają także uwagę na fakt, że aby zapewnić bezpieczeństwo materialne ludziom starszym konieczne są kompleksowe działania, tworzenie warunków, które powinny przeciwdziałać ubóstwu i marginalizacji społecznej. Są przekonani, że budowany obecnie w Polsce system ubezpieczeń emerytalnych i rentowych sprostą temu zadaniu w płaszczyźnie materialnej. Polega on bowiem na uwzględnieniu elementu oszczędzania na starość, a przez to utrwalaniu postawy przezorności. Podkreślają, że w ramach modyfikacji systemu zasiłków dąży się do

---

<sup>18</sup> J. Healy, dz. cyt., s. 147-150.

<sup>19</sup> *Older Persons in Countries with Economies in Transition*, dz. cyt., s. 10-11.

<sup>20</sup> *Ludzie starsi – problemy strategiczne*, dz. cyt., s. 4.

wydatnego zwiększenia udziału usług w ramach pomocy społecznej, szczególnie w przypadku osób starszych, niepełnosprawnych i chorych.

Zauważają oni także, iż postępujący proces starzenia się ludności, stawia przed polityką społeczną poważne wyzwania. Należą do nich między innymi:

- a) *zagwarantowanie seniorom proporcjonalnego udziału w korzyściach wynikających z rozwoju gospodarczego i społecznego; powinni oni dysponować niezbędnymi środkami, pozwalającymi zaspokajać potrzeby materialne oraz posiadać właściwe warunki zaspokajania potrzeb niematerialnych; innymi słowy - chodzi o zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego i psychicznego;*
- b) *dążenie do trwałej integracji międzypokoleniowej; między ludźmi starszymi a młodszymi grupami wiekowymi; powinna wzmacniać się więź, kształtowana w oparciu o solidarność, wzajemne zrozumienie oraz dobrze pojmowany interes obu stron;*
- c) *zwiększenie i umocnienie podmiotowości ludzi starych poprzez aktywny udział w życiu społecznym; dzięki temu starość stałaby się swoistą rolą społeczną<sup>21</sup>.*

Ich zdaniem spójna polityka starości powinna opierać się na kilku fundamentalnych zasadach, których respektowanie jest warunkiem jej sukcesu. W związku z powyższym autorzy dokumentu formułują następujące zasady, które mają leżeć u podstaw polskiej polityki społecznej wobec osób starszych:

- a) Kompleksowość działań, czyli pokonanie niedostatków wynikających z „szufladkowania” całej naszej polityki społecznej. Jednemu z podmiotów zajmujących się zagadnieniami osób starszych należałoby powierzyć funkcję koordynatora.
- b) Konsekwencja i długofalowość działania, czyli przeciwstawienie się tzw. akcyjności - podejmowaniu chaotycznych działań pod wpływem impulsu chwili, np.: rocznicowej okazji, i równie nagle, nieraz tuż po rozpoczęciu, kończenie ich. Tego typu działania nie mogą przynieść trwałych rezultatów. Politykę starości tworzą konsekwentne działania prowadzone przez wiele lat. Na jej efekty czeka się nieraz bardzo długo.
- c) Decentralizacja działania, czyli powodowanie, że programy, plany i inicjatywy różnego rodzaju działań na rzecz ludzi starszych będą podejmowane na wszystkich szczeblach, począwszy od rządu, po-

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 6-7.

przez regiony, województwa, powiaty, gminy i samorządy lokalne, a kończąc na najmniejszych środowiskach lokalnych (zakład pracy, osiedle, wieś). Podmiotami tego typu działań powinny być organy państwa, organizacje gospodarcze, społeczno-polityczne, samorządowe, spółdzielcze, zawodowe, inne zorganizowane grupy społeczne, czy wreszcie jednostki. Należy też uwzględnić, a nawet eksponować rolę rodziny w rozwiązywaniu problemów ludzi starych, zwłaszcza w zakresie zaspokajania potrzeb opiekuńczo-ekspresyjnych. Rodzina nie może być zastępowana przez instytucje państwowe i organizacje społeczne, lecz powinna ze strony tych podmiotów uzyskiwać wsparcie w wypełnianiu wobec starszego pokolenia swych moralnych i prawnych obowiązków.

- d) Zasada współuczestnictwa ludzi starszych, polegająca na tym, że nie dopuszcza się, aby ludzie starsi przyjmowali postawę pasywną, lecz pomaga się im w byciu współautorami polityki starości zarówno na etapie jej programowania, jak i realizacji na wszystkich szczeblach.
- e) Indywidualizacja metod i środków, czyli zwrócenie uwagi na fakt, że populacja ludzi starych jest ogromnie zróżnicowana, znacznie bardziej niż jakakolwiek grupa wiekowa. Decyduje o tym bardzo wiele czynników: stan zdrowia, sytuacja rodzinna, dochody, warunki mieszkaniowe itp. Oferty i inicjatywy podejmowane w ramach polityki starości powinny być adekwatne do bardzo różnorodnych potrzeb poszczególnych jednostek.
- f) Zachowanie pełnoprawności człowieka starszego w społeczeństwie, czyli uwzględnienie faktu, że starość jest naturalną fazą w życiu człowieka, nadchodzącą powoli, stopniowo. Starzenie nie powoduje automatycznej redukcji potrzeb. Człowiek stary nie traci też nagle wszystkich swoich możliwości i nie może być odsunięty na boczny tor. Jego wiedza, umiejętności i doświadczenie mogą i powinny być wykorzystane z obopólną korzyścią - osoby starszej, rodziny i społeczeństwa. Jako nosiciele pewnych, sprawdzonych wartości etycznych i moralnych, tradycji rodzinnych, społecznych i narodowych seniorzy stanowią ważny podmiot, niezbędny dla prawidłowego rozwoju i następstwa pokoleń, a więc do ciągłości narodu i państwa.
- g) Podtrzymywanie więzi międzygeneracyjnej, czyli uświadamianie społeczeństwu, że wszelkie działania podejmowane na rzecz ludzi starych służą także młodszemu i średniemu pokoleniu, które też kiedyś będzie stare. W ich interesie leży prowadzenie racjonalnej polityki starości. Poza tym, do przeżycia starości dobrze się przysto-

wywać już w wieku młodszym. Zwracanie uwagi na potrzeby ludzi starszych w społeczeństwie temu celowi właśnie służy<sup>22</sup>.

### 3. Nauczanie Jana Pawła II na temat osób starszych

Kościół katolicki zaangażowany jest czynnie w niesienie pomocy osobom starszym. Obecnie posiada na całym świecie ponad 12 tys. domów opieki nad osobami starszymi, w których pracuje tysiące osób zakonnych. Wiele uniwersytetów katolickich prowadzi badania w zakresie gerontologii; szpitale należące do Kościoła są jednymi z najlepiej przygotowanych do świadczenia opieki paliatywnej<sup>23</sup>. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na liczne wypowiedzi Jana Pawła II na temat miejsca człowieka starszego w społeczeństwie. Już w adhortacji *Familiaris consortio*<sup>24</sup> z 1981 r., zadedykowanej rodzinie Ojciec Święty zajmuje się stosunkiem różnych kultur do osób w podeszłym wieku: *Istnieją kultury przejawiające szczególną cześć i wielką miłość dla osób starszych. Człowiek stary nie bywa tam nigdy wyłączony z rodziny, czy traktowany jako nieużyteczny ciężar; pozostaje w rodzinie i chociaż zobowiązany do szanowania autonomii nowej rodziny, nadal bierze czynny i odpowiedzialny udział w jej życiu, a nade wszystko wypełnia cenne posłannictwo świadka przeszłości i inspiratora mądrości dla młodych i dla przyszłości. Inne kultury natomiast, zwłaszcza w następstwie nieuporządkowanego rozwoju przemysłowego i urbanistycznego, doprowadziły i nadal prowadzą do niedopuszczalnego zepchnięcia starszych na margines życia, co jest dla nich źródłem wielkiego cierpienia, a równocześnie duchowego zubożenia dla wielu rodzin (27).*

Na rolę osób starszych w społeczności Kościoła zwraca uwagę papież w adhortacji *Christifideles laici* z 1988 r. Podkreśla w niej między innymi, że dzięki temu, iż obecnie w wielu krajach wzrasta liczba ludzi starych i obniża się granica wieku emerytalnego, *otwierają się przed ludźmi starszymi nowe możliwości kontynuowania przez nich pracy apostołskiej, którą winni oni odważnie podejmować, pokonując w zdecydowany sposób pokusy nostalgicznego zamykania się we wspomnieniach z przeszłości, która już nie wróci, lub wycofania się z zaangażowania w teraźniejszość z powodu nowych trudności napotykaných w świecie; przeciwnie, winni*

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 7-9.

<sup>23</sup> *Zenit*, Interent, ZE991000707.

<sup>24</sup> *Nauczanie Ojca Świętego*, Komputerowy zbiór dokumentów papieskich, 1999.



coraz jaśniej sobie uświadamiać, że ich rola w Kościele i w społeczeństwie nie kończy się z wiekiem, lecz jedynie przybiera nową formę (48).

Ojciec Święty zwraca się do osób starszych aby, mimo utraty sił i konieczności rozwiązywania wielu problemów, np. niewystarczalności organizacji społecznych, zapóźnienia ustawodawstwa, niezrozumienia ze strony egoistycznie nastawionego społeczeństwa, nie uważali siebie za ludzi żyjących na marginesie, nie traktowali siebie jako *bierny element świata, który żyje w zbyt szybkim tempie, ale za czynne podmioty przeżywające płodny pod względem duchowym i ludzkim etap ludzkiego życia*. Uświadamia im, że mają do spełnienia jeszcze ważną misję. *Wedle Bożego planu każda ludzka istota jest życiem, które stale wzrasta, począwszy od pierwszej iskierej istnienia, aż do ostatniego tchnienia* (48)<sup>25</sup>.

Podobnie w 1994 r. Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez zwraca uwagę na niebezpieczeństwa kryjące się w dzisiejszym społeczeństwie, w którym panuje kult wydajności. Pojawia się według niego ryzyko, że osoby starsze będą uważane za bezużyteczne, a nawet za ciężar dla innych. Przedłużanie życia pogłębia problem zapewnienia opieki wzrastającej liczbie starszych wymagających pomocy, a może bardziej jeszcze serdecznej i troskliwej obecności, która wypełniłaby ich samotność.

Przy czym papież podkreśla, że Kościół stara się pomóc w rozwiązaniu problemów osób starszych również poprzez organizowanie systemu opieki, pomimo trudności, jaką stanowi dziś, bardziej niż w przeszłości, brak personelu i środków. *Kościół bezustannie pobudza do działania także instytuty zakonne i wolontariat ludzi świeckich, by zaradzić potrzebom w zakresie opieki i przypomina wszystkim - młodym i starszym - o obowiązku troszczenia się o bliskie im osoby, które w większości przypadków wiele dla nich uczyniły* (*Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II, 7.09.1994*)<sup>26</sup>.

W 1995 r. w encyklice *Evangelium vitae* zajmującej się zagadnieniem świętości życia pisze ponownie papież o sytuacji osób starszych w różnych kulturach. W niektórych kulturach osoba w podeszłym wieku pozostaje włączona w życie rodzinne i odgrywa w nim czynną i ważną rolę, w innych człowiek stary jest postrzegany jako bezużyteczny ciężar. Jego zdaniem w takich społeczeństwach istnieje niebezpieczeństwo legalizacji eutanazji (94).

---

<sup>25</sup> *List Ojca Świętego Jana Pawła II: Do moich Braci i Sióstr, ludzi w podeszłym wieku. Słowa Ojca Świętego do ludzi starszych, Kraków 1999, s. 43-44.*

<sup>26</sup> Tamże, s. 52.

Papież podkreśla, że *spychanie ludzi starych na margines albo wręcz ich odrzucanie jest niedopuszczalne. Ich obecność w rodzinie, a przynajmniej utrzymanie ścisłego kontaktu z nimi, gdyby ze względu na ciasnotę mieszkaniową lub z innych przyczyn ta obecność nie była możliwa, ma fundamentalne znaczenie w kształtowaniu klimatu wzajemnej wymiany i wzbogacającego dialogu między różnymi pokoleniami. Konieczne jest zatem zachowanie swoistej „umowy” między pokoleniami - lub jej przywrócenie, jeżeli została zarzucona - na mocy której rodzice w podeszłym wieku, bliscy już kresu swąej wędrówki, mogą oczekiwać od dzieci opieki i solidarności, jaką sami okazali dzieciom na początku ich życia* (94)<sup>27</sup>.

Szczególną uwagę poświęcił papież osobom starszym w Międzynarodowym Roku Seniora. Wydał specjalny list, *Do moich Braci i Sióstr, ludzi w podeszłym wieku*, w którym wyjaśnia między innymi, dlaczego w niektórych społeczeństwach osoby starsze nie są traktowane z należyтым szacunkiem. Dzieje się tak dlatego, jego zdaniem, ponieważ *panująca tam mentalność stawia na pierwszym miejscu doraźną przydatność i wydajność człowieka. W takiej sytuacji ludzie starsi zadają sobie często pytanie, czy ich życie jest jeszcze użyteczne. Dochodzi nawet do tego, że z coraz większą natarczywością proponuje się eutanazję jako rozwiązanie w trudnych sytuacjach* (9).

Papież zwraca tam także uwagę na konieczność spojrzenia na życie, jako całość, z właściwej perspektywy. Właściwą perspektywę stanowi wieczność, każdy zaś etap życia jest przygotowaniem do niej. *Także starość ma swą rolę do odegrania w tym procesie stopniowego dajrzewania człowieka zmierzającego ku wieczności. Z tego dajrzewania czerpie oczywiste korzyści również środowisko społeczne, do którego należy człowiek sędziwy. (...) Ludzie starsi mogą wnosić dobroczynny wkład także w wielu innych dziedzinach. Duch działa, jak i gdzie chce, nierzadko posługując się ludzkimi środkami, które w oczach świata uchodzą za mało znaczące. Wiele osób znajduje zrozumienie i wsparcie u ludzi starych, samotnych lub chorych, ale umiejących dodać otuchy przez życzliwą radę, milczącą modlitwę, świadectwo cierpienia znoszonego z wytrwałą ufnością. Właśnie wówczas, gdy słabną ich siły i zdolność działania, nasi sędziwi bracia i siostry stają się szczególnie cennymi narzędziami tajemnych zamysłów Opatrzności* (10).

Jan Paweł II podkreśla, że ze względu na potrzeby psychiczne ludzi starszych, najbardziej naturalnym środowiskiem przeżywania starości pozostaje to, w którym człowiek w podeszłym wieku czuje się «u siebie» -

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 50-51.

wśród krewnych, znajomych i przyjaciół - oraz gdzie może być jeszcze w jakiś sposób użytecznym. W miarę jak wzrastać będzie średnia długość życia, a w konsekwencji także liczba ludzi starych, coraz bardziej konieczne będzie krzewienie kultury, która akceptuje i ceni starość, a nie spycha ją na margines społeczeństwa. Rozwiązaniem idealnym pozostaje obecność człowieka starego w rodzinie, której należy zapewnić skuteczną pomoc socjalną, stosownie do potrzeb wzrastających wraz z upływem lat lub pogarszaniem się stanu zdrowia (13).

Powyższe postulaty są zgodne ze współczesnymi tendencjami występującymi w polityce społecznej państw Unii Europejskiej. Nie oznaczają one jednak zwalniania społeczeństw z posiadania instytucji zajmujących się osobami starszymi, które z różnych względów nie mogą przebywać w swych rodzinach. Papież podkreśla, że instytucje te zasługują na uznanie, *doświadczenie zaś poucza nas, że ich posługa może być bardzo cenna, pod warunkiem, że kierują się nie tylko kryteriami sprawności organizacyjnej, ale dobrocią i wrażliwością*. Wszystko to jest łatwiejsze, jeśli dzięki relacjom z krewnymi, przyjaciółmi i wspólnotami parafialnymi pensjonariusze domu starców mogą czuć się kochani i nadal przydatni społeczeństwu. Jan Paweł II zauważa, jak ważną rolę w tym kontekście odgrywają zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia wolontariatu, które *ze szczególnym poświęceniem opiekują się ludźmi starymi, zwłaszcza ubogimi, samotnymi lub znajdującymi się w trudnych sytuacjach* (13)<sup>28</sup>.

## Zakończenie

Podsumowując można powiedzieć, że współczesne przeobrażenia społeczno-demograficzne w Europie stawiają poważne wyzwania rządom i społeczeństwu obywatelskiemu. Domagają się m.in. rozwoju elementów infrastruktury społecznej, wynikających z różnych potrzeb rosnącej liczby osób starszych; umożliwienia osobom starszym podjęcia płatnej pracy, dostosowanej do fizycznych możliwości i osobistych potrzeb, w większym wymiarze niż jest to obecnie. Podniesienie jakości usług medycznych i ułatwienie dostępu do nich ludziom starszym; rozwinięcie różnych form wsparcia i pomocy, w zależności od tego czy osoby żyją same, czy ze swoimi rodzinami; zachęcanie do podejmowania aktywności, która by przełamывała społeczną izolację; budowanie wśród młodzieży pozytyw-

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 29-30.

nego wizerunku osób starszych i zachęcania do większego otwarcia na potrzeby seniorów<sup>29</sup>.

Podobnie jak państwo tak i Kościół musi przygotowywać się do nadchodzącego wyżu osób starszych przy niekorzystnej proporcji międzypokoleniowej. Zadania Kościoła można sprowadzić do dwóch wymiarów. Pierwszy związany z istotą jego posłannictwa, polega na ukazywaniu sensu i wartości życia ludzkiego w każdym wieku. Drugi natomiast związany z podstawową misją Kościoła jako wspólnoty, polega na organizowaniu i inspirowaniu różnych form opieki nad osobami starszymi. Jak widzieliśmy, Jan Paweł II zwraca często w swych wypowiedziach uwagę na te dwa aspekty. Jest więc nadzieja, że Kościół katolicki dobrze się przygotowuje na wyzwania, jakie przed nim stawia wiek XXI w starzejących się społeczeństwach krajów rozwiniętych.

---

<sup>29</sup> K. Kluzowa, K. Słany, *The Demography of Aging in Poland since 1989*, Referat wygłoszony na European Population Conference w Hadze (30.08.-3.09. 1999 r.), (maszynopis), s. 15.

KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI

## PRZEŻYWANIE CZASOWOŚCI W POSTAWACH „BYĆ” I „MIEĆ”

### Wprowadzenie

Jednym z najważniejszych wymiarów ludzkiego życia i bycia w świecie jest przeżywanie czasu<sup>1</sup>. Czas jest tym czynnikiem, poprzez który z jednej strony człowiek nabywa doświadczenia, z drugiej zaś przeżywa nadzieję i oczekiwania, stawia sobie cele. Czas jest także obszarem przeżywania „teraz”, zarówno chwil szczęścia jak i dramatów dotknięcia przez zło. Poprzez czas wreszcie człowiek doświadcza własnego przemijania i odkrywa możliwość wieczności, pyta o jej rzeczywistość.

Nie trzeba udowadniać, że ludzie różnie przeżywają swoje „bycie-w-czasie”. Jedni koncentrują się na przeszłości, na tym, co było. Może to być tak silne przeżywanie przeszłości, że ludzie ci nie dostrzegają (nie potrafią dostrzec) przyszłości, nie wierzą w możliwość realizacji celów. Nie cieszy ich też to, co jest „teraz” (na przykład w depresji)<sup>2</sup>. Ludzie ci zamykają się w rozpamiętywaniu przeszłości. Dla innych znowu nie liczy się przeszłość (chcą jakoś od niej „uciec”), nie chcą jej pamiętać, nie chcą niczego z niej się uczyć. Całym swoim życiem są zorientowani na przyszłość, na to, co jeszcze nie jest. Ta koncentracja może być tak silna, że uwidacznia się jako zupełne oderwanie także od terażniejszości, od tego, co jest „teraz”.

---

<sup>1</sup> Zob. na ten temat np. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Warszawa 1982; G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984; R. May, *O istocie człowieka*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995; B. Staehelin, *Haben und Sein*, Zurich 1969.

<sup>2</sup> Zob. R. C. Kessler, *The Effects of Stressful Life Events on Depression*, „Annual Reviews Psychology”, 48 (1997), s. 191-214.

Wreszcie niektórzy chcą przeżywać wszystko „tu i teraz”, nie potrafią i nie chcą wspominać, ale jednocześnie „nie myślą” o przyszłości, nie planują. Tak przeszłość jak i przyszłość nie mają dla nich znaczenia.

Wobec tak różnych typów przeżywania czasowości, przyjmowanych postaw względem niej, można zasadnie zapytać o to, jak przeżywanie czasu i typ tego przeżywania jest powiązany z postawami egzystencjalnymi („być” i „mieć”). Czy występują tu różnice i, jeżeli tak, to w jakim kierunku idą? Jakie mają znaczenie dla psychicznego funkcjonowania człowieka w świecie?

Niniejszy artykuł jest próbą empirycznego poszukiwania odpowiedzi na tak postawione pytania. Kolejno zostaną przedstawione następujące zagadnienia: próba określenia postaw „być” i „mieć”, temporalność w obu postawach, przyszłość w przeżywaniu człowieka (ujęcie filozoficzne), interpretacja czasowości w psychologii egzystencjalnej, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów Ericha Fromma oraz próba syntezy poglądów dotyczących czasowości. Następnie zostanie omówiony program własnych badań empirycznych. Prezentacja wyników badań i ich interpretacja stanowi końcowy etap poszukiwania odpowiedzi na postawione powyżej pytania.

## 1. Teoretyczny kontekst badań empirycznych

### 1.1. Próba określenia postaw „być” i „mieć”<sup>3</sup>

W psychologii i naukach społecznych istnieje wiele różnych definicji i określeń pojęcia „postawa”. W niniejszym artykule za W. Prężyną przez *postawę* rozumie się *względnie stałą predyspozycję podmiotu wyrażającą jego gotowość do pozytywnych lub negatywnych reakcji (intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych) wobec określonego przedmiotu*<sup>4</sup>. Tak zdefiniowana postawa odznacza się względną trwałością, ma charakter bipolarny oraz ma swój przedmiot<sup>5</sup>. Przy takiej definicji postawy „być”

<sup>3</sup> Problematyka związana z określeniem postaw „być” i „mieć” została szerzej omówiona w: B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, Lublin 1996; B. Grulkowski, *Metoda pomiaru i psychologiczna charakterystyka postaw „być” i „mieć”*, „Roczniki Filozoficzne”, 53 (1995) z. 4, s. 171-222.

<sup>4</sup> W. Prężyna, *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Lublin 1977, s. 11.

<sup>5</sup> Tamże, s. 12-13.

i „mieć” rozumiane będą w pracy jako, najogólniej mówiąc, przeciwstawne ustosunkowania się względem rzeczywistości w różnych jej aspektach<sup>6</sup>.

Na podstawie przeglądu literatury (zwłaszcza filozoficznej i psychologicznej) dotyczącej problematyki „być” i „mieć” oraz własnych przemyśleń na jej temat przyjmuje się, że postawy „być” i „mieć” są dwoma przeciwstawnymi, jakościowo różnymi ustosunkowaniami się do rzeczywistości jako całości.

Postawa „być” jest postawą otwartego, ufego, wielowymiarowego, pełnego wewnętrznego zaangażowania ustosunkowania się do świata (wszystkiego co istnieje) w różnych jego aspektach (wszechświat, przyroda, temporalność, cierpienie, inni ludzie, własna osoba). Jest to postawa wzrastającego (dynamicznego) poczucia jedności ze wszystkim, co istnieje oraz, wzrastającego wraz z tym poczuciem, odkrywania i doświadczania własnej tożsamości i indywidualności. Cechami charakterystycznymi takiej postawy są: zachwyt i podziw wobec świata, uczucie wdzięczności, poczucie bezpieczeństwa (pomimo uświadomionego i doświadczanego zła i tragizmu istniejącego w świecie), przekonanie (subiektywna pewność) o istnieniu wymiaru absolutnego, dobrego i osobowego w świecie, świadomość tajemniczości świata, świadomość daru (względem swojego istnienia) i zaproszenia do uczestnictwa, do zaangażowania się, do zawierzenia, do przekraczania siebie. Jest to postawa solidarności z ludźmi i postawa cechująca się świadomością wspólnoty ze wszystkim, co istnieje. Człowiek o postawie „być” ma poczucie fascynacji światem, szuka prawdy o nim, jest radosny, spontaniczny, jest ustosunkowany twórczo do świata, ma poczucie wolności i bezpieczeństwa. Jest wytrwały, wielkoduszny, cierpliwy, otwarty, dąży do urzeczywistnienia ideałów. Mimo świadomości „skończoności” (przygodności własnego istnienia) człowiek ma poczucie sensu, ważności i niepowtarzalności swojej egzystencji. Jest przekonany o istnieniu wieczności (różnie rozumianej).

Natomiast postawę „mieć” można określić jako postawę jednostronnego, pełnego niepokoju, osobowo biernego, tylko utylitarne go stosunku do świata w różnych jego aspektach (wszechświat, przyroda, temporalność, cierpienie, inni ludzie, własna osoba). Jest to postawa narastającego egocentryzmu, narastającego poczucia odrębności i obcości osoby własnej i reszty świata. Jest to postawa uzależnionego od świata (odczuwanego jako nieprzyjazny) poczucia własnej tożsamości i wartości, które wzrastają

---

<sup>6</sup> Szerzej na ten temat zob. B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne...*, dz. cyt., s. 14-22.

w tej postawie tylko poprzez przeciwstawianie się i obojętność wobec świata oraz próby dominacji. Jest to postawa właściciela nie depozytariusza. Cechą charakterystyczną i dominującą w postawie „mieć” jest ciągle poczucie niepewności i zagrożenia własnej osoby. Ponadto postawę tę cechują: wewnętrzny niepokój, zahamowanie, poczucie zagrożenia płynącego od świata, ostrożność, koncentracja na sobie, utylitarne podejście do rzeczywistości, sztywność, schematyzm, podejrzliwość, bycie zazdrośnym, zmienność, szukanie przyjemności, konformizm, łatwość wydawania jednoznacznych opinii (zwłaszcza na temat innych ludzi), obawa przed śmiercią, tendencja do upraszczania, koncentracja na rzeczywistości materialnej (rzeczy, pieniądze), zawężone zainteresowania, niepewność własnej wartości, lęk przed sytuacjami nowymi, niejasnymi, wymagającymi improwizacji.

Tak więc można powiedzieć, że postawy „być” i „mieć” są różnymi, przeciwstawnymi ustosunkowaniami się wobec świata w różnych jego wymiarach (aspektach). Tu bardziej szczegółowo zajmiemy się ich wymiarem czasowym.

## 1. 2. Temporalność w postawach „być” i „mieć”

Psychologowie i filozofowie egzystencjalni wyraźnie podkreślają znaczenie temporalnego wymiaru ludzkiego „bycia-w-świecie”. Rollo May stwierdza na przykład za Bergsonem, że czas jest „sercem egzystencji” (*the heart of existence*)<sup>7</sup>.

Czasowy aspekt ludzkiego „bycia-w-świecie” należy, podobnie jak przestrzenny, rozumieć psychologicznie. Wskazuje on na sposób przeżywania czasu przez ludzką osobę. Minkowski w strukturze czasu psychologicznego wyróżnia:

1. Przeszłość:
  - a) odległą - obejmującą obszar przestarzały,
  - b) niedawną - dotyczącą obszaru odwołanego,
  - c) bezpośrednią - obejmującą obszar odłożony z żalem,
2. Terazniejszość;
3. Przyszłość:
  - a) bezpośrednią - obejmującą obszar oczekiwań,

---

<sup>7</sup> R. May, *Contributions of Existential Psychotherapy*, w: *Existence - a New Dimension in Psychiatry and Psychology*, ed. R. May, E. Angel, H. F. Ellenberger, New York 1958, s. 67.



- b) pośrednią - obejmującą obszar życzeń i nadziei,
- c) odległą - stanowiącą obszar modlitwy i działań etycznych<sup>8</sup>.

Człowiek powinien być zdolnym przeżywać każdy z tych wymiarów czasowych - zaakceptować przeszłość (nie zajmując się nią) i otworzyć się na przyszłość. Otwarcie się na przyszłość dla nadania sensu swojemu życiu, nadania mu pełnego wymiaru i maksymalnej przestrzeni powinno obejmować wszystkie trzy jej obszary<sup>9</sup>. Szczególne znaczenie ma tu jednak przyszłość odległa<sup>10</sup>. W wymiarze czasowym szczególnie ważna jest przeszłość.

### 1.3. Przyszłość w przeżywaniu człowieka

#### 1.3.1. Przyszłościowy wymiar egzystencji człowieka w ujęciu Gabriela Marcela

Szczególne znaczenie przyszłości akcentował Marcel. Dla niego być człowiekiem oznacza „być w drodze”<sup>11</sup>. Stąd życie dla człowieka jest sytuacją próby, która może (ale nie musi) być przemieniona przez proces twórczy<sup>12</sup>. Te dwa czynniki ludzkiej sytuacji („bycie w drodze” i sytuacja próby) w sposób naturalny ukierunkowują ludzką egzystencję w przyszłość. Człowiek o postawie „być” cechuje się takimi przymiotami, jak pokora, czystość i cierpliwość. Z pokorą przyjmuje swój los i jego zagrożenia; nie ucieka od rzeczywistości, ale chce sytuację zagrożenia przemienić w świat nadziei. W tym procesie człowiek oczekuje pomocy, ponieważ pokora każe mu dostrzegać własną słabość, skończoność i zależność. Pokora sprawia, że człowiek zdolny jest do współdziałania, współpracy i współistnienia. Pomocna jest tu czystość rozumiana jako zdolność bezpośredniego doświadczania rzeczywistości, wolnego (względnie) od „obciążającego” wpływu negatywnych przeżyć z przeszłości. W tym procesie konieczna jest również cierpliwość, zwłaszcza względem innych ludzi. Nadzieja jest inspirowana przez miłość. Miłość sprawia, że nadzieję można określić jako wspólne zdążanie ku przyszłości. Jedno-

<sup>8</sup> Za: Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 70; zob. H. F. Ellenberger, *Psychiatric Phenomenology and Existential Analysis*, w: *Existence...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>9</sup> Zob. H. F. Ellenberger, dz. cyt., s. 106-107; R. May, *Contributions...*, dz. cyt., s. 68, 71.

<sup>10</sup> Zob. Z. Płużek, dz. cyt., s. 70.

<sup>11</sup> G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 8-9.

<sup>12</sup> Tamże, s. 40.

czeńie nadzieja jest przeżyciem wspólnoty z Bogiem, który jest Kimś absolutnie wiernym i wobec którego każda nadzieja ma cechę bezwarunkowości; jej utrata oznaczałaby zdradę. Nadzieja jest zatem przeżyciem uniwersalnej komunii z Bogiem i ludźmi. To przeżycie sprawia, że człowiek nie boi się przyszłości; co więcej ona go fascynuje i budzi zainteresowanie. Ta ufność wobec przyszłości, oparta na doświadczeniu wspólnoty ma charakter pewności, absolutnego przekonania, że istnieje wieczność, wobec czego nawet śmierć nie jest końcem życia, jest tylko „odskocznią” nadziei, próbą wierności<sup>13</sup>. Dzięki nadziei człowiek przewycięża lęk o przyszłość przez doświadczenie wieczności w przeżyciu miłości do Boga i ludzi oraz w doświadczeniu szczególnego rodzaju jedności, wspólnoty losu z całym światem.

Wobec przyszłości można też przyjąć postawę „mieć”. Jest to postawa rezygnacji, uznania rzeczywistości za fatum, którego nie można przemienić, można tylko próbować od niego uciec. Jest to postawa rozpaczcy. Towarzyszy jej uczucie, jakie przeżywa człowiek w sytuacji, gdy uświadamia sobie: *policzyłem, nie wystarczy mi*<sup>14</sup>. Przejawem takiej postawy rozpaczcy i ucieczki, próbą zapomnienia o rzeczywistości jest optymizm. Optymizm wiąże się zawsze z ucieczką, brakiem zaangażowania i dlatego jest zawsze iluzją, mniej czy bardziej krótkotrwałą; prędzej czy później prowadzi do rozpaczcy<sup>15</sup>. Innym przejawem postawy „mieć” wobec przyszłości jest stoicyzm polegający na braku emocjonalnego zaangażowania i wpatrzeniu się tylko w siebie. Człowiek taki jest „odporny” wobec zagrożeń, ale tym uodpornieniem nie „promieniuje”; zachowuje się jak ktoś, kto nie ma bliźnich, kto zależny i odpowiedzialny jest tylko za siebie<sup>16</sup>.

Postawa „mieć” jest postawą lęku i pesymizmu wobec przyszłości. Charakterystyczna jest dla tej postawy świadomość „czasu zamkniętego”. Człowiek o postawie „mieć” jest przekonany, że tak naprawdę nic się nie zmieni, że nie ma on na nic istotnego wpływu. Człowiek o takiej postawie boi się zwłaszcza cierpienia i nadchodzącej śmierci<sup>17</sup>. Nie potrafi ufnie spojrzeć w przyszłość; woli o niej nie myśleć, żyć „z dnia na dzień”<sup>18</sup>. Postawa egocentryzmu i narcyzmu nie pozwala pogodnie patrzeć

<sup>13</sup> Tamże, s. 29-70.

<sup>14</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 87.

<sup>15</sup> G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 34-36.

<sup>16</sup> Tamże, s. 51, 59.

<sup>17</sup> Tamże, s. 29-52.

<sup>18</sup> Marcel zauważa, że *nic nie jest bliższe rozpaczcy, to znaczy odmowy istnienia i samobójstwa, jak pewien sposób przeżywania życia jedynie jako chwili* (*Być i mieć*, dz. cyt., s. 168).

w przyszłość. Nadto człowiek zorientowany na „mieć” nie dostrzega Boga (nawet jeżeli na swój sposób wierzy) jako podstawy rzeczywistości, jako gwarancji niezawodności ludzkiej nadziei. Dlatego można powiedzieć, zdaniem Marcela, że w postawie „mieć” dominuje lęk wobec przyszłości spowodowany samotnością wynikającą z przyjęcia egocentrycznej postawy wobec rzeczywistości.

### 1.3.2. „Być” i „mieć” jako postawy wobec przyszłości w psychologii Ericha Fromma

Według Ericha Fromma człowiek o postawie „być” żyje „tu i teraz”. Tak bardzo jest zafascynowany swoim życiem, które jest twórczym procesem, że nie przeraża go upływający czas. Fromm pisze, że na przykład mistrz pociągany „wizją” dzieła transcenduje czas, mimo że podlega jego działaniu. Przeżycie miłości, radości, uchwycenie jakiejś prawdy dokonuje się nie w czasie, lecz „tu i teraz”. To „tu i teraz” jest wiecznością, tak zwaną „bezczasowością”<sup>19</sup>. Fromm twierdzi, że w sposobie życia na „być” czas jest respektowany, ale człowiek nie poddaje się mu<sup>20</sup>. Fakt upływu i ciągłości czasu (przeszłość-teraźniejszość-przyszłość) jest transcendowany przez twórczy proces, wewnętrzne zaangażowanie w to, co się robi i kim się jest.

Natomiast człowiek o postawie „mieć” zaabsorbowany jest, zdaniem Fromma, tak przeszłością jak i przyszłością. *W sposobie życia na „mieć” człowiek jest przywiązany do tego, co zgromadził w przeszłości: do pieniędzy, ziemi, statusu społecznego, wiedzy, dzieci, wspomnień. (...) Może o sobie powiedzieć: „jestem tym, czym byłem”*<sup>21</sup>. Podobnie człowiek o takiej postawie przeżywa przyszłość: jako oczekiwanie sukcesów i gromadzenie nowych bogactw. Nad tym pragnieniem dominuje jednak niepokój wywołany doświadczeniem przemijalności tak własnej, jak i posiadanych rzeczy. Ponadto nad całym życiem dominuje świadomość nieuniknionej śmierci. Jej oczekiwanie i świadomość gasi radość życia. Człowiek żałuje tego, że wszystko straci. Jak stwierdza Fromm, *człowiek boi się wtedy nie umierania, lecz utraty tego, co ma: swego ciała, swego Ja, swoich posiadłości, swoich identyczności, boi się spojrzeć w przepaść nie-identyczności, boi się, że będzie „stracony”*<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Miziński, Warszawa 1989, s. 87.

<sup>20</sup> Tamże, s. 87.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 86.

### 1.3.3. Przyszłość w przeżywaniu człowieka w ujęciu innych autorów

Również May zwraca uwagę, że zdaniem egzystencjalistów w wymiarze czasowym decydujące znaczenie ma przyszłość; w zależności od jej charakteru pozostaje spostrzeganie przez człowieka zarówno swojej przeszłości, jak i terażniejszości. Ponadto człowiek wciąż „staje się”, a więc niejako z samej istoty jest ukierunkowany ku przyszłości<sup>23</sup>. Przeżywanie własnej przyszłości, jego typ, jest ściśle związane z postawami „być” i „mieć”, na co zwracali uwagę już Marcel i Fromm. Poza nimi Mounier na przykład twierdzi, że doświadczenie świata skłania człowieka do rozpaczy. W postawie „być” jest to jednak **rozpacz otwarta**, która ulega przewyciężeniu przez to, że człowiek rezygnuje z chęci rozporządzania sobą, uwalnia się od pożądań, jest cierpliwy. Jest przekonany o tym, że świat jest w swojej dobroci niewyczerpalny i potrafi czekać wiedząc, że to ma sens. Przyszłość jest więc dla człowieka o postawie „być” czymś pozytywnym, mobilizującym do zaangażowania i wysiłku, do ograniczania w sobie sfery tego, co egoistyczne i nieistotne, do coraz szerszego otwierania się na to, co ważne i dobre, wspólnotowe i co już w pewnym sensie jest (miłość, nadzieja, pokój). W aspekcie doświadczenia świata jako przyszłości człowiek o postawie „być” *uważa rzeczywistość za wspianiałomyślną, nawet jeśli ta rzeczywistość na pozór krzyżuje* (jego - dopowiedzenie B. G.) *pragnienia*<sup>24</sup>. Dla człowieka o postawie „mieć” charakterystyczna jest **rozpacz zamknięta**, w której istotna jest koncentracja na sobie i oczekiwanie pełne obaw. Ta postawa *wspiera się - pisze Mounier - na odmowie i owija się wokół egocentrycznego cofnięcia się, skurczu „ja”, „mego ja”, dokonującego się po osi rewindykacji i chęci posiada-*

<sup>23</sup> R. May, *Contributions...*, dz. cyt., s. 68-71. R. May stwierdza wprost (s. 68-69), że przyszłość jest dominującym wymiarem ludzkiej temporalności. Stwierdza on, że zdaniem egzystencjalistów *The future, in contrast to present or past, is the dominated mode of time for human beings. Personality can be understood only as we see it on a trajectory toward its future; a man can understand himself only as he projects himself forward. This is a corollary of the fact that person is always becoming, always emerging into the future* (przyszłość, w przeciwieństwie do terażniejszości czy przeszłości, jest dominującym wymiarem czasu dla ludzkich istnień. Osobowość może być zrozumiana tylko, gdy spostrzegamy ją w jej ukierunkowaniu ku swojej przyszłości; człowiek może zrozumieć siebie tylko, kiedy rzutuje siebie przed siebie. To jest następstwem faktu, że osoba jest zawsze stającą się, zawsze zmierzającą ku przyszłości).

<sup>24</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 269; por. s. 268-269.

nia<sup>25</sup>. W postawie tej dominuje oczekiwanie dobra od świata przy rezygnacji z własnego wysiłku, dawania i troski o własny rozwój. Dlatego w postawie tej w ukierunkowaniu ku przyszłości dominuje niepewność, lęk oraz poczucie bycia pokrzywdzonym i niedocenionym.

Stachelin uważa, że przeżywanie przyszłości jest ściśle związane z nadzieją. Nadzieja jest symptomem życia. *Bez nadziei nie ma życia (Ohne Hoffnung kein Leben)* - pisze Stachelin<sup>26</sup>. Przeżywanie przyszłości (nadziei) może być dwojakie. Człowiek o postawie „być” *jest nadzieją (Hoffnungsvolsein)*. Człowiek o postawie „mieć” *ma nadzieję (Hoffnunghaben)*<sup>27</sup>. Dla człowieka o postawie „być” przyszłość jest już jakoś obecna w terażniejszości, albowiem w terażniejszości („tu i teraz”) doświadcza on już siebie jako tego, który jest nie do końca zniszczalny (jest wieczny). Dlatego taki człowiek patrzy w przyszłość ufnie; będąc pewnym własnej wartości uważa, że przyszłość jest zależna od niego; dlatego angażuje się z wewnętrznym przekonaniem o sensowności swojego wysiłku w życie i jego sprawy. W tym pogodnym przeżywaniu przyszłości konieczna jest ciągła aktywność wewnętrzna polegająca na odrywaniu się, w uzasadnianiu swoich działań, od tego, co czasowe i przestrzenne, i odwoływaniu się do tego co trwale i niezmiennie - do wartości. Stachelin ten wewnętrzny proces nazywa uwalnianiem się od *obciążenia doświadczeniem*<sup>28</sup>.

Człowiek o postawie „mieć” swoje ukierunkowanie na przyszłość rozumie nie tyle jako „bycie nadzieją”, a więc jako osobowy rozwój, kształtowanie pewnej wewnętrznej postawy, „stawanie się”, ale raczej ujmuje je czysto „przyszłościowo” (bez żadnego związku z terażniejszością) i „wydarzeniowo”. Przyszłość nie ma żadnego związku z terażniejszością; jest od niej niezależna. Ponadto w przyszłości istotne są tylko wydarzenia zewnętrzne (a nie na przykład proces wewnętrzny rozwoju), a na te człowiek ma niewielki wpływ. Dlatego świat rozumiany jako przyszłość nie interesuje człowieka o postawie „mieć”, nie angażuje go, co najwyżej wywołuje w nim lęk i niepewność a czasem także agresję<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 269.

<sup>26</sup> B. Stachelin, *Haben und Sein*, dz. cyt., s. 46.

<sup>27</sup> Tamże, s. 47.

<sup>28</sup> Tamże, s. 47-48.

<sup>29</sup> Tamże, s. 47-49.

#### 1.3.4. Przeżywanie przyszłości - próba syntezy

W artykule przyjmuje się za uzasadniony teoretycznie pogląd, że postawy „być” i „mieć” są widoczne w stosunku człowieka do przyszłości. Czym innym jest przyszłość dla człowieka o postawie „być” i czym innym dla człowieka o postawie „mieć”.

Człowiek o postawie „być” przeżywa przyszłość, to co może się zdarzyć lub to co się musi zdarzyć (na przykład śmierć), jako już w jakiś sposób obecne, rzeczywiste. Podstawą jego stosunku do przyszłości jest odwołanie się do tego co nieuwarunkowane, względnie niezależne od czasu i przestrzeni, od przyczynowości, a więc do tego, co autorzy nazywają „pełnią Bytu” (Marcel, Mounier), „drugą rzeczywistością” (Stachelin), „naturą” (Fromm), a czego można doświadczyć w takich przeżyciach, jak miłość, wierność, nadzieja, wewnętrzny spokój, zaangażowanie, wiara w sens. Dla człowieka o postawie „być” skierowanie na przyszłość oznacza osiąganie właśnie takich przeżyć i jest przez nie motywowane; a więc przyszłość jest rozumiana bardziej wewnętrznie i osobowościowo-twórczo niż zewnętrznie i wydarzeniowo. Dlatego człowiek o postawie „być” spozstrzega przyszłość jako bezpieczną, sensowną, radosną, wymagającą wewnętrznego zaangażowania i aktywności, ubogacającą, zależną od niego, ale równocześnie daną mu, twórczą, wyzwalającą i ubogacającą.

Dla człowieka o postawie „mieć” przyszłość i jej ocena oraz rozumienie związane jest ściśle ze światem wydarzeń zewnętrznych względem niego. Nie dostrzegając niczego stałego w sobie ani świecie, uważa on, że przyszłość nie jest w żaden sposób związana z teraźniejszością. Dlatego jest nieprzewidywalna i, przede wszystkim, niezależna od samego człowieka. Stąd człowiek o postawie „mieć” nie angażuje się wewnętrznie w to, czego oczekuje. Przyszłość napelnia go niepokojem (nieprzewidywalna i niezależna) i niepewnością; pozbawia go motywacji do starania się o cokolwiek. Człowiek taki przyjmuje wobec przyszłości postawę widza lub obserwatora, nie zaś jej uczestnika. Uważa, że jest w przyszłość „rzucony”, nie zaś że jest mu ona „dana” i „zadana”. Dlatego człowiek o postawie „mieć” spozstrzega przyszłość jako pesymistyczną (uwzględniając fakt przemijania i nieuchronność śmierci).

## 2. Program własnych badań empirycznych

### 2.1. Metody zastosowane w pracy

#### 2.1.1. Skala Postaw „Być” i „Mieć” (SPBiM)

SPBiM zawiera 24 twierdzenia. Spośród nich 12 wskazuje bezpośrednio na postawę „być” i 12 na postawę „mieć” (rozumianą tu jako brak orientacji „być”). Do ostatecznej wersji SPBiM dołączono 1 twierdzenie buforowe (nr 1 w „Skali”) oraz 4 twierdzenia eksperymentalne (nr 26-29 w „Skali”). Badani otrzymali więc „Skalę” złożoną z 29 twierdzeń. W SPBiM twierdzeniami diagnostycznymi są itemy o numerach od 2 do 25<sup>30</sup>.

#### 2.1.2. Dyferencjał semantyczny

Przedmiotem postaw „być” i „mieć” jest rzeczywistość doświadczana jako całość w różnych jej aspektach. Szczególne znaczenie ma tu przyszłość. Zdecydowano się na badanie konotacyjnego jej znaczenia.

Znaczenie konotacyjne towarzyszy zwykle denotacyjnemu, zabarwia je emocjonalnie, a przez to wyraża ono pewną ocenę i preferencję; dlatego osoby różnią się bardzo między sobą znaczeniem konotacyjnym przypisywanym danemu pojęciu i jego przedmiotowi<sup>31</sup>. Należy jednak pamiętać, że osoby z grupy dostatecznie jednorodnej przypisują podobne znaczenie konotacyjne danemu pojęciu i jego desygnatowi<sup>32</sup>. Znaczenie konotacyjne, chociaż trudniejsze do analizy, jest bardziej niż znaczenie denotacyjne interesujące poznawczo i psychologicznie<sup>33</sup>. Ponadto znaczenie konotacyjne, jako wyraz pewnego emocjonalnego i skojarzeniowego ustosunkowania się osoby do przedmiotu pojęcia, może wskazywać na ten przedmiot jako motywacyjne źródło aktywności człowieka.

---

<sup>30</sup> Więcej informacji o cechach *Skali Postaw „Być” i „Mieć”*, o etapach jej konstruowania i danych psychometrycznych jej dotyczących znaleźć można w: B. Grulkowski, *Metoda pomiaru...*, art. cyt.

<sup>31</sup> Zob. J. Król, *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojęcie Boga*, Lublin 1989, s. 89.

<sup>32</sup> Zob. E. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1967, s. 504.

<sup>33</sup> Tamże.

Dla badania konotacyjnego znaczenia pojęć i ich przedmiotów Osgood skonstruował dyferencjał semantyczny<sup>34</sup>. Technikę dyferencjału semantycznego zastosowano w niniejszym artykule dla badania konotacyjnego znaczenia przyszłości, rozumianej jako przedmiot postaw „być” i „mieć”. W dyferencjale semantycznym osoby badane proszone są o charakterystykę swojej postawy wobec przedmiotu pojęcia (desygnatu) poprzez lokalizację swojej odpowiedzi na wielostopniowych (najczęściej siedmiostopniowych) skalach, których skrajnymi biegunami są przeciwstawne przymiotniki.

Do badań skonstruowano<sup>35</sup> zestaw 12 dwubiegunowych skal służących do badania konotacyjnego znaczenia przyszłości.

### **2.1.3. Test Noo-Dynamiki (TN-D) K. Popielskiego**

TN-D służy do badania „wymiaru noetycznego” ludzkiej egzystencji. Autorem testu jest Kazimierz Popielski<sup>36</sup>. Test jest oparty na teorii Frankla. Test jest skalą typu Likerta<sup>37</sup>. Osoba ustosunkowuje się do każdego ze stwierdzeń przy użyciu 5-stopniowej skali. Wskaźnikiem poziomu aktywności noetycznej jest suma punktów uzyskanych z oceny wszystkich twierdzeń.

## **2.2. Badana populacja**

W celu ujednoczenia próbki badaniami objęto osoby w wieku 20-45 lat z wykształceniem przynajmniej średnim. Ponadto były to osoby pracujące i żyjące w związku małżeńskim, a poza tym mieszkające w dużych (powyżej 100 tysięcy mieszkańców) miastach.

### **2.2.1. Charakterystyka badanych osób**

#### **A. Płeć badanych osób**

Przebadano ogółem 262 osoby. Wśród nich 131 osób (50%) stanowią mężczyźni i 131 osób (50%) to kobiety.

---

<sup>34</sup> C. E. Osgood, *The Nature and Measurement of Meaning*, „Psychological Bulletin”, 49 (1952), s. 197-237. Zob. E. Hilgard, dz. cyt., s. 504.

<sup>35</sup> Szerzej na ten temat zob. B. Grulkowski, *Metoda pomiaru...*, art. cyt.

<sup>36</sup> K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, Lublin 1993. Tam też można znaleźć szczegółowe dane dotyczące testu, etapów jego konstrukcji i właściwości psychometrycznych.

<sup>37</sup> Tamże, s. 232-233.



## B. Wykształcenie

W badaniach brały udział osoby z wykształceniem co najmniej średnim. Dane dotyczące wykształcenia badanych osób przedstawiono w tabeli nr 1.

Tabela nr 1. Wykształcenie badanych osób.

Wykształcenie	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	N	%	N	%	N	%
Średnie	111	84,73	108	82,44	219	83,59
Wysze	20	15,27	23	17,56	43	16,41
Razem	131	100,00	131	100,00	26	100,00

## 3. Prezentacja i interpretacja uzyskanych wyników.

### 3.1. Postawy „być” i „mieć” wszystkich badanych osób

W celu pomiaru postawy badanych osób wobec świata zastosowano w badaniach SPBiM. W badaniu empirycznym najniższy uzyskany wynik wyniósł 33 punkty, a najwyższy 155 punktów. Liczbowy i procentowy rozkład wyników osób badanych uzyskanych w SPBiM przedstawia tabela nr 2.

Jak wynika z danych zawartych w tabeli, najliczniejsza (51,53% liczebności próbki) grupa badanych znalazła się w przedziale 97-120 punktów surowych (4,1-5 punktów na siedmiostopniowej skali). Rozkład wyników zbliżony jest do krzywej normalnej (jest skośnoujemny).

Tabela nr 2. Liczba badanych osób w poszczególnych przedziałach Skali Postaw „Być” i „Mieć”.

Wyniki	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	N	%	N	%	N	%
24-48	1	0,76	1	0,76	2	0,76
49-72	2	1,53	1	0,76	3	1,14
73-96	33	25,19	31	23,67	64	24,43
97-120	66	50,39	69	52,67	135	51,53
121-144	28	21,37	25	19,09	53	20,23
145-168	1	0,76	4	3,05	5	1,91
Razem	131	100	131	100	262	100

W tabeli nr 3 podano podstawowe dane statystyczne dotyczące uzyskanych wyników: średnią (M), odchylenie standardowe (s), kwartył pierwszy (Q<sub>1</sub>), medianę (Me) i kwartył trzeci (Q<sub>3</sub>).

Tabela nr 3. Dane statystyczne dotyczące wyników uzyskanych w SPBiM (N = 262 osoby).

Płeć	M	s	Q <sub>1</sub>	Me	Q <sub>3</sub>
Mężczyźni	105,82	17,08	96	105	117
Kobiety	107,56	17,07	96	107	119
Razem	106,69	17,07	96	106	119

Jak wynika z danych z tabeli nr 3 średnia wyników dla całej próbki wynosi 106,69 (4,45 punktu na skali siedmiostopniowej; wyniki dla mężczyzn - 4,41 punktu i dla kobiet - 4,48 punktu są zbliżone). Różnice w wynikach kobiet i mężczyzn są nieistotne statystycznie.

## 3.2. Wyodrębnienie grup skrajnych w zakresie kontinuum „być” i „mieć” i ich charakterystyka biograficzna

### 3.2.1. Kryteria wyodrębnienia grup

W badaniach nie uzyskano rozkładu normalnego wyników. Dlatego jako podstawę wyodrębnienia grup o zróżnicowanych postawach wobec rzeczywistości przyjęto odchylenie ćwiartkowe. Dla określenia charakteru

(prostoliniowa czy nie) i kierunku zależności między badanymi zmiennymi postanowiono wyodrębnić obok grup skrajnych także grupę środkową, do której zaliczono osoby, które uzyskały wyniki najbliższe średniej empirycznej wszystkich badanych osób. Osoby, które uzyskały wyniki mieszczące się poniżej pierwszego kwartyła ( $Q_1 = 96$ ) stanowią grupę „mieć” (»M«); osoby, które uzyskały wyniki powyżej trzeciego kwartyła ( $Q_3 = 119$ ) tworzą grupę „być” (»B«). Osoby, które uzyskały wyniki najbliższe średniej empirycznej, stanowią grupę „mieć-być” (»M-B«). Liczebność wszystkich grup została ograniczona do 50 osób w każdej z nich (po 25 mężczyzn i 25 kobiet). Stosując ten zabieg, kierowano się dążeniem do wyrównania grup pod względem zmiennych płci, wieku i wykształcenia.

Średnie wyniki uzyskane w SPBiM w wyodrębnionych grupach i podgrupach kobiet i mężczyzn zostały przedstawione w tabeli nr 4.

Tabela nr 4. Wyniki średnie (M) i odchylenia standardowe (s) uzyskane w SPBiM w wyodrębnionych grupach »M«, »M-B« i »B«.

Grupy	Płeć	M	s
»M«	Mężczyźni	82,56	12,67
	Kobiety	84,40	11,84
	Razem	83,48	12,30
»M-B«	Mężczyźni	107,92	2,12
	Kobiety	107,92	2,42
	Razem	107,92	2,27
»B«	Mężczyźni	129,84	6,72
	Kobiety	131,48	8,21
	Razem	130,66	7,54

### 3.2.2. Charakterystyka biograficzna wyodrębnionych grup

Poszukiwanie różnic międzygrupowych w zakresie wybranych elementów motywacji zakłada podobieństwo wyodrębnionych grup pod względem innych zmiennych. Chodzi tu głównie o zmienne płci, wieku i wykształcenia. Należy stwierdzić, że wyodrębnione grupy są względnie jednorodne, gdy chodzi o te zmienne.

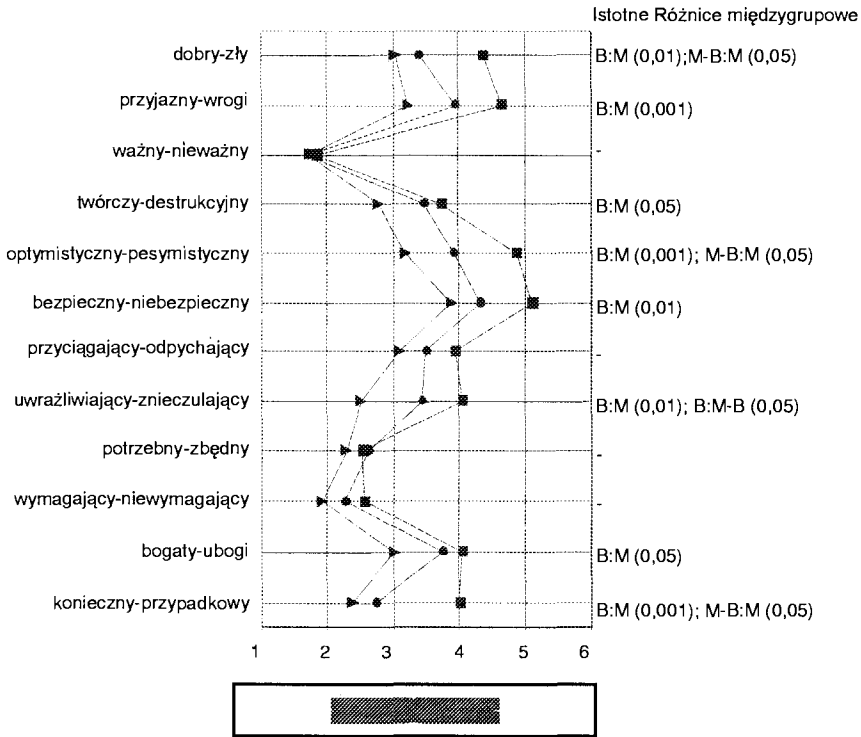
### 3.3. Konotacyjne znaczenie pojęcia „Przyszłość” w poszczególnych grupach

W tabeli nr 5 i na wykresie nr 1 zostały przedstawione wyniki wyodrębnionych grup w zakresie przeżywanego przez nie konotacyjnego znaczenia pojęcia „Przyszłość”.

Tabela nr 5. Konotacyjne znaczenie pojęcia „Przyszłość” w grupach »M.«, »M-B« i »B«: *Myszę, że »Przyszłość« (to co jeszcze nas czeka, co jest jeszcze przed nami, to co jeszcze może nas spotkać) jest...*

Numer skali	Nazwa skali	Grupy					
		»M.«		»M-B«		»B«	
		M	s	M	s	M	s
1	dobry - zły	4,36	2,00	3,38	1,75	3,04	1,54
2	przyjazny - wrogi	4,64	1,97	3,94	1,72	3,22	1,52
3	ważny - nieważny	1,84	1,18	1,70	1,18	1,72	1,01
4	twórczy - destrukcyjny	3,72	2,03	3,46	1,95	2,78	1,46
5	optymistyczny - pesymistyczny	4,86	1,77	3,92	1,81	3,18	1,52
6	bezpieczny - niebezpieczny	5,10	1,94	4,32	1,86	3,88	1,57
7	przyciągający - odpychający	3,94	1,96	3,50	1,81	3,10	1,62
8	uwrażliwiający - znieczulający	4,04	1,77	3,44	1,40	2,50	1,40
9	potrzebny - zbędny	2,52	1,50	2,62	1,82	2,28	1,58
10	wymagający - niewymagający	2,56	1,75	2,26	1,51	1,92	1,16
11	bogaty - ubogi	4,04	1,95	3,76	1,90	3,02	1,60
12	konieczny - przypadkowy	4,00	2,27	2,76	1,88	2,38	1,41

Wykres nr 1. Konotacyjne znaczenie pojęcia „Przyszłość” oraz istotność różnic między grupami »M.«, »M.-B« i »B« (MANOVA:  $F = 12,81$ ;  $p < 0,000$ ).



Na podstawie danych z wykresu nr 1 można stwierdzić, że grupa »B« różni się od grupy »M« w 8 skalach konotacyjnego obrazu pojęcia „Przyszłość”. Osoby z grupy »B« spostrzegają przyszłość jako lepszą, przyjaźniejszą, uwrażliwiającą, bogatszą i mniej przypadkową niż osoby z grupy »M«.

W porównaniu z grupą »M-B« osoby z grupy »B« spostrzegają przyszłość jako bardziej uwrażliwiającą.

Osoby z grupy »M-B« różnią się istotnie od grupy »M« tym, że w porównaniu z nią uważają przyszłość za lepszą, bardziej optymistyczną i mniej przypadkową.

Współzależność konotacyjnego znaczenia pojęcia „Przyszłość” i postaw wobec rzeczywistości, jako całości, jest wyraźnie prostoliniowa: osoby z grupy »B« zdecydowanie bardziej „pozytywnie” oceniają przyszłość niż osoby z grupy »M-B«; te zaś zdecydowanie bardziej „pozytyw-

nie” niż osoby z grupy »M«. Średnie wyniki grupy »B« w poszczególnych skalach są prawie zawsze (z wyjątkiem skali nr 3: „ważny - nieważny”) najbliżej „pozytywnego” krańca skali; średnie wyniki grupy »M-B« (z wyjątkiem dwóch skal: skali nr 3: „ważny - nieważny” i skali nr 9: „potrzebny - zbędny”) znajdują się między średnimi wynikami grup »M« i »B«, a średnie wyniki grupy »M« są prawie zawsze (z wyjątkiem skali nr 9: „potrzebny - zbędny”) najbliżej „negatywnego” końca skali.

W tym miejscu konieczne należy zwrócić uwagę na fakt, że aż w 6 skalach (skale nr 1, 2, 5, 6, 8 i 11) średnie wyniki grupy »M« są zdecydowanie bliżej bieguna „negatywnego” niż „pozytywnego” skali. Osoby te spostrzegają przyszłość przede wszystkim jako: niebezpieczną (skala nr 6), raczej złą, wrogą, pesymistyczną, znieczulającą i ubogą. Wydaje się, że przy takim spostrzeganiu przyszłości postawa wobec niej zdominowana jest przez poczucie zagrożenia, braku perspektyw, poczucie „sparaliżowania” i niemożności zmiany sytuacji oraz przez dążenie do zredukowania i wyeliminowania tych doznań.

Osoby z grupy (zwłaszcza) »B« przeciwnie; spostrzegając przyszłość jako: dobrą, przyjazną, optymistyczną, bezpieczną, uwrażliwiającą i bogatą, odczuwają „zaproszenie” do zaangażowania, do bycia twórczymi i aktywnymi, a przy tym odpowiedzialnymi, liczącymi się z pewnymi wymaganiami i prawami przyszłości (skala nr 10: „wymagający - niewymagający”).

### **3.4. Wyniki uzyskane w kategorii *Noetyczna temporalność* Testu Noo-Dynamiki**

W skład tej kategorii testu TN-D wchodzi 3 skale, z których dwie („Teraźniejszość” i „Przyszłość”) różnicują grupy na poziomie istotnym statystycznie. Skale tej kategorii testu TN-D mierzą ustosunkowanie się do czasu w jego 3 wymiarach: wskazują, który z nich jest dominujący<sup>38</sup>.

#### **3.4.1. Skala: „Teraźniejszość/Teraz” (16)**

Skala „Teraźniejszość” testu T.N-D mierzy stopień koncentracji na tym, co dzieje się „tu i teraz”. „Teraźniejszość” rozumiana jest tu jako „przestrzeń” czasowa realizowania i spełniania siebie<sup>39</sup>.

Najwyższy średni wynik w skali „Teraźniejszość/Teraz” uzyskała grupa »B«, najniższy grupa »M«; wszystkie średnie wyniki są

<sup>38</sup> Zob. K. Popielski, *Noetyczny...*, dz. cyt., s. 103, 258.

<sup>39</sup> Tamże, s. 103.

niższe niż wartość 4. Statystycznie istotną okazała się różnica między średnimi wynikami grup »B« i »M« ( $p < 0,01$ ). Grupa »M« w porównaniu zwłaszcza z grupą »B« posiada o wiele niższy stopień koncentracji na tym co dzieje się „tu i teraz” i w znacznie mniejszym stopniu ma poczucie realizowania i spełniania siebie „tu i teraz”.

Tabela nr 6. Wyniki poszczególnych grup w skali „Teraźniejszość/Teraz” (16) testu TN-D. (ANOVA:  $F=6,293$ ;  $p < 0,002$ ).

Grupy	M	s	Istotne różnice
»M«	3,06	0,91	»B«:»M« (0,01)
»M-B«	3,40	0,67	
»B«	3,61	0,75	

### 3.4.2. Skala: „Przyszłość/Potem” (17)

Skala ta mierzy zdolność do sięgania po to co nowe, do poszukiwania innego, twórczego ustosunkowania się do świata, zdolność do przekraczania tego, co było. Z tą zdolnością może się także wiązać ucieczka w „potem”, ucieczka od zaangażowania się w toczące się aktualnie sprawy<sup>40</sup>.

Tabela nr 7. Wyniki grup »M.«, »M-B« i »B« w skali „Przyszłość/Potem” (17) testu TN-D. (ANOVA:  $F=10,608$ ;  $p < 0,000$ ).

Grupy	M	s	Istotne różnice między
»M«	2,89	0,93	»B«:»M« (0,001); »M-B«:»M« (0,01)
»M-B«	3,50	0,84	
»B«	3,65	0,84	

Najwyższy średni wynik w skali „Przyszłość/Potem” uzyskala grupa »B«, najniższy grupa »M«, wynik średni grupy »M« jest niższy niż wartość 3. Statystycznie bardzo istotna jest różnica między średnimi wynikami grup »B« i »M« ( $p < 0,001$ ); różnica między średnimi wynikami grup »M-B« i »M.« jest istotna statystycznie ( $p < 0,01$ ). W grupie »M« tendencja do ukierunkowywania się na przyszłość jest najslabsza i w sposób wyraźny niższa niż w grupach »M-B« i »B«. W grupie tej zdolność do nowego,

<sup>40</sup> Tamże.

niepowtarzalnego, twórczego ustosunkowania się do życia jest bardzo niska.

### 3.4.3. Tendencje dominujące w przeżywaniu czasu w grupach »M«, »M-B« i »B«

Popielski<sup>41</sup> zwraca uwagę na fakt, że u różnych osób w ich aktywności i motywacji dominującą rolę odgrywiają odmienne orientacje czasowe. Wskaźnikiem dominującej orientacji czasowej jest w TN-D najwyższy średni wynik w jednej ze skal kategorii *Temporalność noetyczna*. Na podstawie wielkości średnich wyników poszczególnych skal tej kategorii można stwierdzić, który wymiar czasowy ma największe znaczenie, a który najmniejsze. Na tej podstawie, korzystając ze schematu interpretacyjnego zaproponowanego przez Popielskiego<sup>42</sup> można określić dominujące w poszczególnych grupach orientacje czasowe. Porządkując średnie wyniki grup »B«, »M-B« i »M«<sup>43</sup> w poszczególnych skalach kategorii *Temporalność noetyczna* od najwyższego do najniższego stwierdzamy, że w grupach »B« i »M-B« funkcjonuje model czasowości „P” (*Przyszłość*). Osoby z tych grup działają w oparciu o temporalną orientację typu: *Przyszłość* (C) - *Teraźniejszość* (B) - *Przeszłość* (A). Osoby z grup »B« i »M-B«, doceniając przeszłość i angażując się w rozwiązywanie aktualnych spraw, są wyraźnie nastawione na przyszłość i na poszukiwanie tego co nowe, co dopiero może być. Tak zorientowana motywacja („ku...”<sup>44</sup>) służy budowaniu poczucia sensu własnego życia, poczucia jego wartości<sup>44</sup>.

Osoby z grupy »M« działają na podstawie modelu temporalności „Prz” (*Przeszłość*), w oparciu o czasową orientację typu: *Przeszłość* (A) - *Teraźniejszość* (B) - *Przyszłość* (C). Dominuje tu koncentracja na tym co było i jest. Taka orientacja czasowa może być wskaźnikiem odczuwania przyszłości jako zagrażającej. Ponadto jest ona prawdopodobnie elementem motywacji obronnej.

Modele orientacji czasowych funkcjonujących w grupach »B«, »M-B« i »B« zostały przedstawione graficznie na wykresie nr 2 oraz schemacie nr 1.

<sup>41</sup> Tamże.

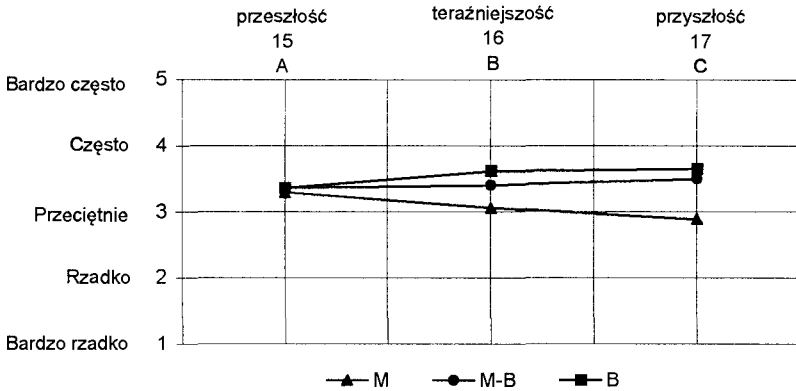
<sup>42</sup> Tamże, s. 260.

<sup>43</sup> W skali „Przeszłość/Potem” poszczególne grupy uzyskały następujące średnie (M): grupa B - 3,36; grupa M-B - 3,36 i grupa M - 3,29. Różnice międzygrupowe okazały się nieistotne statystycznie.

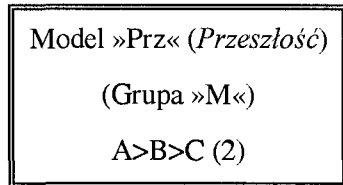
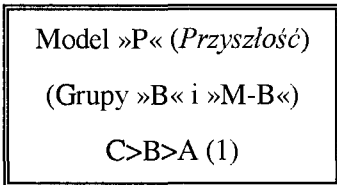
<sup>44</sup> Tamże, s. 261.



Wykres nr 2. Noetyczna orientacja czasowa poszczególnych grup.



Schemat nr 1. Orientacje czasowe grup »M.«, »M-B« i »B«.



### 3.5. Próba całościowej interpretacji psychologicznej uzyskanych wyników

Na podstawie wyników badań empirycznych możemy stwierdzić, że osoby o postawie „być” i te zorientowane na „mieć” różnią się istotnie w przeżywaniu temporalności. Szczególnie wyraźne są różnice w nastawieniu do przyszłości. Mniej wyraźne są różnice w stosunku do przeszłości, chociaż osoby o postawie „być” umieją lepiej z niej korzystać ( $r=0,13$ ,  $p.<0,04$ ). Nie pozostają jednak na jej poziomie; są otwarte i skierowane ku przyszłości. Natomiast osoby o postawie „mieć” są skoncentrowane na przeszłości, na jej rozważaniu i przeżywaniu, może pragnieniu powrotu do niej. Dla nich przyszłość jawi się jako raczej niebezpieczna, zła, wroga, napełniająca pesymizmem, „paralizująca” i uboga. To powoduje przeżywanie poczucia zagrożenia, przekonania o braku perspektyw i niemożności zmiany sytuacji. Takie osoby uważają, że głównym ich zadaniem jest eliminowanie negatywnych napięć.

Osoby o postawie „być” przeżywają przyszłość jako dobrą, przyjemną, optymistyczną, bezpieczną, uwrażliwiającą i bogatą. Dlatego doświadczają wymiaru przyszłości jako tego, poprzez który są „zaproszone” do „bycia-w-świecie”, wezwane do wzięcia odpowiedzialności za swoje życie.

Takie a nie inne nastawienie temporalne ma swoje znaczenie i powiązania oraz współzależności z innymi wymiarami przeżywania „bycia-w-świecie”.

Warto tu zwrócić uwagę na te czynniki, które w związku z ustosunkowaniem się człowieka do czasowości, wskazują R. Karniol i M. Ross<sup>45</sup> oraz A. Gruen<sup>46</sup>.

Należy także zauważyć, że typ przeżywania czasowości ma wpływ na poczucie sensu własnego życia. Tylko orientacja na przyszłość, przy docenieniu przeszłości (umiejętnego korzystania z doświadczeń) i byciu w „teraz” (wieloaspektowe, racjonalne, emocjonalne, przeżyciowe, dążeniowe „bycie-w-świecie”), pozwala odkryć sens życia i przeżywać je jako pewną całość, mającą swoje znaczenie i ukierunkowanie<sup>47</sup>. Przy innej orientacji temporalnej zwiększa się prawdopodobieństwo przeżywania

---

<sup>45</sup> Zob. R. Karniol, M. Ross, *The Motivation Impact of Temporal Focus: Thinking About the Future and the Past*, „Annual Reviews Psychology”, 47 (1996), s. 593-620. Autorzy stwierdzają, że ludzie różnią się stopniem „pociągania” (*pull*) przez przyszłość, „popychania” (*push*) przez przeszłość i przeżywaniem teraźniejszości. Przeszłość, różnie przeżywana, może być źródłem selekcji celów, teraźniejszość przez aktualne cele wpływa na interpretację przeszłości. Szczególne jednak znaczenie ma typ nastawienia na przyszłość. Od niego zależy bowiem fakt i sposób powiązania przyszłości z teraźniejszością, stawiania sobie celów. Typ nastawienia do przyszłości decyduje też o tym, czy człowiek umie trafnie wnioskować o celach innych ludzi i o tym, jak nastawienie na to, co „jeszcze nie” wpływa na zachowanie i poznanie.

<sup>46</sup> Zob. A. Gruen, *The Betrayal of the Self: The Fear of Autonomy in Men and Women*, New York 1988. W pozycji tej zwraca się uwagę na to, że koncentracja na przeszłości przy braku orientacji na przyszłość, poczuciu zagrożenia przez nią, powoduje „uzależnienie” od zewnętrznej stymulacji, zewnętrznych bodźców („coś musi się dziać”). Przy takim nastawieniu tak siebie jak i innych traktuje się „rzeczowo”, jak roboty. Ujawnia się wtedy też zwiększona agresywność wobec innych. Brakuje tu bliskich, ciepłych związków z innymi, dominuje duch abstrakcji.

<sup>47</sup> Zob. K. Popielski, *Noetyczny...*, dz. cyt., s. 261.

frustracji egzystencjalnej. Potwierdziły to też badania poszukujące powiązań między postawami „być” i „mieć” i poczuciem sensu życia<sup>48</sup>.

Typ przeżywania temporalnego ma też wpływ na cele, jakie sobie człowiek stawia, i poczucie możliwości ich realizacji. Przy słabym zorientowaniu na przyszłość dominuje dążenie do unikania negatywnych wyników, porażek (cele negatywne)<sup>49</sup>. Dominuje tu więc poczucie zagrożenia i chęć uniknięcia tego zagrożenia. Takie nastawienie charakterystyczne jest dla postawy „mieć”.

Przy dominacji orientacji „przyszłościowej” ważniejsze jest dążenie do pozytywnych wyników, podjęcie pewnego ryzyka, umiejętność wyciągania twórczych wniosków z porażek<sup>50</sup>. Takie nastawienie jest charakterystyczne dla postawy „być”. Tu dominuje fascynacja, poczucie zaangażowania, radość i ufność. To właśnie cele są tym czynnikiem, który szczególnie mocno różnicuje osoby o postawach „być” i „mieć”<sup>51</sup>. Osoby o postawie „być” stawiają sobie częściej cele zgeneralizowane, czasowo odległe, obejmujące dużą część życia (tak przeszłość jak i przyszłość), transcendujące uwarunkowania, związane z wartościami ponadosobistoduchowymi. Osoby zorientowane na „mieć” wyraźnie częściej wytyczają sobie cele konkretne, zorientowane na bliską tylko przyszłość, jednowymiarowe (najczęściej osobisto-materialne), „negatywne” (zapobieganie spostrzeganym, czy przewidywanym zagrożeniom)<sup>52</sup>. W świetle referowanych tu badań wyraźnie widzimy, że czynnikiem w istotnym stopniu wpływającym na takie określenie celów i możliwości ich realizacji jest subiektywnie przeżywana i doświadczana temporalność.

Typ przeżywania czasowości jest też powiązany z poczuciem „zewnątrzsterowności” bądź „wewnętrzsterowności”. Osoby o postawie „być”, zorientowane „przyszłościowo”, przeżywają czas bardziej „wewnętrznie”. To, co się dzieje, odnoszą do poziomu znaczeń, do tego, co duchowe, do wartości. Takie przeżywanie pozwala twórczo wracać do przeszłości, angażować się w imię wartości w to, co się dzieje „teraz” i pozwala z nadzieją patrzeć w przyszłość. W tym, co wewnętrzne, w wartościach takie osoby odnajdują punkt odniesienia do reinterpretacji znaczenia faktów, zwłaszcza porażek, na przykład nieuniknionego cier-

---

<sup>48</sup> Zob. B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne...*, dz. cyt.; B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” a poczucie sensu życia*, Gdańsk 1998.

<sup>49</sup> Zob. R. Karniol, M. Ross, dz. cyt.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Zob. B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć”...*, dz. cyt., s. 78-100.

<sup>52</sup> Tamże, s. 98.

pienia<sup>53</sup>. Jednocześnie przez taką postawę te osoby, w swoim odnajdywaniu i przeżywaniu nadziei, są względnie niezależne od zdarzeń zewnętrznych. Nawet niepowodzenia, tak czy inaczej rozumiane, nie niweczą postawy nadziei. Wymagają twórczego, nieraz pełnego cierpienia, wysiłku i zaangażowania, pogłębienia rozumienia, ale nie doprowadzają do rozpacz. Przeciwnie, poprzez twórcze zaangażowanie umacniają postawę skierowania ku przyszłości.

Poprzez taką orientację czasową osoby o postawie „być” ujawniają otwartość wobec doświadczenia. Nastawienie na przyszłość, przy docenianiu przeszłości, wskazuje na to, że człowiek jest wierny postawie wyjścia ku innym („ty” i „Ty” Boga), jest otwarty na doświadczenie świata (przekonanie, że dominujące w nim jest dobro), w postawie ofiarowania szuka spełnienia siebie<sup>54</sup>.

W postawie „mieć” zawsze ujawnia się pewien aspekt „zamkniętego” stosunku do świata. Człowiek rozpamiętuje tu przeszłość po to, by jeszcze bardziej umacniać się w przekonaniu, że rzeczywistość zagraża, że nie ma sensu angażować się, że celem jest obrona własnego życia<sup>55</sup>. Przeszłość jest spostrzegana jako pewien przedmiot o niezmiennych właściwościach, przedmiot zupełnie oderwany od imiego „przedmiotu” - przyszłości. Człowiek nie czerpie tu z przeszłości siły do spojrzenia w przyszłość, bo jest ona „zamknięta”, nie oddziałuje na to, co będzie. Taka postawa wzmacniana jest „zewnętrznym” nastawieniem. Człowiek szuka źródeł ufności bardziej w zdarzeniach zewnętrznych (sprzyjające okoliczności, dobrobycie, życzliwości innych, braku cierpienia), mniej zaś w swojej wewnętrznej postawie wobec świata, w wartościach. Zdarzenia zewnętrzne rzeczywiście w mniejszym stopniu zależą od człowieka, bardziej od wielu innych czynników. Wobec tego osoba o takiej postawie umacnia się w przekonaniu, że tak naprawdę „nic ode mnie nie zależy”, staje się jeszcze bardziej „zamknięta”, „zamknięta” w poczuciu krzywdy, smutku, izolowaniu się od innych. Takie przeżywanie przeszłości jest charakterystyczne dla wielu ludzi cierpiących na różne zaburzenia psychiczne. Roilo

---

<sup>53</sup> Zob. np. B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć”...*, dz. cyt.; V. E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984; W. Prężyna, *Spoleczno-religijne odniesienia dla poczucia sensu życia i psychoterapii*, w: *Człowiek - wartości - sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 371-380.

<sup>54</sup> Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 259-308; V. E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt.; B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć”...*, dz. cyt., s. 95-101.

<sup>55</sup> Zob. B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne...*, dz. cyt., s. 117-118.

May zauważa: *Każdy terapeuta wie, że pacjent może przywołać minione wydarzenia, całe sekwencje, nieuporządkowane, nudne »ad interminum«, bez przesuwania ich w pamięci. Z egzystencjalnego punktu widzenia problemem nie jest to, że człowiek cierpi z powodu zubożenia przeszłości, lecz raczej, że nie może, lub też nie chce, powierzyć siebie terażniejszości i przyszłości. Jego przeszłość nie ożywa, ponieważ nic nie interesuje go w przyszłości*<sup>56</sup>.

Tymczasem wyrazem dojrzałego, zdrowego doświadczenia i przeżywania czasowości jest pełne przeżywanie różnych wymiarów czasu, z dominującą rolą przyszłości. *Zdolność przekraczania bezpośrednich granic czasu - pisze Rollo May - widzenia swego doświadczenia samoświadomie w świetle odległej przeszłości i przyszłości, zdolność działania i oddziaływania w tych wymiarach, uczenia się od przeszłości sprzed tysięcy lat i kształtowania odległej przyszłości, to jedyna w swoim rodzaju cecha charakterystyczna dla egzystencji ludzkiej*<sup>57</sup>. Jak stwierdziliśmy, takie dojrzałe, pełne przeżywanie czasu jest charakterystyczne dla osób o postawie „być”<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> R. May, *O istocie człowieka*, dz. cyt., s. 176.

<sup>57</sup> Tamże, s. 172.

<sup>58</sup> Oczywiście należy zauważyć w tym miejscu, że przeżywanie różnych wymiarów czasu (przeszłość, terażniejszość, przyszłość) w różnych proporcjach zależy także od wieku człowieka. Oddziaływanie wieku na przeżywanie czasu i innych związanych z tym wymiarów ludzkiej egzystencji jest wyraźne. Wiadomo, na przykład, że starsi (w wieku powyżej 40 lat) są bardziej konformistyczni niż młodszy (Z. M. Quraishi, V. Motrani, M. C. Kaura, *A Study of Conformity and Non-conformity Behaviour with Reference to Age, Sex and Education*, „Journal of Psychological Researches”, 2 <1981>, s. 67-71). Zwraca się uwagę, że inaczej rozkładają się akcenty przeżywania religijności i posługi kapłańskiej u księży młodych i starszych (J. A. de Jong, D. C. Donovan, *Age Related Differences in Beliefs, Attitudes and Practices of Priests*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1 <1988>, s. 128-136). Szczególne znaczenie dla przeżywania czasowości ma tzw. kryzys połowy życia, gdzie człowiek dokonuje reinterpretacji i przewartościowania życia, które już było, i jego perspektyw. Ta reinterpretacja dotyczy więc szczególnie przeszłości i przyszłości oraz wzajemnego stosunku (B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć”...*, dz. cyt., s. 101-103. P. Oleś, *Kryzys połowy życia u mężczyzny a radzenie sobie ze stresem*, „Roczniki Filozoficzne”, <1995> z. 4, s. 91-110).

## Zakończenie

Z kontekstu teoretycznego i podjętych badań empirycznych wynika, że istnieje wyraźna różnica w przeżywaniu czasowości, zwłaszcza przeszłości, między osobami o postawie „być” i tymi zorientowanymi na „mieć”. Osoby o postawie „mieć” widzą przeszłość jako raczej niebezpieczną, złą, wrogą, pesymistyczną, znieczulającą i wrogą. W związku z tym doświadczają poczucia zagrożenia, braku perspektyw i braku wiary w możliwość wpływania na swoją sytuację. Osoby o postawie „być” widzą przyszłość jako dobrą, przyjazną, bezpieczną, uwrażliwiającą i bogatą. Dlatego mają poczucie bycia wezwanymi do uczestnictwa w świecie. Postawa „być” jest wyraźnie związana z pełnym przeżywaniem czasu. Warto więc tę postawę kształtować, nie tylko z psychologicznych, ale i religijnych powodów. Chrześcijaństwo bowiem uczy właściwego przeżywania czasu w dążeniu ku wieczności. Chrześcijanin nieustannie wraca ku przeszłości (tajemnica Wcielenia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa), by z tym większą ufnością patrzeć w przyszłość, nie stracić nadziei i tym więcej angażować się w teraźniejszość. By człowiek wierzący tak przeżywał czas ważne jest wychowanie go ku postawie „być”.

Z analiz przeprowadzonych w niniejszym artykule wynika, że szczególnie ważne jest wychowywanie człowieka ku stawianiu sobie celów, ku poszukiwaniu sensu różnych wydarzeń w hierarchii wartości. Ważne jest to, by wychowywać „osobowo”, poprzez przykład, ku jedności z Jezusem Chrystusem („Ty”), ku szukaniu wspólnoty i byciu tym, który siebie ofiaruje. Ważne jest to, by uczyć ludzi otwartości na nowe sytuacje, zdarzenia, ale otwartości opartej na fundamencie absolutnie nienaruszalnych wartości (oddanie siebie Bogu w wierze, wierność nauce Kościoła, bycie w Nim, nienaruszalność godności osoby ludzkiej). Szczególnie ważna jest tu rola ojca<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Zwraca na to uwagę między innymi Henri J. M. Nouwen (*Zraniony uzdrowiciel*, tłum. Jan Grzegorzcyk, Poznań 1994). Autor wskazuje, że również w pomocy duszpasterskiej należy brać pod uwagę fakt tego, że mamy do czynienia z młodym pokoleniem „bez ojców” (s. 41-44). Wyrażenie to oznacza:

- odrzucenie autorytetów (wartości danych „z góry”),
- pragnienie szukania całkowicie samodzielnej wartości, bez uwzględniania wartości „starszych”,
- branie nawet porażek na siebie,

Takie wychowanie i oddziaływanie w duchu postawy „być”, ku pełnemu przeżywaniu czasowości prowadzi do „dążenia ku wartościom” poświęcania się dla innych, ofiarności i szukaniu w życiu podstaw dla nadziei. Szczególną rolę odgrywa tu doskonalenie siebie rozumiane jako wartość. W innym przypadku (postawa „mieć”) człowieka cechuje „życzeniowy”, „roszczeniowy” stosunek do wartości, oczekiwanie, że wszystko zrobią inni („należy mi się”), przekonanie, że nic ode mnie nie zależy. Wtedy ceni się szczególnie, i wyżej niż wiele innych wartości, przyjemność i dobrobyt materialny<sup>60</sup>. Takie przeżywanie wartości, siebie i swojego życia może współwystępować z tym, co zagraża wierze i podmiotowości człowieka, na przykład z zainteresowaniem astrologią, horoskopami, szukaniem fałszywych proroków przepowiadających rychły koniec świata i ocalenie tych, którzy im się poddadzą (sekty).

Tylko żyjąc w oparciu o postawę „być”, tylko w pełni, z wielką pasją życia, wykorzystując dar czasu, angażując się w świat, w imię zaufania Bogu i w imię wieczności, człowiek żyje autentycznie, żyje na miarę swojego powołania, na miarę Bożego wezwania. Tylko wtedy człowiek może powiedzieć, nawet w obliczu strasznego cierpienia i śmierci,

- 
- w konsekwencji zniewolenie przez samych siebie: młodzi, nie licząc się z „ojcami” (autorytetami) uzależnili się całkowicie od opinii samych siebie o sobie,
  - to, paradoksalnie wskazuje na potrzebę ojca,
  - nieposłuszeństwo wobec ojca wywoływało poczucie winy, nieposłuszeństwo wobec rówieśników wywołuje poczucie wstydu. *Obserwujemy proces przechodzenia od kultury winy do kultury wstydu* (s. 44). To, zdaniem Nouwena, ma poważne konsekwencje. Stwierdza on: *Jeśli młodzież nie dąży już do tego, by być dorosła, zając miejsce ajców, i jeśli główną motywacją do zachowań jest konformizm względem rówieśników, to możemy stać się świadkami śmierci kultury zorientowanej ku przyszłości* (podkr. B. G.) *albo - używając języka teologii - końca eschatologii. Jeśli tak się stanie, będzie to oznaczać koniec pragnień, by opuścić bezpieczne miejsca* (podkr. B. G.), *aby wędrować do domu Ojca, który ma mieszkań wiele, żadnej nadziei dotarcia do Ziemi Obiecanej albo zobaczenia Tego, który czeka na syna marnotrawnego, żadnej ambicji, by zasiąść po prawicy albo lewicy tronu niebiańskiego. Młodzież pozostanie w domu, pędząc życie w stylu wymuszonym przez małą grupkę rówieśników. A to jest właśnie opowiadanie się za całkowitym status quo* (s. 44).

W konkluzji autor stwierdza: *Brak ojca, jako cecha tego pokolenia, staje się poważnym problemem dla przyszłych chrześcijańskich przewodników duchowych* (s. 44).

<sup>60</sup> Zob. B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć”...*, dz. cyt., s. 202-203.

zwłaszcza śmierci kogoś bardzo drogiego: *W Tobie pokładam naszą nadzieję*<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 62.



KS. MIROSLAW PARACKI

## SAKRAMENT CHRZTU ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE GDAŃSKIM PRZED VATICANUM II

### Wstęp

Najgłębsza natura Kościoła urzeczywistnia się przede wszystkim w siedmiu znakach sakramentalnych<sup>1</sup>. Stanowią one szczyt zaangażowania Kościoła, który wypowiada się w szczególnych znakach, ujawnia się w nich, jest w nich obecny i działa. Kościół w swej ontologicznej istocie posiada całą tę rzeczywistość, którą w poszczególnych siedmiu znakach skutecznych aktualizuje się w odniesieniu do konkretnego człowieka jako widzialny znak niewidzialnego działania Chrystusa<sup>2</sup>. W siedmiu sakramentach różnie urzeczywistnia się najgłębsza istota Kościoła i w różny sposób jednoczą one człowieka z Chrystusem, ale ich celem jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa i oddawanie czci Bogu Trójjedynemu. Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, ale za pomocą słów i rzeczy, dają jej wzrost i ją umacniają. Słusznie nazywa się je sakramentami wiary<sup>3</sup>. Nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, którego po-

---

<sup>1</sup> Por. F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, „Collectanea Theologica”, 37 (1965) z. 1, s. 24-40; A. Skowronek, *Kościół jako prasa-krament*, „Ateneum Kapłańskie”, 68 (1965), s. 1-10.

<sup>2</sup> Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 23-24.

<sup>3</sup> Por. *Konstytucja o liturgii Sacrosanctum Concilium Soboru Watykańskiego II*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 59.

dział przyjmujemy w niniejszej dysertacji, dzieli sakramenty<sup>4</sup> na trzy grupy: sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), sakramenty uzdrowienia (pokuty i pojednania, namaszczenie chorych) oraz sakramenty w służbie Komunii (święceń, małżeństwa)<sup>5</sup>.

Pierwsza „grupa sakramentów”, tj. sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, są fundamentami całego życia chrześcijańskiego. Na nich bowiem opiera się wspólne powołanie wszystkich uczniów Chrystusa, powołanie do świętości i do misji ewangelizacji świata. Udzielają one koniecznych łask do życia według Ducha podczas ziemskiego pielgrzymowania<sup>6</sup>. Pierwszym z tej „rodziny” sakramentów, a zarazem najważniejszym, który jest „bramą” dla wszystkich sakramentów, jest chrzest święty. Dlatego w niniejszym artykule pragniemy ukazać normatywne nauczanie Kościoła gdańskiego dotyczące celebracji chrztu świętego oraz praktyczną jego realizację w latach 1925-1962. Ramy czasowe podyktowane są erekcją diecezji gdańskiej w 1925 roku, oraz tym, że do roku 1962 nie ukazały się dokumenty Soboru Watykańskiego II.

W pierwszej części artykułu zostanie przedstawione nauczanie Kościoła lokalnego, które zawarte jest przede wszystkim w dokumentach biskupów gdańskich i kurii diecezjalnej. Posługując się analizą tych dokumentów przedstawimy nauczanie Kościoła gdańskiego dotyczące sakramentu chrztu świętego. Natomiast w drugiej części przedstawimy w jaki sposób nauczanie to docierało do duchowieństwa i wiernych oraz jak wprowadzano je w życie. Nasze badania oprzemy na protokołach wizytacji biskupich i dziekańskich, na sprawozdaniach duszpasterskich, a nade wszystko na dokumentach zachowanych w archiwach parafialnych.

---

<sup>4</sup> W teologii spotykamy różne podziały sakramentów, dlatego podajemy niektóre z nich. Congar wśród siedmiu sakramentów wyróżnia Eucharystię i chrzest jako *sacramenta principaliora*. Por. Y. Congar, *L'Idée de sacrements majeurs ou principaux*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 1968, z. 31, s. 25-34. Natomiast Schenk wyróżnia trzy grupy sakramentów: *initiatio christiana* (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), *poenitentia christiana* (pokuta, namaszczenie chorych), *consecratio mundi* (kapłaństwo, małżeństwo). Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. I-II, Lublin 1962-1964. Schnitzler siedem świętych znaków Kościoła dzieli na: *sakramenty inicjacji* (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), *sakramenty leczące-uzdrawiające* (pokuta i pod pewnym względem namaszczenie chorych), *sakramenty stanowe* (kapłaństwo, małżeństwo). Por. T. Schnitzler, *Was bedeuten die Sakramente*, Freiburg 1982, s. 26-27.

<sup>5</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 1984, 297.

<sup>6</sup> Por. KKK 1212, 1533.

## 1. Nauczanie Kościoła gdańskiego

Pierwszy ordynariusz diecezji gdańskiej bp Edward O'Rourke oraz jego następca bp Karol Maria Splett, czerpiąc swoją wiedzę z nauczania papieskiego i z innych dokumentów Kościoła, podkreślają istotny wpływ sakramentów świętych w życiu chrześcijanina, wśród których pierwszym, jakiego udziela Kościół jest chrzest<sup>7</sup>. Natomiast ich następca ks. bp Edmund Nowicki odwołując się do nauki Kościoła stwierdza: *Chrzest jest najpiękniejszym i najwspanialszym darem Boga. Nazywamy go darem, łaską, namaszczeniem, oświeceniem, szatą niezniszczalności, obmyciem odradzającym, pieczęcią i wszystkim, co może być najcenniejsze. Darem - ponieważ jest udzielany tym, którzy nic nie przynoszą; łaską - ponieważ jest dawany tym, którzy zawinili; chrztem - ponieważ grzech zostaje pogrzebany w wodzie; namaszczeniem - ponieważ jest święty i królewski (a królów się namaszcza); oświeceniem - ponieważ jest jaśniejącym światłem; szatą - ponieważ zakrywa nasz wstyd; obmyciem - ponieważ oczyszcza; pieczęcią - ponieważ strzeże nas i jest znakiem panowania Boga*<sup>8</sup>. Jest on bramą otwierającą dostęp do pozostałych sakramentów. Chrzest jest konieczny do zbawienia, gdyż *jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego* (J 3, 5). Sakrament ten uwalnia od grzechu pierworodnego, a ludzi dorosłych od wszystkich grzechów oraz od kary doczesnej i wiecznej. Przez chrzest człowiek otrzymuje łaskę uświęcającą, dzięki której staje się dzieckiem Bożym, przyjacielem Bożym i w pewien sposób uczestnikiem natury Bożej. Przez sakrament chrztu człowiek zostaje włączony do Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, jakim jest Kościół i otrzymuje niezatarte znamię na swojej duszy<sup>9</sup>. Bp E. Nowicki sięgając do wyrażeń ewangelicznych pisze, że *człowiek przez chrzest zostaje wszczepiony w Pana Jezusa, podobnie jak lato-*

<sup>7</sup> Por. E. O'Rourke, *List pasterski o wychowaniu katolickim z dnia 22.02.1935 r.*, w: Archiwum Kurii Biskupiej (AKB), III-1; Z. Pawłowicz, *Listy pasterskie biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke*, w: „Studia Gdańskie”, 6 (1986), s. 116-119; K. M. Splett, *List pasterski z dnia 24.08.1938*, w ABK, II Bp - 24 oraz S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett biskup gdański*, Gdańsk 1995, s. 25-31.

<sup>8</sup> Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 40, 3-4, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I-CLXI*, Paris 1836, 361 C.

<sup>9</sup> Por. Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis*, „Acta Apostolicae Sedis”, 35 (1943), s. 193-248; „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1959, s. 621-671; tenże, *Encyklika Mediator Dei*, „Acta Apostolicae Sedis”, 39 (1947), s. 521-595 oraz „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1959, s. 693-759.

*rośl wszczepiana jest w winny krzew i z Niego czerpie życie. Jest to najpiękniejsze wydarzenie w życiu człowieka, gdyż dla każdego chrześcijanina rozpoczyna się nowe życie, które nie ma już nigdy zgasnąć<sup>10</sup>.*

Pasterz Owczarni gdańskiej mówi, że podmiotem tego sakramentu jest każdy człowiek nieochrzczony - dziecko i dorosły. Dorosły człowiek może przyjąć chrzest wtedy, gdy dobrowolnie poprosi i został do tego przygotowany (katechumenat). Poprzez fakt przyjęcia tego sakramentu człowiek ochrzczony przyjmuje na siebie obowiązki: unikania grzechu i okazji do niego, zachowanie i rozwijanie w sobie życia Bożego, zewnętrzne ukazywanie przynależności do Chrystusa poprzez apostołstwo i publiczne oddawanie czci Bogu<sup>11</sup>.

Potwierdza naukę Kościoła przypominając, że szafarzem sakramentu chrztu jest biskup, kapłan lub diakon, a w wypadkach koniecznych każdy człowiek, byleby zachował przepis Kościoła i miał intencję uczynić to, co czyni Kościół. Jeśli sakrament chrztu ma być udzielony dorosłemu, należy o tym powiadomić biskupa ordynariusza, by on sam lub jego delegat mógł tego dokonać. Materią zaś tego sakramentu jest naturalna woda, którą polewa się głowę przyjmującego chrzest przy równoczesnym wymawianiu słów: *Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (forma sakramentu)<sup>12</sup>. Przed formą sakramentalną, jak czytamy w Instrukcji Św. Kongregacji Sakramentów, szafarz wypowiada imię świętego, który ma być wzorem i patronem ochrzczonego. Przy udzielaniu sakramentu chrztu świętego rodzice dziecka zobowiązują się do wychowania go w wierze katolickiej. Rodzice chrzestni, jako praktykujący katolicy, mają dbać o katolickie wychowanie ochrzczonego. Rodzice naturalni i chrzestni powinni w dniu chrztu przystąpić w intencji nowego chrześcijanina do Stolu Pańskiego<sup>13</sup>. Miejscem do udzielania chrztu jest baptysterium znajdujące się w kościele parafialnym lub w kaplicy. Chrzcielnica powinna być postawiona w miejscu widocznym i dogodnym, by wierni obserwo-

---

<sup>10</sup> Por. E. Nowicki, *List pasterski na XVII tydzień miłosierdzia*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1961, s. 420-421; tenże, *Przemówienie w związku z podróżą Ad limina Apostolorum*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1961, s. 191.

<sup>11</sup> Por. E. Nowicki, *List pasterski na XVII tydzień miłosierdzia*, art. cyt., s. 423.

<sup>12</sup> Por. *Brewiarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, s. 240.

<sup>13</sup> Por. *Instrukcja Św. Kongregacji Sakramentów w sprawie rodziców chrztu i bierzmowania (25.11.1925)*, „Acta Apostolicae Sedis”, 18 (1925), s. 43; „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1959, s. 415-420; „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1959, s. 603.

wali obrzęd sakramentu chrztu świętego<sup>14</sup>. W wypadkach nagłych można udzielić chrztu w każdym czasie i w każdym miejscu. Po udzieleniu tego sakramentu należy dokonać zapisu w księdze metrykalnej<sup>15</sup>. Jeśli chrzest udzielony został poza parafią pochodzenia chrzestniaka, należy fakt chrztu zapisać w księdze ochrzczonych parafii lub kościoła, gdzie faktycznie był udzielony. W księdze tej z biegiem czasu powinny znaleźć się adnotacje o przyjętym bierzmowaniu, o zawarciu małżeństwa, o złożeniu uroczystej profesji zakonnej czy przyjętych święceniach kapłańskich<sup>16</sup>.

Podczas udzielania sakramentu chrztu powinno być zawsze przemówienie oparte mocno o dogmatykę chrztu świętego, objaśnienie wszystkim obecnym ceremonii tego sakramentu oraz unaocznienie słuchaczom stopniowego wzrastania ochrzczonego w życie z Jezusem Chrystusem. Nadto w ramach dozwolonych rubrykami powinno udzielać się chrztu świętego w języku polskim<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. *Kaplica chrzcielna*, „Rivista Internazionale di Arte Sacra”, 4-6 (1960) oraz „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1961, s. 215; Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Program pracy duszpasterskiej w pierwszym roku wielkiej nowenny przed Millenium*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 362.

<sup>15</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej I Komunii Świętej*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1959, s. 361; tenże, *Vademecum proboszcza i spowiednika*, Poznań 1934, s. 37-41; tenże, *Stwierdzenie faktu i ważności chrztu i chrzest warunkowy*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1959, s. 391-393; tenże, *Instrukcja o przeprowadzeniu wizytacji parafii przez dziekana*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1958, s. 396.

<sup>16</sup> Por. *Wyjaśnienia Św. Kongregacji Sakramentów w sprawie kompetencji do zapisywania chrztu udzielonego poza parafią pochodzenia chrzestniaka, do wystawiania świadectwa chrztu oraz do dokonywania adnotacji w księdze ochrzczonych (25.07.1957)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 357-358.

<sup>17</sup> Por. *Reskrypt Św. Kongregacji Obrzędów zezwalający na używanie języka polskiego przy udzielaniu niektórych sakramentów św. i przy pogrzebie oraz zatwierdzający „Zbiór obrzędów” dla Kościołów Polski (28.10.1960)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1961, s. 301-302; Z. Pawłowicz, *Przemówienia przed udzieleniem chrztu św.*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1962, s. 255-264; tenże, *Objaśnienia przy udzielaniu sakramentu chrztu*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1962, s. 265-266 oraz *Katecheza w czasie udzielania chrztu św.*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1962, s. 76-85.

Obowiązkiem duszpasterzy jest troska o godny sprzęt liturgiczny używany podczas chrztu świętego oraz by czas i miejsce tego sakramentu były odpowiednie<sup>18</sup>.

W celu zrozumienia istoty sakramentu chrztu świętego i wynikających z niego obowiązków, jak nauczają Pasterze Kościoła gdańskiego, duszpasterze powinni wygłaszać w ciągu roku liturgicznego homilie niedzielne dotyczące tego sakramentu oraz pogłębiać je w ramach katechizacji. Pomocą do realizowania tych zadań są osobne nauki przed chrztem, na które duszpasterz zaprasza specjalnym listem rodziców i chrzestnych. Pomocą dla duszpasterzy jest dokument chrztu świętego mający charakter pamiątki, który zawieszony na ścianie domu katolickiego będzie przypominał mieszkańcom łaskę wybrania i o nowych narodzinach dla Boga<sup>19</sup>.

Pasterze diecezji pouczają, że sakrament chrztu jest bramą dla pozostałych sakramentów, dlatego należy w pierwszą rocznicę chrztu świętego podziękować Bogu za tę wielką łaskę podczas specjalnego nabożeństwa dziękczynnego. Jednocześnie nabożeństwo to będzie błaganiem o wytrwanie w wierności Bogu i Jego Kościołowi. Nabożeństwo to powinno w kościele odbywać się raz w miesiącu, na które zapraszani są rodzice i chrzestni. Powinno ono się odbyć po Mszy Świętej niedzielnej sprawowanej w ich intencji<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Bp E. Nowicki podaje jeden z przykładów uroczystej oprawy chrztu świętego: *Przy chrzcielnicy na stoliku, nakrytym białym obrusem ustawiony krzyż, świece, może i doniczka lub flakon z kwiatami. Jeżeli jest drugi kapłan, bierze udział w świętych obrzędach. Pójdzie wpierrw do zebranych wiernych i objaśni chrzest św. oraz ważniejsze czynności. Wówczas wychodzi z zakrystii kapłan - szafarz chrztu św. poprzedzany przez ministrantów, z których każdy niesie potrzebne do chrztu przedmioty: sól, oleje św. na tacy, wateę, dzbanek do polewania wodą chrzcielną, ręcznik, świecę dla chrzestniaka wzg. chrzestnych. Piękny jest też zwyczaj, że wierni chrzestni (rodzina, goście) przed chrztem śpiewają hymn do Ducha Świętego, a dzwony kościelne biją na powitanie nowego członka Kościoła. Por. E. Nowicki, *Słowo do wielbego duchowieństwa*, art. cyt., s. 339; J. Groblicki, *Kilka uwag duszpasterskich o udzielaniu chrztu świętego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1964, s. 272-279; J. Smandzich, *Duszpasterskie sposoby udzielania chrztu i pobudzania wiernych do przeżywania chrztu św. w ciągu ich życia*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1963, s. 33-38.*

<sup>19</sup> Por. E. Nowicki, *Słowo do wielbego duchowieństwa*, art., cyt., s. 338-340.

<sup>20</sup> Por. *Wskazania duszpasterskie dla nabożeństwa dziękczynnego w pierwszą rocznicę chrztu świętego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1962, s. 253-234.

## 2. Praktyczna realizacja nauczania w życiu Kościoła gdańskiego

Po przedstawieniu najważniejszych treści nauczania Kościoła gdańskiego dotyczących sakramentu chrztu świętego pragniemy ukazać w jaki sposób w Kościele gdańskim celebrowano sakrament chrztu świętego oraz w jaki sposób przygotowywano na jego przyjęcie przed Soborem Watykańskim II.

Bramą otwierającą dostęp do wszystkich sakramentów Kościoła jest chrzest święty. Sakrament ten obmywa człowieka z grzechu pierwotnego, a ludzi dorosłych uwalnia od wszystkich grzechów włączając ich do wspólnoty Kościoła. Świadomość tak wielkiego obdarowania człowieka przez Boga sprawiła, że w Kościele gdańskim troszczono się wyjątkowo o liturgię sakramentu chrztu świętego. Z ksiąg parafialnych wynika, że szafarzem tego sakramentu najczęściej był proboszcz lub wikariusz<sup>21</sup>. W przypadkach nadzwyczajnych, jakim było niebezpieczeństwo śmierci, chrztu świętego udzielał szafarz świecki. Najczęściej były to akuszerki lub rodzice, którzy udzielali chrztu z wody w szpitalu<sup>22</sup> lub w domu rodzinnym<sup>23</sup>. Kiedy niebezpieczeństwo śmierci minęło, wówczas po sprawdzeniu przez kapłana ważności aktu chrztu z wody, uzupełniano chrzest św. w kościele parafialnym<sup>24</sup>. Z zachowanych ksiąg parafialnych wynika, że zazwyczaj chrztu świętego udzielał zwyczajny szafarz tego sakramentu, jakim jest kapłan.

W parafiach diecezji gdańskiej bardzo często tego sakramentu udzielano przy chrzcielnicy. Dla podkreślenia miejsca, w którym człowiek otrzymuje po raz pierwszy łaskę uświęcającą, chrzcielnice były bogate w ornamentykę sakralną oraz dodatkowo przyozdabiane np. kwiatami<sup>25</sup>. W niektórych świątyniach eksponowano chrzcielnicę poprzez utworzenie

<sup>21</sup> Por. *Księga chrztów (Ks. chrzt.)*, t. 1, 2-53/1925, w: Archiwum (Arch.) MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. chrzt.*, t. 1, 24/1948, w: Arch. Królowej Korony Polskiej w Lubiewie; *Ks. chrzt.*, t. 13, 176/1962, w: Arch. MB Boleśnej w Gdańsku.

<sup>22</sup> Por. *Ks. chrzt.* 15a/1961, 5a/1962, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>23</sup> Por. *Ks. chrzt.* 62/1948, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku Wrzeszczu; *Księga zmarłych (Ks. zm.)* 1.6/1950, w: Arch. św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu; *Ks. chrzt.*, t. 1, 74/1950, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>24</sup> Por. *Ks. chrzt.* 49-50/1956, w: Arch. Królowej Korony Polskiej w Lubiewie.

<sup>25</sup> Por. Z. Pawłowicz, *Kościół Gdańska i Sopotu*, Gdańsk 1991, s. 38.

kaplicy chrzcielnej<sup>26</sup>. W chrzcielnicy znajdowała się woda, poświęcana zwykle dwa razy w roku, oraz sól i olej krzyżma. W niektórych parafiach sól i olej krzyżma przechowywano w zakrystii. Duszpasterze parafii troszczyli się o ich bezpieczeństwo i zamykano je tam na klucz. Podczas wizytacji biskupiej lub dziekańskiej sprawdzano stan soli i olejów świętych oraz ich bezpieczeństwo. Po zapoznaniu się ze sprawozdaniami powizytacyjnymi możemy stwierdzić, że w większości parafii diecezji gdańskiej: olej był świeży, a sól była sucha i czysta oraz były bezpiecznie przechowywane<sup>27</sup>.

W nielicznych kościołach czy kaplicach publicznych diecezji gdańskiej nie było chrzcielnicy. Powodem tego braku były zniszczenia powojenne lub przejęcie przez katolików po II wojnie światowej świątyni poewangelickich<sup>28</sup>. Brakowało także chrzcielnicy w niektórych kaplicach, które były filiami kościoła parafialnego. Powodem była - jak wynika z księgi wizytacji kanonicznej z 1961 roku - bardzo mała ilość udzielanych chrztów<sup>29</sup>. Podczas każdej wizytacji kanonicznej przeprowadzanej przez biskupa Kościoła gdańskiego, zwracano uwagę na chrzcielnicę (miejsce, wystrój), a w przypadku jej braku zobowiązywano proboszcza parafii do jak najszybszego sprowadzenia chrzcielnicy<sup>30</sup>.

W świątyniach i w kaplicach, w których nie było chrzcielnicy, chrztu świętego udzielano najczęściej w zakrystii, a w przypadku większej ilości dzieci w kościele „przed balaskami”<sup>31</sup>. W księgach wizytacji kanonicznej spotykamy, że w kościołach, w których była chrzcielnica udzielano chrztu

<sup>26</sup> Por. A. M. Szypowscy, *Oliwa. Muzyka wieków*, Warszawa 1987, s. 176; *Księga wizytacji (Ks. wizyt.)* -14.10.1961, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>27</sup> Por. *Ks. wizyt.*-14.10.1961, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; *Ks. wizyt.*-25.10.1961, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Marzęcinie; *Księga wizytacji dziekańskiej (Ks. wizyt. dziek.)*-12.08.1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>28</sup> Por. *Ks. wizyt.*-3.10.1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; *Ks. wizyt.*-30.09.1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie; P. Szczudłowski, *Kościół katolicki wobec poewangelickich świątyni w Gdańsku*, „Nasza Przeszłość”, 84 (1995), s. 257-301.

<sup>29</sup> Por. *Ks. wizyt.*-17/18.09.1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>30</sup> Por. *Dekret powizytacyjny (Dek. powizyt.)*-9491/1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; *Dek. powizyt.*-7.12.1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>31</sup> Por. *Ks. wizyt.*-30.09.1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.



św. także w zakrystii. Powodem tego był okres zimowy<sup>32</sup> lub duża ilość wiernych przybyłych do świątyni na ceremonie sakramentu małżeństwa w okresie świąt Bożego Narodzenia czy Wielkiejnocy<sup>33</sup>. Spotykamy także praktykę udzielania chrztu świętego przy ołtarzu bocznym np. św. Antoniego<sup>34</sup>.

W diecezji gdańskiej sakramentu chrztu świętego udzielano w niedziele i święta, najczęściej po sumie<sup>35</sup>. W niektórych parafiach podawano godziny: np. od 9.00 do 10.00 w Nowym Dworze<sup>36</sup>, o 14.00 w Katedrze Oliwskiej<sup>37</sup>, o 16.00 w Mierzeszynie<sup>38</sup> czy przed nieszporama o 16.30 w sanktuarium maryjnym w Trąbkach Wielkich<sup>39</sup>. Chrztu świętego udzielano także podczas uroczystości świąt Bożego Narodzenia czy Wielkiejnocy<sup>40</sup>.

Celebrację sakramentu chrztu świętego rozpoczynano w kruchcie kościoła, a w przypadku gdy była ona zbyt mała w zakrystii<sup>41</sup>. Następnie procesyjnie udawano się do chrzcielnicy. Na podstawie protokołów wizytacji kanonicznej można zauważyć, że w niektórych parafiach diecezji gdańskiej kapłan przemawiał do wiernych podczas celebracji sakramentu chrztu świętego i wyjaśniał obrzędy inicjacyjne<sup>42</sup>. Niekiedy ograniczał się

<sup>32</sup> Por. *Ks. wizyt.*-25.09.1963, w: Archiwum Katedry Oliwskiej (AKO); *Ks. wizyt.*-6/17.09.1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>33</sup> Por. *Ks. wizyt.*-7.10.1961, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Orunii.

<sup>34</sup> Por. Protokół wizytacyjny (Prot. wizyt.)-19-20.04.1969, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

<sup>35</sup> Por. *Ks. wizyt.*-16/17.09.1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. wizyt.*-1.11.1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; *Ks. wizyt.*-24.09.1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; *Ks. wizyt.*-22.10.1960, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>36</sup> Por. *Ks. wizyt.*-19/20.04.1969, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

<sup>37</sup> Por. *Ks. wizyt.*-25.09.1963, w: AKO.

<sup>38</sup> Por. *Ks. wizyt.*-30.09.1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>39</sup> Por. Prot. wizyt.-28-29.09.1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>40</sup> Np. w parafii Gdańsku Chełmie w święta Bożego Narodzenia 25.12.1948 r. udzielono siedem chrztów, a 26.12.1948 r. dziesięć chrztów. Natomiast w Wielkanoc 29.03.1948 r. udzielano dwanaście chrztów. Por. *Ks. chrzt.*, t. 1, 1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chełmie.

<sup>41</sup> Por. *Ks. wizyt.*-28-29.09.1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>42</sup> Por. *Ks. wizyt.*-25.09.1963, w: AKO; *Ks. wizyt.*-11.11.1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; Prot. wizyt.-19/20.04.1969, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

tylko do wyjaśnienia obrzędów chrztu świętego lub, nie wyjaśniając ich, przypominał na zakończenie obrzędów chrzcielnych obowiązki i zadania, jakie spoczywają na rodzicach i chrzestnych<sup>43</sup>. Były także parafie, w których jeszcze nie praktykowano przemówień podczas chrztu czy wyjaśnień obrzędów chrzcielnych<sup>44</sup>. Pierwszy sakrament inicjacji chrześcijańskiej najczęściej udzielano bez zgromadzonego Ludu Bożego<sup>45</sup>. Jak wynika z przeprowadzonych przez biskupa wizytacji kanonicznych chrzest święty z udziałem całego Kościoła sprawowano w Wielką Sobotę<sup>46</sup>. Po zakończonym obrzędzie chrztu św. w niektórych parafiach praktykowano wręczenie dyplomu<sup>47</sup>.

Z analizy ksiąg chrztów zachowanych w parafiach diecezji gdańskiej wynika, że w większości przypadków udzielano chrztu świętego dzieciom w wieku 2-3 tygodni<sup>48</sup>. Spotykamy także przypadki udzielenia chrztu niemowlętom, które chrzczono w dniu urodzin<sup>49</sup>, 1 czy 8 lub 11 dni po urodzeniu<sup>50</sup> oraz 2 czy 3 miesiące po urodzeniu<sup>51</sup>.

Ze sprawozdań proboszczowskich przedstawianych biskupowi ordynariuszowi podczas wizytacji kanonicznej wynika, że duszpasterze dbali, by dziecko przychodzące na świat w rodzinie katolickiej otrzymało jak

<sup>43</sup> Por. *Ks. wizyt.*-22.10.1961, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>44</sup> Por. *Ks. wizyt.*-16/17.09.1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. wizyt.*-4.09.1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; *Ks. wizyt.*-3.10.1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; *Ks. wizyt.*-30.09.1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie; Prot. *wizyt.*-28/29.09.1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>45</sup> Por. *Ks. wizyt.*-16/17.09.1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. wizyt.*-3.10.1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; *Ks. wizyt.*-30.09.1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie; *Ks. wizyt.*-11.11.1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; *Ks. wizyt.*-24.09.1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; *Ks. wizyt.*-22.10.1961, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>46</sup> Por. *Ks. wizyt.*-25.09.1963, w: AKO; *Ks. wizyt.*-17/18.09.1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>47</sup> Por. *Ks. wizyt.*-19/20.04.1969, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

<sup>48</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 1, 37/1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku-Chelmie; *Ks. chrzt.* 272/1952, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>49</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 14/1930, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. chrzt.*, t. 2, 3.5.9/1930, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach.

<sup>50</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 10/1931, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. chrzt.*, t. 1, 39/1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku-Chelmie.

<sup>51</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 1, 23/1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku-Chelmie.

najszybciej sakrament chrztu świętego. Jeśli na terenie parafii były osoby nieochrzczone, to najczęściej wynikało to ze złego stanu moralnego rodziny czy też braku woli zawarcia sakramentu małżeństwa przez rodziców dziecka<sup>52</sup>. W przypadku, kiedy rodzice obiecali w jak najszybszym czasie zawrzeć sakrament małżeństwa, duszpasterz parafii udzielał ich dziecku chrztu świętego<sup>53</sup>.

Jak wynika z ksiąg chrzcielnych, rodzice proszący Kościół o udzielenie dziecku sakramentu chrztu świętego, najczęściej byli wyznania rzymskokatolickiego. W okresie przedwojennym spotykamy w księgach chrzcielnych rodziców, którzy byli różnego wyznania. Najczęściej obok strony katolickiej była osoba wyznania ewangelickiego<sup>54</sup>. Troska o chrześcijańskie wychowanie potomstwa nie spoczywała wyłącznie na rodzicach dziecka, ale także na rodzicach chrzestnych. Zwykle podczas ceremonii chrztu świętego było dwoje rodziców chrzestnych<sup>55</sup>. W wyjątkowych przypadkach była tylko jedna osoba<sup>56</sup>. Zupełny brak rodziców chrzestnych spotykamy tylko w przypadku, gdy w niebezpieczeństwie śmierci udzielono chrztu świętego w domu<sup>57</sup>.

W księgach chrztów do zakończenia drugiej wojny światowej zapisywano najczęściej tylko imiona i nazwiska rodziców chrzestnych<sup>58</sup>. W okresie powojennym spotykamy praktykę wpisywania wielu danych o rodzicach chrzestnych (wyznanie, wiek, adres)<sup>59</sup>. Najczęściej w księgach chrzcielnych rodzice dziecka oraz rodzice chrzestni składali swoje podpisy pod aktem chrztu świętego<sup>60</sup>. W księgach chrzcielnych przedwojennych

<sup>52</sup> Por. *Ks. wizyt.*-25.09.1963, w: AKO; *Ks. wizyt.*-17/18.09.1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>53</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 5, 466/1952, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku.

<sup>54</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 1, 16/1929, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. chrzt.* 7/1930, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; *Ks. chrzt.*, t. 2, 31-32/1937, w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku; *Ks. chrzt.*, 64/1937, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>55</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 1, 9/1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chelmie; *Ks. chrzt.*, t. 8, 159/1958, w Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>56</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 9/1933, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu; *Ks. chrzt.* 456/1957, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Orunii.

<sup>57</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 105/1950, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu.

<sup>58</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 3, 210/1941, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>59</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 6, 185/1953 oraz t. 8, 108/1962, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>60</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 8, 159/1958, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

czasami brakuje wszystkich podpisów, a w przypadku analfabetyzmu spotykamy, że rodzice chrzestni podpisywali się trzema krzyżykami<sup>61</sup>.

Parafialne księgi chrztów potwierdzają, że duszpasterze dbali w myśl przepisów prawa kanonicznego<sup>62</sup>, by rodzice nadawali dzieciom imiona chrześcijańskie<sup>63</sup>. Jeśli nie pierwsze, to przynajmniej drugie imię było chrześcijańskie<sup>64</sup>. Do wyjątkowych sytuacji należy fakt, gdy rodzice nie zgadzali się na żadne imię chrześcijańskie dla swojego dziecka<sup>65</sup>. W księgach chrztu znajdujemy zmianę nazwiska<sup>66</sup>, a bardzo rzadko zmianę imienia<sup>67</sup>.

W parafiach diecezji gdańskiej udzielano sakramentu chrztu świętego nade wszystko dzieciom w okresie niemowlęcym, ale były także dzieci powyżej siódmego roku życia oraz osoby dorosłe, które przyjmowały ten sakrament. Dzieci w wieku szkolnym pochodziły najczęściej z rodzin zaniedbanych moralnie. Katecheci przygotowując dzieci do I Komunii Świętej, przygotowywali je, za zgodą ich rodziców, także do sakramentu chrztu świętego<sup>68</sup>. Natomiast osoby dorosłe proszące o przyjęcie do wspólnoty Kościoła katolickiego pochodziły najczęściej z różnych wspólnot wyznaniowych, w których się urodziły i wychowały. O sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego prosili: ewangelicy<sup>69</sup>, protestanci<sup>70</sup>, luteranie<sup>71</sup>, prawosławni<sup>72</sup> i mariawici<sup>73</sup>.

<sup>61</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 40/1949, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>62</sup> Por. kan. 761, w: *Codex Iuris Canonici*, Roma 1917.

<sup>63</sup> Np. Elżbieta Maria. Por. *Ks. chrzt.*, t. 2, 28/1949, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku.

<sup>64</sup> Np. Grażyna Barbara, Mirosław Wojciech. Por. *Ks. chrzt.*, t. 2, 374/1948, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku.

<sup>65</sup> Np. Renata. Por. *Ks. chrzt.*, t. 2, 377/1948, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku.

<sup>66</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 7/1934, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. chrzt.*, 63/1948; w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu.

<sup>67</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 69/1939, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>68</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 2, 38/1945, w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku; *Ks. chrzt.*, t. 3, 1/1954, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach.

<sup>69</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 2, 55/1948, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; *Księga konwersji (Ks. konw.)*, 3-5/1950, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; *Ks. konw.*, 1/1959, w: Arch. MB Różańca Św. w Gdańsku Przymorzu; *Ks. konw.*, 1/1960, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>70</sup> Por. *Ks. konw.*, 2/1959, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie; *Ks. konw.*, 2/1960, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>71</sup> Por. *Ks. chrzt.*, 32a.37a.37b./1948, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

Czas przygotowania trwał do sześciu miesięcy, podczas którego konwertyta uczęszczał raz w tygodniu na spotkania prowadzone przez kapłana. Konwertyta zapoznawał się z prawdami wiary katolickiej, głównie sakramentologią i mariologią. Następnie przystępował do egzaminu z katechizmu. Po okresie przygotowania konwertyta zostawał przyjęty do wspólnoty Kościoła katolickiego. Obrzęd przyjęcia składał się z następujących części: złożenie wyznania wiary wg rytuału, udzielenie absencji od cenzury w zakresie zewnętrznym, udzielenie chrztu warunkowego i spowiedź święta<sup>74</sup>. Z zachowanych ksiąg konwersji wynika, że konwertytom pochodzącym ze wspólnot chrześcijańskich kapłan udzielał chrztu świętego *sub conditione* w obecności dwóch świadków<sup>75</sup>. W księgach chrztów oraz konwersji dołączona jest zgoda Kurii Biskupiej na przyjęcie każdego konwertyty do wspólnoty Kościoła katolickiego<sup>76</sup>. Nie we wszystkich parafiach była księga konwersji, dlatego Pasterz Kościoła gdańskiego podczas wizytacji kanonicznej przypominał proboszczowi o konieczności założenia księgi konwersji<sup>77</sup>.

Z analiz ksiąg chrzcielnych wynika, że nie zawsze od razu po chrzcie świętym wpisywano fakt udzielenia sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Niekiedy prowadzono zeszyt lub kartki, z których wpisywano dane personalne do księgi chrztów. Także w skutek działań wojennych niektóre księgi zaginęły całkowicie, a niektóre zostały wywiezione poza granice kraju<sup>78</sup>. Pasterze parafii troszczyli się o odtworzenie tych ksiąg. Czynie to na podstawie różnych zapisów zachowanych w biurze parafialnym lub przed-

<sup>72</sup> Por. *Ks. konw.*, 1/1946, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. konw.*, 1/1946, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; *Ks. konw.* 1/1951, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; *Ks. konw.*, 1/1959, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie; *Ks. konw.*, 2/1959, w: Arch. MB Różańca Św. w Gdańsku Przymorzu.

<sup>73</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 2, 139/1951, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; *Ks. konw.*, 1960, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>74</sup> Por. *Ks. konw.*, 1/1959, w: Arch. MB Różańca Św. w Gdańsku Przymorzu; *Ks. konw.*, 2/1959, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>75</sup> Por. *Ks. konw.*, 1/1951, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; *Ks. konw.*, 1/1959, w: Arch. MB Różańca Św. w Gdańsku Przymorzu.

<sup>76</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 2, 139/1951, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; *Ks. konw.* 1/1946, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; *Ks. konw.* 6/1951, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

<sup>77</sup> Por. *Ks. wizyt.*-17/18.09.1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>78</sup> W czasie II wojny światowej część ksiąg została wywieziona do Niemiec i obecnie znajdują się m.in. w Monachium. Por. *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej*, Gdańsk 1996, s. 111.

stawionych przez wiernych aktów chrztów, bądź na podstawie zaprzysiężonych zeznań świadków. Niekiedy nawet dołączano do tych zeznań fotografie<sup>79</sup>.

W XVII wieku na ziemi gdańskiej udzielano sakramentu inicjacji chrześcijańskiej w języku ojczystym, tj. niemieckim lub polskim. Po pierwszej wojnie światowej na ziemi gdańskiej obowiązywał rytuał w języku niemieckim, a od 1946 roku *Ritualis Romani Ecclesii Poloniae accomodati*. Podczas udzielania chrztu świętego używano więc języka łacińskiego<sup>80</sup>. Niekiedy praktykowano odmawianie modlitw przy chrzcie świętym w języku łacińskim, a następnie w języku polskim, by w ten sposób czynnie uczestniczyli wszyscy zgromadzeni na celebracji sakramentu chrztu świętego<sup>81</sup>. W 1961 roku kapłani gdańscy postulowali konieczność wprowadzenia do liturgii chrzcielnej języka polskiego, a także nawiązywali do konieczności reformy wszystkich obrzędów i modlitw sakramentu inicjacji chrześcijańskiej<sup>82</sup>.

### Zakończenie:

Na podstawie dostępnych materiałów drukowanych i rękopiśmieniowych znajdujących się w archiwum Kurii Gdańskiej, a nade wszystko w archiwach parafialnych, została podjęta próba przedstawienia normatywnego nauczania Kościoła gdańskiego dotyczącego celebracji chrztu świętego oraz praktycznej jego realizacji przed Soborem Watykańskim II. Świadomi jesteśmy, że podjęta tematyka nie wyczerpuje zakresu podjętego zagadnienia i oczekuje na kolejne opracowania, to jednak przedstawiony materiał skłania do następujących wniosków:

1. Na podstawie analizy nauczania Kościoła gdańskiego dotyczącego sakramentu chrztu możemy stwierdzić, że opierało się ono na przypominaniu przepisów prawa kościelnego. Podczas nauczania przypomniano kto jest szafarzem sakramentu chrztu świętego oraz jaka jest jego forma i materia. Przypominano również, że podmiotem tego

---

<sup>79</sup> Por. *Ks. chrzt.*, t. 1, 84/1943, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Orunii; *Ks. chrzt.*, 141/1952, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>80</sup> Por. Fr. Lulkowski, *Historia i znaczenie obrzędów chrztu świętego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1961, s. 137.

<sup>81</sup> Por. E. Deskowski, *Mysli duszpasterza o sakramencie chrztu św. i opiece religijnej nad nienarodzonymi*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1961, s. 393-395.

<sup>82</sup> Por. Fr. Lulkowski, *Historia i znaczenie obrzędów chrztu*, dz. cyt., s. 137-138.

sakramentu jest człowiek nieochrzczony (dziecko i dorosły), który poprzez fakt chrztu przyjmuje na siebie określone obowiązki. Poczczano także o obowiązkach rodziców naturalnych i chrzestnych. Obowiązkiem kapłanów było wyjaśnianie wiernym istoty chrztu świętego i obowiązków, jakie z niego wypływają. W latach sześćdziesiątych Pasterze gdańscy zachęcali do wręczania pamiętki chrztu świętego. W nauczaniu Kościoła partykularnego mało miejsca poświęcano konwertytom.

2. W świadomości wiernych chrzest święty był najważniejszym sakramentem, który należy przyjąć jak najszybciej po urodzeniu. W praktyce parafialnej bardzo rzadko odkładano chrzest na czas późniejszy. Sakrament ten udzielano dzieciom, a rzadziej dorosłym i konwertytom. Najczęściej szafarzem tego sakramentu był kapłan, który celebrował go w kościele parafialnym. W wyjątkowych sytuacjach (niebezpieczeństwo śmierci) chrztu udzielano w domu lub w szpitalu. W takiej sytuacji najczęściej szafarzem była osoba świecka. Duszpasterze troszczyli się o religijną formację rodziców i chrzestnych, a także by osoby chrzczone posiadały imię z grona świętych.





KS. MIROŚLAW PARACKI

## BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE W GDAŃSKU OLIWIE W LATACH 1957-1962

Dwa lata temu obchodziliśmy w diecezji gdańskiej jubileusz 40-lecia Gdańskiego Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie<sup>1</sup>, podczas którego ks. dr Alojzy Rotta przedstawił bardzo interesująco historię seminarium w kontekście dziejów instytucji seminaryjnych w życiu Kościoła<sup>2</sup>. Wykład ten stał się m.in. inspiracją do studium nad dziejami *Alma Mater* diecezji gdańskiej, w murach której nie tylko autor artykułu, ale wielu kapłanów Kościoła lokalnego przygotowywało się do przyjęcia sakramentu kapłaństwa, do grona których należał śp. ks. prof. dr hab. Kazimierz Klokowski.

Zapoznając się z materiałami drukowanymi dotyczącymi interesującego nas zagadnienia, trzeba stwierdzić, że znajdujemy artykuły dotyczące erygowania seminarium, ale nie znajdujemy opracowania traktującego o formacji seminaryjnej *Alma Mater* Kościoła gdańskiego. Z tego powodu pragniemy na podstawie materiałów drukowanych i źródłowych znajdujących się w archiwum seminaryjnym i kurialnym archidiecezji gdańskiej oraz w archiwum Księży Misjonarzy w Krakowie, przedstawić powstanie

---

<sup>1</sup> Por. „Informator Gdańskiego Seminarium Duchownego”, 4 (1997), s. 113-126.

<sup>2</sup> Dekretem Soboru Trydenckiego *Cum adolescentium aetas* określono nową instytucję mającą przygotować kandydatów do kapłaństwa jako *Dei ministrorum perpetuum seminarium*. Dekret ten zobowiązał biskupów do zakładania seminarium, w których to kandydaci do kapłaństwa otrzymują formację intelektualną i duchową. W granicach polskiej organizacji kościelnej pierwsze seminarium zostało otworzone w 1565 roku we Wrocławiu i w Braniewie, a w 1569 roku we Włocławku. Por. A. Rotta, *40 lat Gdańskiego Seminarium Duchownego*, tamże, s. 119-120 oraz J. Pałucki, *Najstarsze ślady instytucjonalnego przygotowania do kapłaństwa*, „Roczniki Teologiczne”, XLIII (1996) z. 4, s. 237-247.

i formację w Biskupim Seminarium Duchownym w Gdańsku Oliwie w latach 1957-1962. Ramy czasowe podyktowane są erekcją seminarium w 1957 roku i święceniami pierwszych alumnów w 1962 roku w Bazylice Mariackiej w Gdańsku.

Jednocześnie słowa wdzięczności kierujemy do Rektora Gdańskiego Seminarium Duchownego oraz Dyrektora Archiwum archidiecezji gdańskiej i Dyrektora Archiwum Krakowskiego Księży Misjonarzy, za udostępnienie akt drukowanych i źródłowych.

## 1. Powstanie seminarium

W wyniku Traktatu Wersalskiego z 28 czerwca 1919 roku zostało ustanowione Wolne Miasto Gdańsk, w którego granicach znalazły się terytoria należące pod względem kościelnym do diecezji chełmińskiej i warmińskiej. Fakt ten spowodował nieporozumienia między katolikami niemieckimi i polskimi. Pierwsi dążyli do włączenia terenu Wolnego Miasta Gdańska do diecezji warmińskiej, której Pasterzem był biskup niemiecki, zaś drudzy pragnęli związania administracyjnego z polską diecezją chełmińską<sup>3</sup>. Rozstrzygnięcia tych sporów dokonała Stolica Apostolska dekretem *Sanctissimus Dominus* z 24 kwietnia 1922 roku, na mocy którego wszyscy katolicy na obszarze Wolnego Miasta Gdańska zostali wyłączeni spod jurysdykcji biskupa chełmińskiego i warmińskiego, a podporządkowani nowo ustanowionemu administratorowi apostolskiemu, którym został Biskup Edward O'Rourke<sup>4</sup>. Natomiast trzy lata później, tj. 25 grudnia 1925 roku, Stolica Apostolska bullą *Universa Christi fidelium cura* erygowała samodzielną diecezję gdańską z prawem egzempcji<sup>5</sup>. Diecezja w chwili powstania liczyła 119 470 katolików, co stanowiło 32 % mieszkańców Wolnego Miasta Gdańsk<sup>6</sup>, a do 1939 roku liczba kato-

<sup>3</sup> Por. Z. Pawłowicz, *Listy pasterskie biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke*, „Studia Gdańskie”, 6 (1986), s. 85 - 86.

<sup>4</sup> Por. „Acta Apostolicae Sedis”, 14 (1925), s. 312 oraz *Amliches Kirchenblatt für die Apostolische Administratur der Freien Stadt Danzig*, 1922, s. 1.

<sup>5</sup> Por. *Konstytucja Apostolska Universa Christi fidelium cura*, „Acta Apostolicae Sedis”, 18 (1925), s. 38. Prawo egzempcji diecezja gdańska zachowała do 28 czerwca 1972 roku, kiedy decyzją Stolicy Apostolskiej została podporządkowana metropolii gnieźnieńskiej. Por. A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919-1939*, „Studia Gdańskie”, 1 (1973), s. 25.

<sup>6</sup> Oprócz katolików narodowości niemieckiej i polskiej, którzy stanowili 32 % ogółu mieszkańców, na terenie Wolnego Miasta Gdańsk zamieszkiwali: protestanci 64, 7 %, żydzi 1,4 % oraz inne wyznania 1,3 %. Por. H. Stępnik,

lików wzrosła do 150 000, co stanowiło 35 % ogółu ludności. W roku utworzenia diecezji gdańskiej liczba kapłanów pracujących w duszpasterstwie wynosiła 55, a więc na jednego kapłana przypadało około 2 100 wiernych. Do 1939 roku liczba kapłanów przebywających na terenie diecezji gdańskiej wynosiła 103, z czego 89 pracowało w duszpasterstwie, a więc na jednego kapłana przypadało około 1 680 wiernych<sup>7</sup>.

Po drugiej wojnie światowej i po repatriacji ludności niemieckiej do Niemiec zaczęła napływać do Gdańska ludność polska. W 1947 roku stan ludności diecezji gdańskiej wynosił około 300 000 osób, z czego 270 000 stanowili katolicy. Rozpoczął się wielki trud odbudowy świątyń i mieszkań, a nade wszystko proces integracji polskich grup ludnościowych pochodzących z różnych środowisk. Kiedy zaczęto odbudowę świątyń i erygowanie nowych parafii w diecezji gdańskiej, pojawił się problem zdobycia potrzebnej ilości kapłanów, którzy duszpasterską troską obejmą od dawna mieszkających w granicach diecezji oraz tych, którzy po 1945 r. licznie zamieszkali na jej terytorium. Po zakończeniu wojny kapłanów gdańskich pozostało tylko 18. Dołączyło do nich kilku kapłanów diecezjalnych i zakonnych z dawniejszych polskich terenów wschodnich, jak: z diecezji lwowskiej, łuckiej, pińskiej i wileńskiej.

Ta tragiczna sytuacja duchowieństwa gdańskiego nie zmieniała się. Zwrócił na to uwagę ks. bp E. Nowicki, który w liście pasterskim 20 października 1957 r. napisał: *Wystarczy powiedzieć, że wobec około 350 tysięcy wiernych, jakich liczy Diecezja Gdańska, kapłanów diecezjalnych powinno być 175 co najmniej. Tymczasem jest ich obecnie w całości tylko 48, a w pełnej służbie tylko 34*<sup>8</sup>. Podczas konferencji z przedstawicielami duchowieństwa gdańskiego w dniu 29 sierpnia 1957 roku Pasterz Kościoła lokalnego stwierdził: *jak zapewnimy naszym wiernych potrzebną ilość kapłanów, jeśli nie stworzymy seminarium duchownego. Obecnie diecezja liczy ok. 350 000 wiernych, a ma 48 księży diecezjalnych. Z tej liczby 9 jest chorych (w tym 4 ciężko), jeden emeryt, jeden bez parafii, a trzech zgłosiło się na wyjazd, razem 14. Czyli kapłanów diecezjalnych, na których służbę*

---

*Niektóre problemy społeczne Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920-1933*, „Studia Gdańskie”, 9 (1993), s. 223-256; P. Toczek, *Działalność polskich organizacji katolickich w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, „Studia Gdańskie”, 4 (1980), s. 143-202.

<sup>7</sup> Por. R. Stachnik, *Die Katholische Kirche in Danzig*, Munster 1959, s. 36-37, 72-79.

<sup>8</sup> Por. E. Nowicki, *List pasterski o otwarciu Seminarium Duchownego w Gdańsku (20.10.1957)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 456.

wierni mogą liczyć w pełni, jest 34 (9 000 wiernych na jednego kapłana) - powinno zaś być 175, licząc 2 000 dusz na kapłana. W tym stanie rzeczy wierni zawdzięczają „jaką taką” obsługę afiarnej służbie 33 kapłanów, należących do różnych innych diecezji i 50 kapłanów zakonnych, z których tylko kilku pracuje w duszpasterstwie parafialnym. Lecz cóż stałoby się, gdyby ci kapłani zechcieli diecezję naszą opuścić, tak jak to już czynią kapłani narodowości niemieckiej? Mówiłem, że wierni w obecnym stanie korzystają z duszpasterskiej obsługi „jako tako”, gdyż liczba kapłanów łącznie z gośćmi jest daleko niewystarczająca. Broń Boże, gdyby ktoś zachorował lub zmarł<sup>9</sup>.

Biskup Ordynariusz wiedział, że tej krytycznej sytuacji nie można uzdrowić bez własnego diecezjalnego seminarium<sup>10</sup>, którego w historii diecezja gdańska nie posiadała. W latach 1925-1945, a więc za czasów biskupa Edwarda O'Rourke i jego następcy biskupa Karola Marii Spletta, nie ma śladów prób utworzenia diecezjalnego seminarium w Gdańsku. Kandydaci do kapłaństwa w diecezji gdańskiej, zgodnie z prawem kanonicznym, w przypadku braku własnego seminarium studiowali na innych seminariach: w Braniewie, Innsbrucku, Monachium, Pelplinie, Salzburgu, Tybindze i we Wrocławiu<sup>11</sup>. Natomiast w latach 1945-1956 klerycy gdańscy przygotowywali się do kapłaństwa w siedmiu różnych seminariach duchownych: w Gnieźnie, Gorzowie, Olsztynie, Paradyżu, Pelplinie, Płocku i we Włocławku<sup>12</sup>. *Rozproszenie kleryków gdańskich w tylu seminariach* - jak stwierdził biskup Edmund - *więzało się z wieloma trudnościami. Klerycy zdobywając formację intelektualną i duchową w innych seminariach nie poznają potrzeb duszpasterskich własnej diecezji, np. duszpasterstwo wczasowiczów, nie otrzymują znajomości prawa partykularnego oraz nie są związani z duchowieństwem i wiernymi Kościoła lokalnego. Kandydaci do kapłaństwa, będąc poza diecezją, nie są bliżej znani biskupowi ordynariuszowi, któremu trudno podejmować decyzję o ich*

<sup>9</sup> Por. *Sprawozdanie z konferencji odbytej dnia 29.VIII.1957 r. w Kurii Biskupiej w sprawie utworzenia Seminarium Duchownego w Oliwie*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 433 oraz S. Bogdanowicz, *Edmund Nowicki biskup gdański*, Gdańsk 1998, s. 239-243.

<sup>10</sup> Por. A. Baciński, *Zarys dziejów ziemi i diecezji gdańskiej*, w: *Schematyzm Diecezji Gdańskiej*, Gdańsk 1969, s. 62-63.

<sup>11</sup> Por. A. Rotta, dz. cyt., s. 121.

<sup>12</sup> Por. W. Lauer, *Biskup Edmund Nowicki jako biskup gdański*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1971, s. 122.

*święceniach, a także rozproszenie to sprawia osłabienie powołań rodzimych*<sup>13</sup>.

Mając to wszystko na uwadze, bp E. Nowicki po konsultacji z duchowieństwem gdańskim<sup>14</sup> erygował 27 października 1957 r. Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku Oliwie<sup>15</sup>. Pasterz Kościoła gdańskiego przystąpił do tego dzieła z pewnym doświadczeniem, gdyż wcześniej, jako Administrator Apostolski w Gorzowie Wielkopolskim, ustanowił tam 1947 roku Wyższe Seminarium Duchowne oraz założył na tym terenie trzy Niższe Seminaria Duchowne: w Gorzowie, Słupsku i Wschowie<sup>16</sup>.

Siedzibą seminarium duchownego miała być pierwotnie dawna nieruchomości kościelna przy ul. 20 października 618 w Sopocie, ale władze państwowe nie wyraziły na to zgody<sup>17</sup>, dlatego ks. bp E. Nowicki postanowił przenieść kurie biskupią, mieszczącą się w dawnym pocysterskim klasztorze przy ul. Cystersów 16, do klasztoru Sióstr Elżbietanek przy ul. Opackiej 5, a dotychczasowe pomieszczenia kurialne adaptować na sale wykładowe i mieszkania dla profesorów i kleryków. W dniu 26 października 1958 r. biskup gdański zawarł dziesięcioletnią umowę ze Zgromadzeniem Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo powierzając

<sup>13</sup> Por. *Sprawozdanie z konferencji odbytej dnia 29.VIII.1957 r. w kurii biskupiej*, dz. cyt., 434.

<sup>14</sup> Por. W. Lauer, *Biskup Edmund Nowicki*, dz. cyt., 122.

<sup>15</sup> Por. E. Nowicki, *Dekret o erekcji Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie (27.10.1957)*, w: Archiwum Kurii Biskupiej (AKB) - 5756/57 oraz „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 454.

<sup>16</sup> Por. A. Baciński, *Administrator Apostolski w Gorzowie*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1971, s. 101.

<sup>17</sup> Por. kuria biskupia pismem z dnia 16 stycznia 1957 roku poprosiła władze państwowe o zwrot przynajmniej jednego z budynków kościelnych sugerując, iż budynek w Sopocie będzie najodpowiedniejszy na seminarium. Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej pismem z 8 lutego 1957 roku odpowiedziało, że nie może zwrócić wskazanej nieruchomości, gdyż znajduje się w niej szpital, ale *bierze pod uwagę prośbę Kurii i będzie się starało rozwiązać ją na innej drodze*. Bezskuteczne pozostały kolejne starania kurii biskupiej o zwrot budynku kościelnego zabranego przez państwo przy ul. Pomorskiej 68, należący uprzednio do Sióstr Dobrego Pasterza albo inny budynek w zamian za odebrany katolikom gdańskim szpital przy ul. Łąkowej. Władze państwowe, odpowiadając, wyraziły zgodę na budowane seminarium w Gdańsku pod warunkiem, że będzie ono budowane na gruncie będącym własnością kurii. Por. *Sprawozdanie z konferencji w sprawie utworzenia Seminarium Duchownego w Oliwie*, dz. cyt., 435; A. Rotta, dz. cyt., s. 123.

im kierownictwo i zarządzanie seminarium duchownym<sup>18</sup>. Pierwszym rektorem został ks. dr Antoni Baciński, ojcem duchownym ks. Wilhelm Ciemała, prokuratorem ks. Edmund Matysiak i prefektem ks. dr Franciszek Śleziona<sup>19</sup>.

W uroczystość Chrystusa Króla, 27.10.1957 r., dokonana została erekcja i inauguracja Seminarium Duchownego, w której immatrykulowano 25 alumnów. Uroczystość rozpoczęto Mszą Świętą, po której nastąpiła okolicznościowa akademія. O tych dziejowych wydarzeniach został poinformowany ks. Prymas Stefan kardynał Wyszyński, który w odpowiedzi napisał: *Otwarcie Seminarium Duchownego w Diecezji Gdańskiej witam z żywą radością, życząc Księdzu Biskupowi, by nowa uczelnia duchowna rodziła Kościołowi i Polsce apostołów Prawdy, Życia, Świętości i Łaski, Sprawiedliwości, Miłości i Pokoju Chrystusowego w Królestwie Serca Bożego i Maryi Dziewicy i Wspomożycielki*<sup>20</sup>. Uroczystego poświęcenia Biskupiego Seminarium Duchownego dokonał ksiądz Prymas w dniu 4 stycznia 1958 roku<sup>21</sup>, po którym odbyła się okolicznościowa akademія, a wieczorem w Katedrze Oliwskiej także dziękczynne nabożeństwo. W 1960 r. podczas pobytu ks. biskupa ordynariusza w Rzymie Seminarium Gdańskie otrzymało od Ojca Świętego Jana XXIII pamiątkowe dary z papieskim błogosławieństwem<sup>22</sup>.

W celu zapewnienia wystarczającej liczby kandydatów do kapłaństwa bp E. Nowicki w dniu 10 grudnia 1957 r. erygował przy kaplicy Biskupiego Seminarium Duchownego Diecezjalne Dzieło Powołań pw. św. Wojciecha Biskupa i Męczennika<sup>23</sup>. Na dyrektora Diecezjalnego Dzieła

<sup>18</sup> Por. *Umowa z J.E. ks. dr. Edmundem Nowickim, Biskupem w Gdańsku i Zgromadzeniem Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo reprezentowanym przez ks. Józefa Barona, Wizytatora Polskiej Prowincji z siedzibą w Krakowie, ul. Stradomska 4, w sprawie kierownictwa i zarządu Wyższego Seminarium w Gdańsku Oliwie*, w: Archiwum Biskupiego Seminarium Duchownego (ABSD).

<sup>19</sup> Por. A. Baciński, *Zarys dziejów*, dz. cyt., 64.

<sup>20</sup> Por. A. Baciński, *Kronika - Otwarcie Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 501.

<sup>21</sup> Por. A. Baciński, *Uroczystość poświęcenia Biskupiego Seminarium Duchownego w Oliwie*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1958, s. 147-159; S. Wyszyński, *Przemówienie na akademii z okazji poświęcenia Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie (4.01.1958)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1959, s. 97-107.

<sup>22</sup> Por. A. Baciński, *Zarys dziejów*, dz. cyt., 65.

<sup>23</sup> Por. E. Nowicki, *Diecezjalne dzieło powołań kapłańskich*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1958, s. 203-204.

Powolań wyznaczył każdorazowego rektora seminarium duchownego<sup>24</sup>. Powołane Dzieło miało następujące zadania: budzenie wśród wiernych diecezji czci do kapłaństwa, wyjaśnianie jego istoty, wzniosłości, zachęcanie wiernych do modlitw, umartwień i dobrych uczynków na rzecz kapłanów i kandydatów do stanu kapłańskiego, a także zbieranie materialnych środków na kształcenie niezamożnych kandydatów do stanu kapłańskiego w Biskupim Seminarium Duchownym<sup>25</sup>. Zgodnie z przepisami Statutu Dzieła Powolań, przy każdym kościele parafialnym i rektorskim powinno powstać koło parafialne powołań kapłańskich, których faktycznie w latach 1957-1958 powstało czternaście<sup>26</sup>. Zasadniczym celem Dzieła Powołań jest po myśli *Motu Proprio* Piusa XII z 4 listopada 1941 r. budzenie i popieranie powołań do stanu kapłańskiego. Jednym z głównych środków winno być organizowanie niedziel powołań w poszczególnych kościołach parafialnych i rektorskich na terenie diecezji. Profesorzy i klerycy Biskupiego Seminarium Duchownego aktywnie służyli pomocą w ich przeprowadzeniu<sup>27</sup>. Drugorzędnym celem każdego parafialnego koła powołań było zbieranie materialnych środków w celu pokrycia kosztów wychowania i wykształcenia jednego alumna<sup>28</sup>. Obowiązek troski o materialne utrzymanie Biskupiego Seminarium Duchownego nie spoczywał tylko na członkach parafialnych kół powołań, ale na całej parafii, w której jedna z niedzielnych tac przeznaczona była na ten cel, oraz na kapłanach<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Por. *Statut Diecezjalnego dzieła Powołań Kapłańskich pw. św. Wojciecha, Biskupa i Męczennika*, w: AKB.

<sup>25</sup> Por. Tamże.

<sup>26</sup> Por. T. Herrmann, *Założyciel Gdańskiego Seminarium Duchownego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1971, s. 144.

<sup>27</sup> Por. E. Nowicki, *Zarządzenie o niedzieli powołań kapłańskich (10.01.1957)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1958, s. 86; tenże, *Odezwa w sprawie niedzieli powołań kapłańskich (19.03.1960)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1960, s. 319-320; tenże, *Instrukcja w sprawie przygotowania i urządzania niedzieli powołań kapłańskich (28.10.1961)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1961, s. 485-486.

<sup>28</sup> Por. *Okólnik z 18 grudnia 1957*, w: AKB.

<sup>29</sup> Podczas konferencji, która odbyła się 29.08.1957 r. w kurii biskupiej poświęconej utworzeniu Seminarium Duchownego w Gdańsku ustalono, że na utrzymanie uczelni każda parafia będzie płaciła *pro anima* 4 zł począwszy od 1958 r., a 2 zł za rok 1957. W kościołach rektorskich będzie raz w miesiącu zbierana taca na ten cel. Natomiast duchowieństwo Kościoła gdańskiego proszone jest o osobiste ofiary. Por. *Sprawozdanie z Konferencji w sprawie utworzenia Seminarium*, dz. cyt., s. 428-437.

## 2. Formacja seminaryjna

Przed formalnym rozpoczęciem pracy w seminarium duchownym w całej diecezji zanoszono modlitwy o liczne powołania kapłańskie, zwłaszcza w pierwsze soboty miesiąca i przez cały miesiąc czerwiec<sup>30</sup>. Dla maturzystów bp E. Nowicki polecił urządzić wykłady o wyborze stanu z zaznaczeniem wielkości i świętości powołania kapłańskiego<sup>31</sup>. W każdy pierwszy czwartek lub w pierwszą sobotę miesiąca polecił biskup ordynariusz urządzać tzw. Dni Kapłańskie w celu wyproszenia świętych kapłanów<sup>32</sup>. Realizowanie tych poleceń owocowało nowymi powołaniami do stanu kapłańskiego. Na pierwszy rok zostało przyjętych 1957 r. - 25, 1958 r. - 17, 1959 r. - 12, 1960 r. - 11, 1961 r. - 6, 1962 r. 12 maturzystów<sup>33</sup>. Tak więc liczba alumnów w 1957 r. wynosiła 25, a w 1962 r. 83. Powołany do istnienia gmach Biskupiego Seminarium Duchownego wypełniał się alumnami, do formacji których zostali powołani przez biskupa ordynariusza Księża Misjonarza św. Wincentego a Paulo. Formacja odbywała się na płaszczyźnie intelektualnej i duchowej.

Poziom intelektualny alumnów seminarium wzbogacają nauki filozoficzne i teologiczne. Pierwsze mają doprowadzać ich do zdobycia gruntowego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w celu należytego przygotowania się do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi<sup>34</sup>. Drugie, podawane w świetle wiary pod kierownictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła mają sprawić, iż alumni będą czerpali naukę z Boskiego Objawienia, głębiej w nią wnikali i czynili pokarmem dla własnego życia duchowego, aby w posłudze kapłańskiej dobrze głosić, wyjaśniać i bronić depozytu wiary świętej<sup>35</sup>. Świadomi tych zadań i celów

---

<sup>30</sup> Por. E. Nowicki, *Rozporządzenie w sprawie publicznych modłów o liczne i święte powołania kapłańskie (24.04.1957)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 202.

<sup>31</sup> Por. E. Nowicki, *Rozporządzenie w sprawie Triduum dla absolwentów szkół i nabożeństw na zakończenie roku szkolnego (25.04.1957)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 207-208.

<sup>32</sup> Por. E. Nowicki, *Rozporządzenie w sprawie dni kapłańskich dla uproszenia świętości kapłanów (1.07.1957)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1957, s. 354-355.

<sup>33</sup> Liczba kleryków podana jest na podstawie wykazu osób przystępujących do egzaminów podczas sesji zimowej. Por. *Księga Not 1957-1967*, w: ABSD.

<sup>34</sup> Por. *Dekret o formacji kapłanów „Optatam totius” Soboru Watykańskiego II (DFK) 15*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 295-296.

<sup>35</sup> Por. DFK 16, dz. cyt., s. 296-297.



byli profesory Biskupiego Seminarium Duchownego, którzy prowadzili następujące przedmioty<sup>36</sup>:

Filozofia	1957-58	ks. dr Franciszek Śleziona
Logika	1958-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Wstęp do filozofii	1959-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Historia filozofii	1958-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Historia Kościoła	1957-62	ks. dr Antoni Baciński
Historia Kościoła w Polsce	1959-62	ks. dr Antoni Baciński
Historia sztuki	1962-	dr Leopold Taraszkiewicz
Polska współczesna	1962-	dr Eugeniusz Myczka
Patrologia	1959-60	ks. dr Aleksander Usowicz
	1960-62	ks. dr Rafał Markiton
Psychologia ogólna	1957-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Psychologia empiryczna	1959-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Psychologia racjonalna	1958-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Pedagogika	1960-62	ks. dr Rafał Markiton
Katechetyka	1962-	ks. bp dr Lech Kaczmarek
Religiologia	1962-	ks. bp dr Lech Kaczmarek
Biologia	1957-60	ks. dr Franciszek Śleziona
Teoria poznania	1957-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Metafizyka	1958-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Metodologia	1959-62	ks. dr Franciszek Śleziona
	1961-62	ks. dr Antoni Baciński
Etyka	1958-61	ks. dr Franciszek Śleziona
Etyka społeczna	1961-62	ks. mgr Ludwik Sieńko
	1962-	ks. mgr Stanisław Kaczmarczyk
Kosmologia	1958-62	ks. dr Franciszek Śleziona
Teodycea	1958-62	ks. dr Franciszek Śleziona
De ordine	1958-60	ks. dr Antoni Baciński
	1960-62	ks. mgr Tadeusz Gocłowski
Apologetyka	1959-61	ks. dr Aleksander Usowicz
	1961-62	ks. dr Tadeusz Wyszyński
Ascetyka	1957-58	ks. Wilhelm Ciemała,
	1958-59	ks. Jan Sinka
	1959-62	ks. Jan Jonaczyk
Mistyka	1962-	ks. Jan Jonaczyk
Principia	1959-60	ks. dr Aleksander Usowicz
	1960-62	ks. dr Rafał Markiton

<sup>36</sup> Por. *Księga Not 1957-1967*, w: ABSD.

Misjologia	1959-62	ks. dr Antoni Baciński
Teologia fundamentalna	1960-61	ks. dr Tadeusz Wyszyński
Teologia moralna	1960-61	ks. dr Aleksander Usowicz
		ks. dr Rafał Markiton
	1961-62	ks. dr Rafał Markiton
Teologia dogmatyczna	1960-61	ks. dr Franciszek Śleziona
		ks. dr Tadeusz Wyszyński
	1961-62	ks. dr Tadeusz Wyszyński
Teologia pastoralna	1961-62	ks. mgr Ludwik Sieńko
	1962-	ks. mgr Stanisław Kaczmarczyk
Socjologia	1961-62	ks. mgr Ludwik Sieńko
Prawo kanoniczne	1960-62	ks. mgr Tadeusz Gocłowski
Homiletyka	1960-61	ks. mgr Tadeusz Gocłowski
	1961-62	ks. mgr Ludwik Sieńko
	1962-	ks. mgr Stanisław Kaczmarczyk
Dykcja	1960-62	Kazimierz Łastawiecki
Introdukcja	1958-62	ks. dr Teofil Herrmann
Pismo Święte	1958-62	ks. dr Teofil Herrmann
Śpiew	1957-58	ks. Tarsycjusz Sinka
Chorał	1958-61	ks. Tarsycjusz Sinka
	1961-62	ks. mgr Wincenty Węgrzyn
Liturgika <sup>37</sup>	1957-58	ks. mgr Edmund Matysiak
	1958-59	ks. Tarsycjusz Sinka
	1959-61	ks. Jan Sobótka
	1961-62	ks. mgr Ignacy Litewka
Rubrycystyka	1960-62	ks. mgr Tadeusz Gocłowski
	1962-	ks. Jan Jonaczyk
Język łaciński	1957-58	ks. Wilhelm Ciemala
	1958-59	ks. Tarsycjusz Sinka, ks. dr Teofil Herrmann
	1959-60	ks. Tarsycjusz Sinka,

<sup>37</sup> Ks. Edmund Matysiak wykłady z liturgiki opierał na podręczniku ks. J. Wierusza Kowalskiego *Liturgika* i w roku akademickim 1958/59 program nauczania przedstawił następująco: Kurs I. Liturgika ogólna. 1. Pojęcie liturgii. 2. Prawodawstwo liturgiczne. 3. Zarys historii liturgii. 4. Symbolika liturgiczna. Kurs II Liturgika ogólna. 1. Heortologia. Liturgika szczegółowa. Liturgia sakramentalna., aż do Mszy Św. włącznie. Por. *Rektor I*, w: ABSD. Ks. Tarsycjusz Sinka w 1980 r. napisał rozprawę doktorską *Kult Św. Józefa w świetle polskich pieśni nabożnych ku Jego czci* (PAT, Kraków). Zob. T. Sinka - akta personalne, w: Archiwum Krakowskie Księży Misjonarzy.

		ks. dr Teofil Herrmann
	1960-61	ks. Tarsycjusz Sinka, ks. mgr Tadeusz Gocłowski ks. dr Teofil Herrmann
	1961-62	ks. mgr Wincenty Węgrzyn ks. mgr Tadeusz Gocłowski, ks. dr Teofil Herrmann
Język grecki	1958-62	ks. dr Teofil Herrmann
Język hebrajski	1958-62	ks. dr Teofil Herrmann
Język francuski	1957-62	ks. dr Antoni Baciński
Język niemiecki	1957-58	ks. Wilhelm Ciemala
	1958-61	ks. Tarsycjusz Sinka
	1961-62	ks. dr Rafał Markiton
Język włoski	1960-	ks. bp dr Lech Kaczmarek

Wykłady prowadzone były w języku polskim, a wyjątkowo w języku łacińskim. Każdy rok studiów podzielony był na dwa semestry, po zakończeniu których alumni przystępowali do sesji egzaminacyjnej trwającej około dwóch tygodni. Po zakończeniu sesji zimowej i letniej odbywała się rada pedagogiczna<sup>38</sup>, po której w auli seminaryjnej odczytywano wyniki<sup>39</sup>.

Na formację intelektualną mają wpływ nie tylko wykłady prowadzone przez profesorów Biskupiego Seminarium Duchownego czy zaproszonych gości a nade wszystko osobista praca każdego alumna. Alumni mieli do dyspozycji bibliotekę seminaryjną. Biblioteka posiadała czasopisma, książki teologiczne i podręczniki umożliwiające pogłębianie studium filozoficzno-teologicznego. Księgozbiór stanowiły pocysterskie woluminy,

<sup>38</sup> W ciągu roku akademickiego odbywały się zasadniczo trzy konferencje pedagogiczne, np. w pierwszym roku istnienia seminarium miały miejsce w następujących terminach: 14 grudnia 1957, na której został odczytany statut uczelni i podana charakterystyka alumnów, 1 marca 1958 r. odbyło się podsumowanie sesji zimowej z podaniem nazwisk najlepszych i najsłabszych alumnów pod względem naukowym, 21 czerwca 1958 r. podsumowanie sesji letniej. Por. *Protokoły Konferencji Pedagogicznej I*, w: ABSD.

<sup>39</sup> Por. *Kronika Biskupiego Seminarium Duchownego*, t.1-2, w: ABSD.

dary przywiezione przez bp. E. Nowickiego<sup>40</sup>, a także pozycje naukowo-dydaktyczne ofiarowane przez kapłanów i osoby świeckie<sup>41</sup>.

Program sześcioletniej formacji intelektualnej w Biskupim Seminarium Duchownym Gdańsku Oliwie został zatwierdzony przez Ministerstwo Oświaty 28 stycznia 1958 r.<sup>42</sup>, a tym samym uczelnia została uznana przez władze państwowe na równi z innymi seminariami duchownymi istniejącymi w Polsce<sup>43</sup>.

Ks. biskup ordynariusz często podkreślał, że sprawą najbardziej istotną w życiu seminaryjnym jest nie tylko zdobywanie wiedzy, ale przede wszystkim dążenie do świętości. Zdaniem bp. E. Nowickiego *wiedza jest konieczna, bo celem jej jest poznanie prawdy. Dlatego też nie należy szczędzić wysiłków, by zdobywać wiedzę świętą. Każdy przedmiot należy studiować z tym nastawieniem, jak przekazać go ludowi; ale sama wiedza nie wystarczy, musi iść w parze ze świętością, z odtwarzaniem w sobie Chrystusa. Ludzie będą chcieli oglądać w kapłanie Chrystusa*<sup>44</sup>. Pamiętając o słowach Arcypasterza moderatorzy seminarium duchownego wraz z formacją intelektualną troszczyli się o formację duchową kandydatów do kapłaństwa, której zadaniem jest uczenie się życia na wzór Ewangelii<sup>45</sup>. Pomocą do realizacji tego zadania były codzienne ćwiczenia pobożne jak: modlitwy poranne i wieczorne rozmyślanie, Officium Divinum, Eucharystia, adoracje Najświętszego Sakramentu, czytanie duchowne i inne nabożeństwa.

Najważniejszym elementem w życiu seminaryjnym, bez którego nie można sobie wyobrazić pracy pedagogicznej, było i jest sprawowanie Eucharystii. Można powiedzieć, że jest to *conditio sine qua non* dla życia

<sup>40</sup> Do najcenniejszych darów przywiezionych z zagranicy należy komplet 42 tomów *Acta Sanctae Sedis* oraz wszystkie tomy *Acta Apostolicae Sedis*. Por. T. Herrmann, dz. cyt., s. 145.

<sup>41</sup> Rektor seminarium przysyłał podziękowania za przekazanie do biblioteki seminaryjnej woluminów, np. p. Matulewiczowi z Sopotu za 14 tomów dzieł J. Słowackiego, por. *Korespondencja Rektora*, 263/62, w: ABSD; Ks. H. Nokielskiemu za komplet brewiarzy, por. tamże, 33/61. Biskup ordynariusz zachęcał kapłanów, by w swoim testamencie uwzględniali potrzeby biblioteki seminaryjnej, por. T. Herrmann, dz. cyt., s. 143.

<sup>42</sup> Por. A. Merker, *Pismo Ministra Oświaty z 28.01.1958 r. w sprawie uznania kwalifikacji absolwentów Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku do nauczania religii w szkołach podstawowych i średnich (28.01.1958)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1958, s. 127.

<sup>43</sup> Por. T. Herrmann, dz. cyt., s. 144.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 145.

<sup>45</sup> Por. DFK 8, dz. cyt., s. 291 - 292.

wspólnoty seminaryjnej i dla duchowej formacji alumnów<sup>46</sup>. Była ona zwyczajnie celebrowana przez ojca duchownego, a dla podkreślenia uroczystości przez rektora czy biskupa. Alumni w każdej celebracji aktywnie uczestniczyli poprzez poszczególne funkcje liturgiczne, jak: komentatora, lektora, kantora czy ministranta.

Oprócz codziennych ćwiczeń duchowych szczególną okazją do pogłębienia formacji wewnętrznej stanowił w każdym miesiącu prowadzony przez ojca duchownego dzień skupienia<sup>47</sup> oraz rekolekcje, które odbywały się na początku roku akademickiego, w okresie Adwentu i Wielkiego Postu<sup>48</sup> oraz przed święceniami niższymi i kapłańskimi<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Por. W. Bomba, *Rola liturgii w formacji seminaryjnej*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1974, s. 240.

<sup>47</sup> Dla przykładu podajemy plan miesięcznego dnia skupienia, który odbył się w dniach 30.11 - 2.12.1961 roku. Czwartek (30.11.) godz. 20<sup>00</sup> - *Veni Creator*, Nowenna do Niepokalanego Poczęcia NMP, konferencja I Piątek (1.12) - do południa plan dnia wykładowego, 14<sup>00</sup> - droga krzyżowa, 15<sup>30</sup> - rachunek sumienia, 17<sup>45</sup> - konferencja 2, 20<sup>00</sup> - nabożeństwo; Nowenna do Niepokalanego Poczęcia NMP, przygotowanie na śmierć. Sobota (2.12) - po Mszy Świętej dziękczynne *Te Deum*. Obowiązuje ściśle milczenie. Czas wolny między ćwiczeniami duchowymi wykorzystać na planowanie miesięczne, prywatne nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, czytanie duchowne, rozmyślanie itp. Hasło miesięczne: „Przez umartwienie do wolności”. Akt strzelisty miesięczny: „O Jezu, uznaję słusność Twych słów: *Kto się nie wyrzeczy wszystkiego co ma, nie może być Twoim uczniem* (Łk 14, 33)”. Zasada ascetyczna: „O tyle postąpisz w doskonałości, o ile sobie gwałt zadasz”. *Naśladowanie* 1, 25. Por. *Rektor I*, w: ABSD.

<sup>48</sup> Program rekolekcji wielkopostnych 26-30.03.1961. Niedziela Palmowa (26.03.) godz. 20<sup>00</sup> - *Veni Creator*, konferencja wstępna, nabożeństwo, modlitwy wieczorne. Poniedziałek, wtorek, środa (27, 28, 29. 03.) godz. 6<sup>00</sup> - pobudka, 6<sup>30</sup> - modlitwy poranne, Msza Św., 7<sup>45</sup> - śniadanie, 8<sup>15</sup> - śpiew gregoriański, 9<sup>15</sup> - czytanie Pisma Św. i *Naśladowania* (prywatnie), 9<sup>30</sup> - konferencja 1, 11<sup>00</sup> - czytanie duchowne, 12<sup>00</sup> - konferencja 2, 12<sup>30</sup> - rachunek sumienia, Angelus, obiad, rekreacja w milczeniu, 14<sup>00</sup> - droga krzyżowa, 15<sup>00</sup> - śpiew gregoriański, 16<sup>00</sup> - podwieczorek, 16<sup>30</sup> - grupowe ćwiczenie ceremonii wielkotygodniowych, 17<sup>00</sup> - wspólne ceremonie liturgiczne, 17<sup>50</sup> - konferencja 3, 18<sup>30</sup> - rachunek sumienia, Angelus, kolacja, rekreacja w milczeniu, 20<sup>00</sup> - nabożeństwo z odmówieniem cząstki różańca św., litanie do św. Józefa, modlitwy wieczorne, przygotowanie medytacji, spoczynek. Wielki Czwartek (30.03.), godz. 6<sup>00</sup> - pobudka, 6<sup>30</sup> - modlitwy poranne, rozmyślanie, ostatnie wskazówki. *Te Deum laudeamus!* Uwaga: spowiedź rekolekcyjna we wtorek o godz. 16<sup>30</sup>. W Wielką Środę wprowadzenie do kaplicy seminaryjnej relikwii Św. Piusa X, Papieża Eucharystycznego, przywiedzio-

Podczas roku akademickiego klerycy udawali się do parafii i domów rodzinnych na ferie świąteczne (Wszystkich Świętych, Boże Narodzenie, Wielkanoc) oraz na trzymiesięczne letnie wakacje. Przed każdorazowym wyjazdem były specjalne pouczenia ojca duchownego, a także Arcypasterza. *Wakacje są m.in. po to - mówił bp E. Nowicki - by w zetknięciu się ze światem, z ludźmi, klerycy wypróbowali swe siły i powołanie. Jeśli stwierdzisz, że modlitwa jest dla ciebie ciężarem, że niełatwo przychodzi ci coś dla kogoś uczynić, musisz się zastanowić, czy wybrałeś właściwą drogę... Jeżeli będziesz czuł się osamotniony, bierz różaniec do ręki<sup>50</sup>. Pasterz diecezji kładł nacisk, by alumni podczas wakacji prowadzili działalność charytatywną. Podawał w tej materii wiele cennych uwag. *Najbardziej ubogimi są ci, którzy utracili wiarę świętą - mówił Arcypasterz - daje się zauważyć wielką tęsknotę za Bogiem w niektórych pismach ateistycznych. Idźcie na wakacje. Wszędzie otacza was cierpienie; dużo nieszczęść na świecie: pomóżcie, leczcie, ratujcie<sup>51</sup>.**

Po zakończonych wakacjach klerycy oraz nowo przyjęci kandydaci do kapłaństwa rozpoczynali kolejny rok formacji intelektualnej i duchowej. Podczas każdego roku akademickiego w kaplicy seminaryjnej i w Katedrze Oliwskiej biskup ordynariusz lub sufragan udzielał alumnom

ne z Rzymu przez biskupa E. Nowickiego w roku 1960.- czytanie: Poniedziałek Mt 24, Naśladowania 1,22, Wtorek Mt 25, Naśladowania 1, Środa Łk 22, Naśladowania 2. Por. tamże.

<sup>49</sup> Program rekolekcji przed tonsurą, egzorcystatem, akolitatem, które odbyły się od 14 do 16 grudnia 1960 r. Wtorek (13.12) godz. 20<sup>00</sup> - *Veni Creator*, nabożeństwo z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, modlitwy wieczorne. Konferencja. Środa, czwartek, piątek (14-16.12.) godz. 8<sup>15</sup> - czytanie Pisma Św. i Naśladowania (prywatnie), 9<sup>30</sup> Konferencja i 15 min. rozważania. 10<sup>30</sup> - tłumaczenia tekstów liturgicznych. 12<sup>00</sup> - Koronka, 14<sup>00</sup> - droga krzyżowa, 15<sup>15</sup> - konferencja i 15 min. rozważania, 16<sup>30</sup> - rozmyślanie, 18<sup>00</sup> - czytanie duchowne, 20<sup>00</sup> - nabożeństwo wieczorne z adoracją Najświętszego Sakramentu. Spowiedź św. dla wszystkich w czwartek o godz. 16<sup>30</sup>, rozmyślanie w tym dniu zostaje przesunięte na godz. 18<sup>00</sup>. Czas wolny poświęca się na modlitwę, czytanie duchowne i lekturę związaną ze święczeniami. Czytanie: 1 dzień: Mk 1, 1-11; 6, 17-29, Naśladowanie 1, 11, 2 dzień: J 1, 13-22, Naśladowanie 3, 31, 3 dzień: Łk 2, 40-51; 4, 14-32, Naśladowanie 1, 5. Por. tamże.

<sup>50</sup> Cytat za: T. Herrmann, dz. cyt., s. 145.

<sup>51</sup> Por. tamże.

święceń niższych i wyższych. Natomiast obrzęd tonsury i obłóczyn dokonywany był pod przewodnictwem biskupa lub rektora<sup>52</sup>.

	1957	1958	1959	1960	1961	1962
<b>Oblóczyny</b>	-	24	16	14	8	6
<b>Tonsura</b>	-	-	21	14	1	9
<b>Ostiariusz</b>	-	-	-	20	-	12
<b>Lektor</b>	-	-	-	20	-	12
<b>Egzorcysta</b>	-	-	-	19	-	-
<b>Akolita</b>	-	-	-	19	-	-
<b>Subdiakoniat</b>	-	-	-	-	-	17
<b>Diakoniat</b>	-	-	-	-	-	17
<b>Prezbiterat</b>	-	-	-	-	-	15

Do 1961 roku święcenia kapłańskie przyjmowali klerycy gdańscy, którzy studiowali w innych seminariach. Natomiast 29 czerwca 1962 r. w Bazylice Mariackiej w Gdańsku ks. biskup E. Nowicki udzielił święceń kapłańskich pierwszemu alumnom Gdańskiego Seminarium Duchownego. Z tej okazji biskup ordynariusz skierował list pasterski do diecezjan, dziękując za modlitwy, ofiary i poniesione trudy dla tej świętej sprawy. Jednocześnie zaprosił wszystkich do największej świątyni w diecezji gdańskiej, jaką jest Bazylika Mariacka, by dziękować Bogu za 15 neoprezbiterów<sup>53</sup>. Z tej okazji napłynęły pisma i telegramy gratulacyjne m.in. z Sekretariatu Stanu na polecenie Papieża Jana XXIII<sup>54</sup>, od Kardynała i Arcybiskupa Mediolanu<sup>55</sup> oraz od ks. Prymasa Kardynała Stefana Wyszyńskiego<sup>56</sup>.

W oparciu o udostępnione materiały drukowane i źródłowe znajdujące się w archiwum seminaryjnym i kurialnym archidiecezji gdańskiej oraz w archiwum Księży Misjonarzy w Krakowie zostało przedstawione po-

<sup>52</sup> Por. *Kronika Biskupiego Seminarium Duchownego i Księga święceń*, w: ABSD.

<sup>53</sup> Por. A. Baciński, *Zarys dziejów*, dz. cyt., s. 65.

<sup>54</sup> *Życzenie i błogosławieństwo Ojca Św. w związku z kapłańskimi święczeniami pierwszych alumnów Gdańskiego Seminarium Duchownego (6.06.1962)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1962, s. 174.

<sup>55</sup> G. Montini, *Życzenia i błogosławieństwo w związku z kapłańskimi święczeniami pierwszych alumnów Gdańskiego Seminarium Duchownego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1962, s. 177.

<sup>56</sup> S. Wyszyński, *Życzenia i błogosławieństwo z okazji święceń kapłańskich pierwszych alumnów Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 1962, s. 175-176.

wstanie i formacja w Biskupim Seminarium Duchownym w Gdańsku Oliwie w latach 1957-1962. Świadomi jesteśmy, że podjęta tematyka może być pogłębiona i uzupełniona przez kolejne publikacje dotyczące podjętego zagadnienia. Można jednak na kanwie przedstawionego materiału wysunąć następujące wnioski:

1. Erygowanie seminarium w diecezji gdańskiej przez ks. bp. E. Nowickiego w 1957 roku było znakiem głębokiej troski o Kościół partykularny.
2. Duchowieństwo gdańskie wraz z laikatem troszczyło się o nowe i święte powołania kapłańskie w wymiarze modlitewnym i materialnym, np. niedziele powołań, pierwsze czwartki lub soboty miesiąca, dary pieniężne, pozycje naukowo-dydaktyczne na rzecz biblioteki seminaryjnej.
3. Prowadzone seminarium przez Księża Misjonarzy św. Wincentego a Paulo dobrze przygotowywało kleryków poprzez formację intelektualno-ascetyczną do pracy duszpasterskiej.
4. Profesorowie seminarium posiadali tytuły naukowe, co świadczy o należywym dla wyższej uczelni poziomie.
5. Przyjęcie sakramentu kapłaństwa w 1962 roku przez pierwszych alumnów Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie było okazją do wyśpiewania dziękczynnego *Te Deum* w całej diecezji gdańskiej oraz poza jej granicami.



KS. ROBERT KACZOROWSKI

## JANA PAWŁA II MÓWIENIE O KULTURZE. NA MARGINESIE JEGO *LISTU DO ARTYSTÓW*

Z całą pewnością można powiedzieć, że obecny pontyfikat Papieża Jana Pawła II posiada wymiar głęboko antropologiczny. *To człowiek jest drogą Kościoła* – mówi Ojciec św. i jednocześnie pomaga temu człowiekowi – często zagubionemu we współczesnym świecie; człowiekowi, w życiu którego zatarły się granice w wyborach między dobrem a złem. Zainteresowanie kulturą jest, według Papieża, także sposobnością do mówienia z człowiekiem o nim samym. Stąd też jego mówienie o kulturze posiada tak mocny pierwiastek humanistyczny. Karol Wojtyła obcował z kulturą od lat najmłodszych. Znane jest powszechnie jego uczestnictwo w Teatrze Rapsodycznym w Krakowie, odtwarzanie ról z repertuaru literatury światowej, jego twórczość poetycka i dramatyczna, w której inspiracje żywą wiarą w Boga bez kłopotu są zauważalne i rozpoznawalne.

Niniejszy artykuł nie rości sobie pretensji do tego, aby tę bogatą problematykę, nawet w niewielkim skrócie, ukazać. Autor pragnie jedynie podjąć próbę przybliżenia, w kontekście wydanego niedawno *Listu do artystów*, rozumienia kultury przez Jana Pawła II. Stąd też na niniejszy szkic składać się będą trzy części. W pierwszej – ograniczymy się jedynie do przedstawienia nauczania Soboru Watykańskiego II, które w sposób metodologiczny traktuje o kulturze. Na pewno ten pierwszy w dwutysiącletniej historii Kościoła tak pełny dokument o kulturze stał u podstaw papieskiego jej rozumienia. W drugiej części, w ośmiu punktach, ukážemy główne akcenty, które jak *leitmotyw* pojawiają się w papieskim głoszeniu kultury. W części trzeciej zostaną ukazane i omówione najważniejsze – zdaniem autora – myśli z *Listu do artystów*.

## 1. Źródło papieskiego rozumienia kultury

Niewątpliwym źródłem papieskiego mówienia o kulturze jest *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, w której cały rozdział drugi poświęcony jest omówieniu rozwoju i znaczenia kultury<sup>1</sup>. Jest to pierwsze tak zasadnicze opracowanie tematu dokonane przez Magisterium Kościoła.

Ojcowie Soborowi zwrócili uwagę, iż poprzez kulturę, czyli przez kultywowanie dóbr i wartości naturalnych, człowiek dochodzi do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa. Kultura natomiast oznacza, według Vaticanum II, wszystko to, przez co człowiek doskonali i rozwija różnorodne uzdolnienia swego ducha i ciała, a jednocześnie poprzez poznanie i pracę pragnie zapanować nad światem. Kultura czyni coraz bardziej ludzkim życie społeczne w rodzinie i w całej społeczności państwowej, co dokonuje się poprzez postęp obyczajów i instytucji. Kultura wreszcie, w nauczaniu Soboru, w ciągu historii w swoich dziełach wyraża, przekazuje oraz zachowuje doświadczenia duchowe, a równocześnie dążenia do tego, aby służyły one postępowi całej ludzkości teraz i w przyszłości<sup>2</sup>.

Twórcą a zarazem sprawcą kultury jawi się człowiek, i tylko człowiek, stworzony na wzór i podobieństwo Boga<sup>3</sup>, od którego wszystko pochodzi i który jest Twórcą wszelkiego ładu. Ta wielkość człowieka, podkreślana także przez Pismo Święte, nabiera jednak nowego wymiaru w świetle prawdy o Odkupieniu człowieka dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Człowiek ten, poprzez Tajemnicę Odkupienia, zostaje jakby na nowo potwierdzony i wypowiedziany. I jeśli chce on zrozumieć siebie, swój niepokój, towarzyszącą mu często niepewność, słabość i grzeszność, to w swoim działaniu winien przybliżyć się do Chrystusa<sup>4</sup>, który jest zasadą nadającą nowy porządek rzeczom, poprzez którą człowiek może ostatecznie osądzać, co jest słuszne, co jest warte poznania, osiągnięcia i przeżycia. Jednocześnie wiara w Chrystusa uzdalnia człowieka do przebudowy wizji świata i siebie, skali ocen i celów<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967. Rozdział II *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, obejmuje numery 53-62.

<sup>2</sup> Por. KDK 53.

<sup>3</sup> Por. Rdz 1, 27-28.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Audiencji Generalnej 8 lutego 1984*, 1, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homi-*

Tak więc pomiędzy wiarą zawartą w orędziu zbawienia a ludzką kulturą istnieją powiązania i zależności. Bóg bowiem przemawiał zawsze do swojego ludu „stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom”. Podobnie Kościół, żyjący od dwudziestu wieków w różnych epokach i kulturach, posłany do ludzi wszystkich ras i narodów, głosi orędzie o zbawieniu Jezusa Chrystusa, nie wiążąc się z jedną kulturą, lecz nawiązując łączność z różnymi formami kultury, przez co wzbogaca siebie samego, jak i poszczególne kultury.

Kultura w powiązaniu z Ewangelią Jezusa Chrystusa nieustannie odnawia życie, uświadamia zło i błędy oraz wpływa na jakość ludzkich obyczajów. W ten sposób Kościół wypełnia swoje zadanie, jednocześnie pobudzając oraz nakłaniając do kultury życia osobistego i społecznego.

Ustami ojców Soboru Kościół przypomniał, że kultura bezpośrednio wpływa z natury rozumnej i społecznej i jako taka potrzebuje do swojego rozwoju nieustannej wolności oraz możliwości samodzielnego działania według własnych zasad. Pragnie więc autonomii przy równoczesnym zachowaniu praw osoby ludzkiej i wspólnoty. Dla każdego człowieka rodzi to obowiązek zachowania pełni osobowości ludzkiej, w której obecne są wartości inteligencji, woli, sumienia i braterstwa mające swoją podstawę w Bogu Stwórcy. To wychowanie do pełnej kultury nastąpi wtedy, gdy człowiek będzie miał świadomość tego, jaki jest sens kultury dla niego samego<sup>6</sup>.

---

lie, red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1988. Wszystkie cytaty z przemówień papieskich, jeśli nie zaznaczono inaczej, będą pochodzić z tego zbioru.

<sup>6</sup> Por. KDK 58-61 oraz słowa Piusa XI skierowane do Roland-Gosselin: *Nie trzeba nigdy tracić z oczu, że zadaniem Kościoła jest ewangelizować, nie cywilizować. Jeżeli cywilizuje, to poprzez ewangelizację. Warto w tym miejscu dodać, iż na zakończenie Soboru Watykańskiego II, zostało skierowane specjalne orędzie do artystów (Paul VI, *Closing Messages of the Council, December 8, 1965*), w którym czytamy: *To all of you, the Church of the Council declares to you through our voice: if you are friends of genuine art, you are our friends (...). The Church needs you and turns to you. She tells you through our voice: Do not allow an alliance as fruitful as this to be broken. Do not refuse to put your talents at the service of divine truth. Do not close your mind to the breath of the Holy Spirit. This world in which we live needs beauty in order not to sink into despair. It is beauty, like truth, which brings joy to the heart of man and is that precious fruit which resists the wear and tear of time, which unites generations and makes them share things in admiration. And all of this is through your hands. May these hands be pure and disinterested. Remember that you are the guardians of beauty in the**

## 2. Rozumienie kultury według Jana Pawła II

Nauka Soboru Watykańskiego II ujęta w lapidarnej, skondensowanej formie, domagała się omówienia i komentarza oraz przełożenia na język coraz szybciej zmieniającego się świata. Od pierwszych chwil swojego pontyfikatu, Ojciec św. Jan Paweł II podjął to wyzwanie, aby ukazywać i przypominać o wzajemnych relacjach między wiarą a kulturą, które uważa za szczególnie znaczące dla przyszłości Kościoła: *Te troski są dla mnie nieustannym bodźcem i stałym punktem odniesienia w papieskim posługiwaniu*<sup>7</sup>.

Podmiotem kultury<sup>8</sup> dla Papieża jest sam człowiek, który właśnie poprzez kulturę coraz bardziej rozumie siebie samego i sens swego życia.

*world. May that suffice to free you from tastes which are passing and have no genuine value, to free you from the search after strange or unbecoming expressions. Be always and everywhere worthy of your ideals and you will be worthy of the Church which, by our voice, addresses to you today her message of friendship, salvation, grace, and benediction, w: The Documents of Vatican II, ed. W. Abbott, London - Dublin 1966.*

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i pracowników Watykanu, 28 czerwca 1982, 9, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1982 nr 6, s. 29.*

<sup>8</sup> Na temat wielu różnych definicji kultury funkcjonujących zarówno w języku potocznym, jak i w literaturze naukowej zob. A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A critical Revue of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952. Dla nas w tym szkicu najbardziej bliską wydaje się być definicja kultury zawarta w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Concise Theological Dictionary*, London 1965, s. 113: *This term [culture] designates the shaping of man himself and of his world through the exercise of his own mind and freedom. Man can never exist without culture, for he necessarily exists as an embodied being (objectifying himself in his bodiliness and its surroundings) and as a personal being who has freely fulfilled himself: therefore, culture is his fundamental task (Gen 1,28), in accomplishing which he also realizes his relationship with God. Consequently, Christian life can never be hostile to culture or seek to be simply acultural. What is really 'natural' to man is his genuine culture – corresponding to his essential being and that of the world, ever open to the mystery and the purposes of God. But this culture, remaining creaturely as it does, is thereby determined by all man's existential categories: finitude, jeopardy, sinfulness, ambiguity, openness to the incalculable, need of redemption, state of redemption. It is not the kingdom of God, not grace itself (being activity from below), but the objectivating material medium in which (explicitly or implicitly) man accomplishes the act of faith of accepting God's gracious self-communication from above. Religion,*

Poza tym kultura pełni rolę humanizującą, to znaczy rozwija człowieka we wszystkich jego właściwościach jako *istoty duchowo-materialnej, doczesnej a wychylonej ku wieczności, żyjącej w czasie a powołanej poza wszelki czas, rozumnej i dlatego wolnej – której wolność swymi korzeniami tkwi w rozumie*<sup>9</sup>. Ewangelia uczy bowiem takiej wizji człowieka, która ukazuje go w pełnej prawdzie i w integralnej koncepcji.

Poza tym, przedmiotem nauczania Papieża jest ewangelizacja kultury, która przyjmuje i akceptuje integralną prawdę o człowieku, ukazuje jego godność i wielkość powołania, akceptuje chrześcijańską antropologię. Te zabiegi są czynione po to, aby życie człowieka uczynić bardziej godnym, aby także sam człowiek odkrył tę rzeczywistość, która może nadać jego życiu nową jakość<sup>10</sup>.

## 2.1. Kultura rzeczywistością właściwą dla człowieka

W wygłoszonym przemówieniu w UNESCO<sup>11</sup>, w którym Jan Paweł II zawarł swego rodzaju *credo* dotyczące zagadnień kultury, przywołał słowa św. Tomasza z Akwinu: *Genus humanum arte et ratione vivit*<sup>12</sup> – człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Tak więc życie człowieka staje się kulturą, gdyż to właśnie ona odróżnia ludzi od całej reszty istnień widzialnego świata; człowiek wręcz nie może obejść się bez kultury. Kultura jawi się bowiem jako właściwy sposób „istnienia”

---

*insofar as it is the work of man, is also part of his culture, which conditions and differentiates it; insofar as it is the work of God for man, it essentially surpasses all human cultural achievements.* Interesujące wydają się być także słowa K. Rahnera (*Grace in Freedom*, London 1969, s. 70): *We cannot here answer the question of what culture is. We can only just mention the cultural inheritance received by the individual such as scholarship, art in all its forms, morality and religion, which transcends morality and which despite its superior nature is also a cultural phenomenon, determining and being determined by the culture of a nation and an epoch. Culture may be defined as an element of tradition which helps to determine a man's surroundings and which man himself not only receives and accepts, but also develops through his free creative work as something that is specifically human.*

<sup>9</sup> M. Radwan, *Wstęp*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 11-12.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż 2 czerwca 1980*, s. 51-68.

<sup>12</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Analitik Arystotelesa I*, w: tamże.

i „bytowania” człowieka<sup>13</sup>. Gdyż człowiek zawsze bytuje na sposób jakiejś kultury, która jest dla niego najbardziej właściwa i która stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc w ten sposób o międzyludzkim, a jednocześnie społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w „jedności kultury”, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek „wielość kultur”, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania. Człowiek jako jedyny podmiot kultury jest też jej jedynym przedmiotem i celem, gdyż kultura jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy „być” a „posiadać”. Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek „jest”, natomiast związek jej z tym, co człowiek „ma” (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny. Wszystko, co człowiek „ma” (posiada), o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej „być” jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania.

Według Jana Pawła II doświadczenie minionych epok, a także przeżywanie terażniejszości sprawia, że o kulturze należy mówić w *konstytutywnym* związku z *samym człowiekiem*, a dopiero później, jako działanie wtórne, z całym światem jego wytworów. W ten sposób *człowiek, i tylko człowiek jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza*<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. także inną wypowiedź Jana Pawła II: *Kultura jest właściwością człowieka, wywodzi się od człowieka i istnieje dla człowieka (...). Kultura charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród wszystkich innych istot nie mniej wyraźnie, niż inteligencja, wolność czy język. Bowiem tamte istoty nie posiadają kultury; co najwyżej - są biernymi odbiorcami działań kulturalnych człowieka. Aby mogły wzrastać i przetrwać, zostały wyposażone przez naturę w pewne instynkty i określone uzdolnienia, umożliwiające przetrwanie i obronę. Człowiek zaś, zamiast tego, posiada rozum i ręce, które są jakby organem organów, z ich pomocą bowiem człowiek może wyposażać się w narzędzia służące osiągnięciu jego celów, w: tenże, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów, Coimbra 15 maja 1982*, s. 137-145.*

<sup>14</sup> Tamże, 6-7.

## 2.2. Człowiek jako podmiot kultury

Kultura, jako fakt podstawowy, kieruje uwagę w stronę tego, który jest jej podmiotem – w stronę człowieka i tylko człowieka. Ten „człowiek”, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest „jeden, cały i niepodzielny”. Jest podmiotem i sprawcą kultury; człowiek jawi się jako fakt pierwszy: pierwotny i podstawowy.

Człowiek jako podmiot kultury występuje zawsze jako całość w *integralnym całokształcie swojej duchowo-materialnej podmiotowości*. I jeśli dokonuje się podziału kultury na duchową i materialną, w zależności od charakteru i treści wytworów, w których się ona przejawia, to jednocześnie trzeba stwierdzić, że z jednej strony owoce kultury materialnej świadczą zawsze o swego rodzaju „uduchowieniu materii”, o poddaniu materialnego tworzywa energiiom ludzkiego ducha, jakimi są inteligencja i wola; z drugiej zaś strony, dzieła kultury duchowej są dowodem, wręcz na odwrót, swoistej „materializacji ducha” oraz tego, co duchowe. Jednak te obie jakości wytworów w dziełach kultury są *równie pierwotne i równie odwieczne*<sup>15</sup>.

A zatem na kulturę patrzeć należy przez pryzmat człowieka integralnego; człowieka jako *compositum* ducha i ciała.

## 2.3. Kultura płaszczyzną afirmacji i wychowania człowieka

Jan Paweł II w swoim mówieniu o kulturze podkreśla związek orędzia Chrystusa i Kościoła, który zdaje się być czymś podstawowym i fundamentalnym, z człowiekiem w najgłębszej istocie jego człowieczeństwa. Związek ten jest kulturotwórczy<sup>16</sup> od samego początku. Ażeby bowiem stworzyć kulturę, człowiek musi jawić się jako byt integralny,

<sup>15</sup> Por. tamże, 8.

<sup>16</sup> Ważne jest, aby mieć świadomość odrębności dwóch terminów: „kultura” i „cywilizacji”. Termin „kultura” występuje już u autorów starożytnych, np. u Cicerona jako *cultura animi* w odniesieniu do życia duchowego (*Disput. Tusculanae*, 2,23) lub jako przeciwstawienie „dzikości” (*Orat.*, 1,33). Termin „cywilizacja” jest terminem o wiele młodszym. W I pol. XVIII w. „cywilizować” oznaczało „przenosić sprawę sądową spod kompetencji prawa karnego pod kodeks cywilny”. Por. J. Morus, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich 1756-1890*, Hamburg 1930; G. M. Pflaum, *Geschichte des Wortes „Zivilisation”*, München 1961; A. Rodziński, *Kultura i cywilizacja*, w: tenże, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 237-246.

a równocześnie jako szczególna, samoistna wartość - jako podmiot związany z osobową transcendencją. *Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów – jedynie dla niego samego! Trzeba tego człowieka także miłować dlatego, że jest człowiekiem i trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na tę szczególną godność, jaką posiada*<sup>17</sup>.

Dokonująca się poprzez kulturę afirmacja człowieka, jako człowieka, jako pierwsze i zasadnicze zadanie ukazuje wychowanie, w procesie którego *chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej »był«, a nie tylko więcej »miał« – aby więc poprzez wszystko, co »ma«, co »posiada«, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy ażeby również umiał bardziej »być« nie tylko »z drugimi«, ale także i »dla drugich«*<sup>18</sup>. Wychowanie posiada więc podstawowe znaczenie dla kształtowania stosunków zarówno międzyludzkich jak i społecznych.

To wychowanie przez kulturę dotyczy pojedynczego człowieka, ale także całego narodu jako wspólnoty ludzi<sup>19</sup>. Naród istnieje bowiem „z kultury”, a jednocześnie „dla kultury”. To właśnie kultura wychowuje do tego, aby we wspólnocie, w jakiej żyją ludzie i której historia jest dłuższa niż człowieka i rodziny, bardziej „być”; we wspólnocie, w której wychowuje rodzina, uczy się języka, aby mały człowiek stawał się odpowiedzialnym uczestnikiem własnej rodziny i własnego narodu<sup>20</sup>.

#### 2.4. Kultura jako przymierze Boga z człowiekiem

Według Ojca św. poprzez kulturę Bóg zawarł przymierze z człowiekiem; co więcej, to sam Bóg stał się twórcą kultury, która ma

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka*, art. cyt., s. 10. Na temat afirmacji godności ludzkiej, dzięki której możliwa jest pełna integracja osobowościowa zob. I. Gobry, *Les niveaux de la vie morale*, Paris 1956, s. 100: *L'amour est l'unité des personnes, mais il est aussi l'unité de la personne* oraz P. Césari, *La valeur*, Paris 1957, s. 83: *L'orientation vers la valeur véritable tend à unifier l'existence, à remplacer le désordre ou l'anarchie des tendances par une unité qui n'est pas attachée au seul respect des normes*.

<sup>18</sup> Por. Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka*, art. cyt., s. 11.

<sup>19</sup> Na temat filozofii kultury mającej wpływ na dzieje poszczególnych narodów zob. R. Kroner, *Culture and Faith*, Chicago 1958, s. 73.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka*, art. cyt., s. 14.



służyć rozwojowi człowieka. I dlatego człowiek musi naśladować Boga w Jego miłości, która jest nieskończona<sup>21</sup>.

Poprzez to przymierze, którego Kościół coraz bardziej jest świadomy, wchodzi on w nowy etap stosunku do kultury; Kościół wypowiada się na temat kultury i jej powiązania z chrześcijaństwem, według którego każdy człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. Stwierdzenie to ma szczególne znaczenie w działalności artysty i publicysty, które jest powołaniem twórczym. To właśnie ludzie sztuki nadają formę i kształt rzeczywistości oraz materii świata. Nie poprzestają oni tylko na prostym odtwarzaniu czy też powierzchownym opisie, a próbują „skupić” - w pierwotnym sensie tego słowa - rzeczywistość człowieka i jego świata. Poprzez słowo, dźwięk czy obraz ludzie kultury pragną ująć coś z prawdy i głębi świata i człowieka.

Kościół więc, świadomy przymierza człowieka z Bogiem, przypomina o wymiarze teologicznym tworzenia kultury, o odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej, do Jezusa Chrystusa, który według Karla Jaspersa jest prawdziwym i autentycznym obrazem człowieka i człowieczeństwa, jest Bożą ikoną<sup>22</sup>.

## 2.5. Kultura obecna w przestrzeni Kościoła

Kościół czuje się dzisiaj zobowiązany wobec kultury, która w szerokim znaczeniu tego słowa, w różnych jej wymiarach, ukazuje problemy współczesnego człowieka. Stąd Kościół potrzebuje sztuki w przekazywaniu swojego orędzia; potrzebuje słowa, które jako słowo ludzkie świadczy i przekazuje słowo Boże. Kościół potrzebuje obrazu, bo pierwszym obrazem, ikoną niewidzialnego Boga jest sam Jezus Chrystus; Kościół jest miejscem dla znaku i symbolu, które ukazują orędzie zbawienia. Kościół potrzebuje też muzyki inspirowanej żywą wiarą i liturgią; ta muzyka przypomina, że wiara jest także radością, miłością, czcią i uniesieniem. Kościół przypomina o swym powiązaniu z architekturą i sztukami plastycznymi, które wyrastają z ducha i stylu obecnych czasów, które dają kształt i wyraz wierze naszych czasów.

---

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Rio de Janeiro 1 lipca 1980*, s. 69-74.

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium 19 listopada 1980*, 2-4.

Wydaje się także, iż w takim samym stopniu, w jakim Kościół potrzebuje kultury, dzisiejsza sztuka i kultura potrzebują przestrzeni Kościoła<sup>23</sup>. Bowiern poprzez powiązania religii, wiary i Kościoła w odniesieniu do człowieka i do głębokiej prawdy o nim, poprzez fakt inspirowania sztuki treściami Kościoła, sztuka, która odcięłaby się od tych wartości, pozbałaby siebie istotnych treści i motywów, które ją dotychczas konstituowały<sup>24</sup>.

## 2.6. Chrześcijańska koncepcja kultury

Chrystus, jako pierwotna zasada rzeczywistości, nadająca porządek wszystkim rzeczom, wymaga jednoznacznego nawrócenia umysłu, które poczynkuje nową wrażliwość i osąd tego, co jest warte poznania, osiągnięcia i przeżycia. Z tego osądu, który pozostaje w związku z wiarą, rodzi się głębokie poznanie pełni życia, o którym Jan Paweł II tak pisał: *Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca - nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar własnej istoty - musi (...) przybliżyć się do Chrystusa*<sup>25</sup>.

Jezus Chrystus, który jako Słowo stał się ciałem i zamieszkał między ludźmi<sup>26</sup>, jest konkretną Rzeczywistością, jest Prawdą, do której człowiek może się osobiście zbliżyć. W konsekwencji myśl człowieka całą swą wartość osiągnie jedynie wtedy, gdy przyjmie ową prawdę jako najwyższą miarę osądu i decydujące kryterium działania, gdy dostosuje się do tej prawdy<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Por. B. Reiser, *De cultura et philosophia culturae*, „Angelicum” 14 (1937), s. 395: *Cultura fit aut sub solo lumine naturali rationis et solis auxiliis naturalibus, aut, quamvis naturalia non imminuantur, sub lumine supernaturali et auxiliis supernaturalibus. Quare duae species culturae sunt, cultura naturalis et cultura supernaturalis*; A. Szymański, *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, Lublin 1937: *Sama kultura wchodzi w obręb ostatecznego celu człowieka. Zasadę tę wypowiedział wspaniale św. Paweł Apostoł: »Wszystko wasze jest, a wy - Chrystusowi, a Chrystus - Boży (1 Kor 3, 22-23)« oraz Obok (...) tworzenia kultury (...) z pomocą zasad moralnych i religijnych (...) Kościół jest nadto źródłem kultury, jako ośrodek życia nadprzyrodzonego.*

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność*, art. cyt., s. 6-7.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

<sup>26</sup> Por. J 1, 14.

<sup>27</sup> W tym duchu o kulturze mówi Ch. Dawson (*Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 238), dla którego *spaja [ona] wszystkie aspekty ludzkiego życia w żywą duchową wspólnotę*. Podobnie myślą J. Laloup i J. Nélis (*Culture et civilisation*, Tournai-Paris 1957, s. 188): *De son côté, le croyant sait que les*

W tym znaczeniu można więc mówić także o chrześcijańskiej koncepcji kultury, ponieważ wiara w Chrystusa ukazuje się nie tylko jako czysta i zwyczajna wartość pośród innych wartości, które znajdują się w orbicie zainteresowań różnych kultur. Dla chrześcijanina jest to ostateczny osąd, któremu poddane są wszystkie te wartości, jednocześnie przy pełnym poszanowaniu dla ich własnych treści<sup>28</sup>.

Tak więc kultura zrodzona z wiary stanowi swego rodzaju wyzwanie; jest to tradycja, którą trzeba zachowywać i jednocześnie przekazywać. Obecność Jezusa Chrystusa sprzyja bowiem rozwojowi ludzkich kompetencji, ubogaca możliwości ludzkiego podmiotu i pobudza dynamikę jego działania<sup>29</sup>. Ponadto w *pojęciu i przekazywaniu chrześcijańskiej wizji*

*sacraments sont les véhicules de grâce et que, meme en dehors de leurs bienfaits sociaux manifestés, ils procurent un état de sérénité et d'équilibre, garant de l'action morale, du courage devant la vie, de l'optimisme dans les relations humaines et du jugement pondéré sur les valeurs d'ici-bas: tous éléments indispensables d'une culture.* Por. także A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 16 (1968) z. 2.

<sup>28</sup> Por. Jan Paweł II, *Istnieje – trzeba to stwierdzić bez lęku – chrześcijańska koncepcja kultury. Audiencja generalna, Rzym 8 lutego 1984*, s. 2. Na temat problematyki życia duchowego jako „wewnętrznego aspektu kultury”, zob. B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków-Warszawa 1947.

<sup>29</sup> Na temat świadectwa stylu życia chrześcijan w Kościele starożytnym „ery prześladowań” zob. Anonima, *List do Diogeneta*, tłum. J. Czuj: *Chrześcijaństwo nie różni się od innych ludzi ani krajem, ani językiem, boć oni własnych miast nie zamieszkują, ani nie wiodą życia innego niż inni (...) lecz zamieszkując miasta greckie i barbarzyńskie, jak komu los zdarzył, stosują się do miejscowych zwyczajów w odzieniu, pożywieniu i innych sprawach życiowych. Mimo to przedstawiają oczom naszym dziwny i powszechnie niepajęty sposób swego życia: Ojczyzny swe zamieszkują, lecz jakby przybysze. Biorą we wszystkim udział, jak obywatele, a wszystko cierpią jak cudzoziemcy. Każda obca kraina jest ich ojczyzną, a każda ojczyzna obcą. Pajmują żony, jak wszyscy, i mają dzieci, lecz dzieci nie wyrzucają. Stół mają wspólny, nie zaś łóże. Są w ciele, lecz nie żyją według ciała. Na ziemi przebywają, lecz są obywatelami nieba. Słuchają danych praw, lecz rodzajem swego życia czynią więcej niż prawa wymagają. Miłują wszystkich, a wszyscy ich prześladują, ignorują i potępiąją. Karzą ich śmiercią, a oni odzywają; są żebrakami, a wielu wzbogacają; wszystkiego bywają pozbawieni, a wszystkiego mają pod dostatkiem; są w poniewierce, a wśród poniewierki dostępują chwaty; sława ich bywa szarpana, a sprawiedliwość ich odbiera należne jej świadectwo; przekleństwa na nich spadają, a oni błogosławią; są traktowani zuchwale, a szanują swoich krzywdzicieli; czyniąc dobrze ponoszą karę jak złoczyńcy – ciesząc się przy tym, jakby się odradzali. Przeciwno nim, jakby*

*rzeczywistości, które umożliwia kultura, uwidacznia się lepiej najwyższy »pożytek« Bożego planu względem świata*<sup>30</sup>.

## 2.7. Kultura jako środek służący realizacji cnót teologicznych

Urzeczywistnianie dzieła artystycznego – poprzez kulturę plastyczną, muzyczną, bądź też słowo – jest doświadczeniem przypominającym przybliżanie się ku tajemnicom chrześcijaństwa; równocześnie jednak przez teologiczną wiarę, nadzieję i miłość, w sztuce odnajduje człowiek nowy wymiar i nowe środki wyrazu, służące do wyrażenia doświadczenia duchowego.

Poprzez wiarę, która jest sposobem patrzenia na życie, historię, a jednocześnie wykracza – transcenduje poza te rzeczywistości, człowiek kultury posługuje się językiem sztuki, aby poprzez piękno form, które można poznać zmysłami, przywołać tajemnicę tego, co niewyrażalne<sup>31</sup>. Sztuka sama w sobie podąża podobnymi drogami co wiara. Wszelka autentyczna sztuka interpretuje rzeczywistość pozostającą poza zasięgiem zmysłów: rodzi się bowiem z milczenia zachwytu, albo też z protestu szczerego serca. Prawdziwa sztuka przybliży tajemnicę rzeczywistości. To natomiast, co jest istotą sztuki, mieści się w głębi człowieka, tam, gdzie dążeniu do nadania sensu swojemu życiu towarzyszy przelotne poczucie piękna i tajemniczej jedności rzeczy.

Artyści mają świadomość, iż wytwory ich rąk są jedynie odbiciem Bożego piękna, są „echem Bożego Słowa”. Bóg pozostaje bowiem poza zasięgiem zmysłów, tak samo jak najgłębsza rzeczywistość rzeczy. Jednakże każda autentyczna sztuka jest, na swój sposób, środkiem zbliżania do głębszej rzeczywistości, którą dopiero wiara ukazuje w pełnym świetle. Świat pozbawiony sztuki z trudem otworzyłby się na wiarę. Byłby narażony na ryzyko, że pozostanie obcy w stosunku do Boga, tak jakby miał do czynienia z „Bogiem nieznanym”.

*przybliżę, Żydzi wiedzą wajnę, a Grecy ich prześladowają nie umiając uzasadnić swej wobec nich wrogości. I aby wszystko jednym objąć słowem: czym w ciele dusza, tym w świecie są chrześcijanie.*

<sup>30</sup> Por. Jan Paweł II, *Istnieje – trzeba to stwierdzić*, art. cyt., nr 2-3.

<sup>31</sup> Z okazji beatyfikacji Fra Angelico, patrona artystów, Ojciec św. powiedział: *w nim wiara stała się kulturą, a kultura stała się przeżywaną wiarą (...). Sztuka staje się w nim modlitwą*”, w: Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. Jubileuszu Roku Odkupienia dla artystów, 18 lutego 1984*, 2.

Natomiast poprzez miłość człowiek prawdziwie spotyka swojego bliźniego. Człowiek sztuki poprzez miłość wyraża ukryte oblicze drugiej osoby, ma zdolność zachwycenia się drugim człowiekiem. Tak więc sztuka może też stać się szczególnym wyrazem życzliwości, jaką człowiek okazuje swemu bliźniemu; może stać się wyrazem miłości, która odnosi się do tego, co w człowieku najgłębsze. *Świat bez sztuki naraża się na to, że będzie światem zamkniętym na miłość*<sup>32</sup>.

Sztuka oparta na wierze i miłości ma swoje wymagania. Istotne jest pytanie o koncepcję człowieka, jaką przedstawia; o wizję miłości, którą się zachwyca; o wizję sumienia i religijnej świadomości<sup>33</sup>. Kiedy bowiem sztuka pragnie interpretować rzeczywistość ściśle religijną lub chce mieć charakter sakralny, słusznie żąda się od niej, aby była prawdziwa, unikała fałszu, desakralizacji, ranienia uczuć religijnych.

Kultura karmi się także chrześcijańską nadzieją w świecie, który wątpi w sens życia, w miłość i obnaża tragiczną sytuację człowieka. Stąd ukazywanie nadziei w sztuce jest czymś większym niż ukazywanie cierpienia i poniżenia. Winni o tym pamiętać także współcześni autentyczni artyści, którzy żyją prawdziwie tym wszystkim, co ludzkie, a nawet tragiczne w człowieku, ale którzy jednocześnie potrafią właśnie nawet w tym, co tragiczne, odkryć nadzieję, która jest dana. *Ten świat potrzebuje piękna, by nie pogrążyć się w rozpacz*<sup>34</sup>.

Sztuka jest więc uprzywilejowanym wyrazem wiary, nadziei i miłości. Sztuka prawdziwa przyczynia się do uświadomienia na nowo wiary; poprzez miłość otwiera serce na tajemnicę drugiego człowieka; wlewa nadzieję tam, gdzie jest jej brak. Artysta - chrześcijanin pełni więc w Kościele i w świecie szczególną rolę: poprzez symboliczny język, jakim się posługuje, przywołuje rzeczywistość istniejącą poza rzeczami<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i miłość. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla artystów, Bruksela 20 maja 1985, 4-6.*

<sup>33</sup> Por. słowa z *Orędzia Soboru Watykańskiego II do artystów: Wy jesteście stróżami piękna na świecie; niech to wystarczy, by was wyzwolić od przelotnych i pozbawionych prawdziwej wartości mód, by was uwolnić od poszukiwania dziwnych i niezdrowych środków wyrazu. Bądźcie zawsze i wszędzie godni swojego ideału.*

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki*, art. cyt., 10.

<sup>35</sup> Tamże, 12. Por. także słowa z *Orędzia Soboru Watykańskiego II do artystów: Kościół od dawna zawarł z wami przymierze (...). Pomagaliście mu (...) uczynić dotykalnym to, co jest niewidzialne (...). Nie pozwólcie zerwać*

## 2.8. Kultura jako doświadczenie religijne

Kultura i sztuka są doświadczeniem powszechności. Sztuka jawi się jako słowo pierwotne: przychodzi jako pierwsze i znajduje się u podstaw każdego innego słowa. Sztuka jest także słowem początku, które zgłębia podstawowy i ostateczny sens życia, wychodząc jednocześnie poza bezpośredniość doświadczenia. Sztuka jest poznaniem wyrażanym za pomocą linii, obrazów, dźwięków – symboli, w których ludzka myśl potrafi rozpoznać przebliski tajemnicy życia wychodzące poza granice, których sama nie jest w stanie przekroczyć: otwarcie się na głębię, na wielkość oraz na niepojętość istnienia. Są to drogi, które otwierają człowieka na tajemnicę i równocześnie wyrażają jego niepokój, którego trudno byłoby wyrazić innymi środkami. Tak więc sztuka ma w sobie coś z religii, gdy prowadzi człowieka do uświadomienia sobie owego niepokoju, który tkwi w głębi jego istoty i którego nie jest w stanie nigdy zaspokoić ani nauka z obiektywnym formalizmem swoich reguł, ani technika z jej zaprogramowaniem, które wyklucza ryzyko pomyłki.

Sztuka, w której możemy zauważyć pierwiastek religijny, pochłania w całości artystę i wyniszcza ludzki egoizm. Artysta poddaje się temu wezwaniu, które przychodzi z zewnątrz i próbuje wyrazić to, co jest niewyrażalne. Jego dzieło jest często konfliktem, udręką i walką, w której człowiek poddaje się wezwaniu wypływającemu z głębi jego istoty. Dlatego też kulturę można traktować jako drogę prowadzącą do Boga.

Do ludzi kultury należy rozwijanie sztuki, która ukazuje się jako mowa najpiękniejsza; do nich należy działanie zgodnie z zasadami piękna i dobra<sup>36</sup>.

## 3. Rola i znaczenie kultury w świetle *Listu do artystów* Jana Pawła II

W kontekście ukazania źródła, z jakiego czerpał Ojciec św., oraz zasygnalizowania przynajmniej niektórych rzeczywistości, które składają się na jego obraz rozumienia kultury, *List do artystów* podpisany w Watykanie 4 kwietnia 1999 roku wydaje się być wielką *summą* papieskiego przepowiadania i głoszenia kultury oraz ukazywania jej związków z wiarą; swoistym podsumowaniem ponad dwudziestoletniego pontyfika-

---

*tego przymierza, owocnego dla wszystkich. Nie zamykajcie waszego ducha na tchnienie Ducha Świętego.*

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Niech mowa sztuki będzie echem boskiego Logosu. Spotkanie ze światem sztuki i kultury, Wenecja 16 czerwca 1985, 3-4.*

tu, w czasie którego sprawy kultury odgrywały niepoślednią rolę i służyły do podkreślania, że kultura, mówiąc najogólniej, sprawia, że człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem oraz jest istotnym narzędziem w dziele ewangelizacji. *Listem* dedykowanym tym, którzy z *pasją i poświęceniem poszukują nowych »epifanii«* piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej, Papież pragnie włączyć się w nurt owocnego dialogu Kościoła z artystami, który w ciągu dwóch tysięcy lat historii nigdy nie został przerwany, a na progu trzeciego tysiąclecia nadal ma przed sobą rozległe perspektywy<sup>37</sup>. Ów dialog jest głęboko zakorzeniony w istocie doświadczenia religijnego oraz artystycznej twórczości.

Ojciec św. rozpoczął swe przesłanie do artystów przywołaniem słów z Księgi Rodzaju traktujących o dziele stworzenia. W opisie tym Bóg jawi się jako Stwórca świata i wszystkiego, co na nim się znajduje, a także jako Stwórca człowieka. Przypomnienie aktu stwórczego Pana Boga stało się dla Papieża okazją do ukazania artysty jako tego, który także jest twórcą, do uświadomienia, że w człowieku - twórcy swoje odzwierciedlenie znajduje wizerunek Stwórcy: *W »twórczości artystycznej«* człowiek bardziej niż w jakikolwiek inny sposób objawia się jako »obraz Boży« i wypełnia to zadanie przede wszystkim kształtując wspaniałą »materię« własnego człowieczeństwa, a z kolei także sprawując twórczą władzę nad otaczającym go światem. Boski Artysta, okazując artyście ludzkiemu laskawą wyrozumiałość, używa mu iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje go do udziału w swej stwórczej mocy. Udział ten nie umniejsza oczywiście nieskończonego dystansu między Stwórcą a stworzeniem, na co zwracał uwagę kardynał Nicola Cusano: »Sztuka twórcza, którą człowiek ma szczęście gościć w duszy nie jest tożsama ze sztuką w znaczeniu istotowym, czyli z Bogiem, ale jest jedynie sposobem jej przekazywania i udziałem w niej«<sup>38</sup>.

Artysta więc, kiedy „powołuje do życia dzieło” w pewien sposób objawia także swoją osobowość, świat swoich wewnętrznych przeżyć i poruszeń. Jest on powołany do pozostawania w służbie piękna, bo, jak pisał Cyprian Norwid, *piękno na to jest, by zachwycalo / Do pracy - praca, by się zmartwychwstało*<sup>39</sup>. Artysta obcuje z pięknem; piękno jest jego powołaniem zadaniem przez Stwórcę, które winien nieustannie pomnażać i rozwijać, aby służyć nim bliżniemu, ludzkości i Bogu.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *List do artystów* (dalej: LA), 1, za: „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 5-6 (1999).

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> *Promethidion: Bogumił*, w. 185-186: *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 2, s. 216; cyt. za: LA, 3.

Każda inspiracja artystyczna przekracza bowiem to, co mogą dostrzegać zmysły, zaś przenikając rzeczywistość, stara się wyjaśnić jej ukrytą tajemnicę. Ma to swoje źródło w głębi ludzkiej duszy – tam, gdzie pragnienie nadania sensu własnemu życiu łączy się z nieuchwytnym doznaniem piękna i tajemniczej jedności rzeczy. Wszyscy artyści zdają sobie z tego sprawę, jak wielka i głęboka przepaść istnieje między dziełem ich własnych rąk, nawet tym najbardziej udanym, a *olśniewającą doskonałością piękną, dostrzeżonego w chwili twórczego uniesienia*: wszystko, co zdołają oni wyrazić malując, rzeźbiąc i tworząc, jest jedynie przeblyskiem owej światłości, która *na kilka chwil zajaśniała oczom ich duszy*<sup>40</sup>. Człowiek wierzący, ową jasność będzie utożsamiał z Bogiem, bo w Nim wszystko ma swój początek; bo On jest pierwotnym źródłem świata. Trafnie mówił o tym święty poeta z Noli tworzący w okresie starożytności chrześcijańskiej: *Jedyną sztuką jest dla nas wiara, a jedyną pieśnią Chrystus*<sup>41</sup>.

Prawdziwy artysta uznaje własną ograniczoność, aby w ten sposób potwierdzać słuszność słów wypowiedzianych przez św. Pawła: *Bóg (...) nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką, (...) nie powinniśmy [zatem] sądzić, że Bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka*<sup>42</sup>.

Tak więc każda autentyczna forma sztuki to swoista droga do rzeczywistości o wiele głębszej niż ta, która dostępna jest ludzkiemu poznaniu. Jest to także droga prowadząca ku perspektywie wiary, w której najpełniejszą interpretację znajduje ludzkie doświadczenie.

Jednakże, na przykład w epoce nowożytnej, można zauważyć nurt humanizmu odznaczającego się nieobecnością Boga, a także wręcz sprzeciwem wobec Niego. Było to powodem rozchodzenia się dróg sztuki i wiary. Kościół ciągle jednak żywi uznanie dla sztuki autentycznej, nawet jeśli nie zawsze wyraża się ona w formach *stricte* religijnych, gdyż wtedy zachowana jest więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary tak, że nawet wtedy, gdy następuje sytuacja głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem, właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy i owoc wyobraźni wykraczającej często poza codzienność, sztuka ze swej natury jest swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę: *nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy*

<sup>40</sup> Por. LA, 6.

<sup>41</sup> *At nobis ars una fides et musica Christus: Carmen* 20, 31; CCL 203, 144; cyt. za: LA, 6-7.

<sup>42</sup> Dz 17, 24, 29.



lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie<sup>43</sup>.

Ojciec św. podkreśla, że Kościół potrzebuje sztuki, aby wiernie głosić orędzie powierzone mu przez Chrystusa; potrzebuje wyrażania się poprzez zrozumiałe dla każdego język barw, kształtów i dźwięków, które wspomagają intuicję człowieka uczestniczącego w Liturgii. Kościół zaprasza więc sztukę do dialogu, nie odbierając *samemu orędziu wymiaru transcendentnego ani aury tajemnicy*<sup>44</sup>. Sztuka potrzebuje także przestrzeni Kościoła, gdy artysta poszukuje sensu rzeczy i stara się wyrażać rzeczywistość niewysłowioną. Źródłem natchnienia może więc dla niego stać się religia - swoista „ojczyzna duszy”, gdyż to właśnie w sferze religii człowiek zadaje sobie najważniejsze pytania - osobiste i egzystencjalne<sup>45</sup>. Jan Paweł II życzy wszystkim artystom, aby doznawali twórczych natchnień, aby piękno, które będzie przekazywane przyszłym pokoleniom, miało zawsze moc „wzbudzania w nich zachwytu”, gdyż zachwyty - w obliczu cudów wszechświata - jest jedyną słuszną postawą. Ten zachwyty może stać się źródłem Norwidowego entuzjazmu „do pracy”; entuzjazmu, którego potrzebują zarówno ludzie żyjący współcześnie, jak „ludzie jutrzejsi” w celu pokonywania ukazujących się trudności, z wiarą, że „piękno zbawi świat”<sup>46</sup>.

W swoim przesłaniu do artystów świata Jan Paweł II zawarł apel, który niech stanie się zakończeniem naszych rozważań: *Kieruję do was wezwanie, byście na nowo odkryli głęboki wymiar duchowy i religijny sztuki, który w każdej epoce znamionował jej najwznioślejsze dzieła. W tej perspektywie apeluję do was, artyści słowa pisanego i mówionego, teatru, muzyki i sztuk plastycznych, twórcy wykorzystujący najnowocześniejsze środki wyrazu. Zwracam się zwłaszcza do was, artyści chrześcijańscy, każdemu z was pragnę przypomnieć, że »przymierze istniejące od zawsze między Ewangelią a sztuką«, niezależnie od swoich aspektów funkcjonalnych, wiąże się z wezwaniem do wnikięcia twórczą intuicją w głąb »tajemnicy Boga Wcielonego«, a zarazem »w tajemnicę człowieka«. Każdy człowiek w pewnym sensie pozostaje nieznanym samemu sobie. Jezus Chrystus objawia nie tylko Boga, ale »objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi«. W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą. Wszyscy wierzący są powołani, by dawać o tym świadectwo; ale to wy, którzy poświęcili-*

<sup>43</sup> Por. LA, 10.

<sup>44</sup> Por. LA, 12.

<sup>45</sup> Por. LA, 13.

<sup>46</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, cz. III, rozdz. V, Mediolan 1998, s. 645; cyt. za: LA, 16.

*ście życie sztuce, macie ukazywać bogactwem swego geniuszu, że świat jest odkupiony przez Chrystusa: odkupiony jest człowiek, odkupione jest ciało ludzkie, odkupione jest całe stworzenie, o którym św. Paweł napisał, że »z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych« (Rz 8, 19). To stworzenie oczekuje objawienia się synów Bożych także poprzez sztukę i w sztuce. Jest to właśnie wasze zadanie. Obcując z dziełami sztuki, ludzkość wszystkich epok - także współczesna - spodziewa się, że dzięki nim pozna lepiej swoją drogę i przeznaczenie»<sup>47</sup>.*

---

<sup>47</sup> LA, 14.

KS. MAREK CZAJKOWSKI

## **MISJE SĄ SPRAWĄ WIARY (RM 11) - W KONTEKŚCIE DUCHOWOŚCI KARMEŁU**

### **Wstęp**

W drugiej połowie 1998 roku wydarzyło się coś, co mogło zainteresować misjologów i misjonarzy, coś tylko pozornie oddalonego od zagadnień, wśród których oni się poruszają. 11 października 1998 roku Jan Paweł II ogłosił świętą, karmelitankę bosą, Teresę Benedyktę od Krzyża (Edytę Stein). Niektóre umysły zdominowała w związku z tym swego rodzaju „sprawa polityczna”, powracająca jak echo w relacji chrześcijan do żydów po II wojnie światowej, po Oświęcimiu. Inni intuicyjnie wyczuli, że moment ten przynosi treści bardzo bogate dla ewangelizacji, w tym, tej pierwszej ewangelizacji - misyjnej. *Edyta Stein, filozof, karmelitanka* - brzmi tytuł jednego z opracowań Editions du Dialogue. Kobieta - filozof; wiedza; mądrość; namysł; refleksja; trafna ocena sytuacji, w jakiej się żyje;... A przy tym - karmelitanka bosa. Po prostu. Zwykły, ubogi „dodatek” do poprzednich walorów i tytułów.

I tu właśnie zaczyna się dla niektórych przygoda nie tylko intelektualna. Uświadamiamy sobie, że patronka misji Kościoła powszechnego, Mała Teresa z Lisieux też była karmelitanką bosą. Pojawia się ważne pytanie: jak się to stało, że nie znana nikomu siostra zakonna, która nigdy nie postawiła stopy na rzeczywistym „terenie” misyjnym, została obwołana patronką całego dzieła misyjnego? Czy to wyłącznie sprawa jakiegoś zewnętrzznego nadania, przypadku? A może odwołanie się do paru wypowiedzi Teresy, których źródłem była osobista tęsknota za pracą na misjach? Przypomnijmy choćby takie jej wyznanie: *Chciałabym przebiegać ziemię, głosić Twe imię, być misjonarzem aż do dokonania się wieków*

(*Dziennik Duszy*). Sprawa jest poważniejsza, zatacza bardzo szeroki krąg i wychodzi w przyszłość.

Przed kanonizacją Edyty Stein, Teresa Martin, karmelitanka została ogłoszona doktorem Kościoła, podobnie jak rodzice karmelu, Jan od Krzyża i Teresa z Avila. Doktor Kościoła to nie tylko ktoś, kto wiernie *powtórzył* w swym życiu naukę katolicką, przynajmniej w jakimś jej wymiarze istotnym dla ewangelizacji, to osoba, która przez swe życie w Duchu i prawdzie (por.: Jan 4, 23) rzuciła ostrzejsze światło na świat wiary chrześcijańskiej, *nauczyła nas czegoś ważnego*, wyprowadziła z uspienia. „Doktor Kościoła” - Teresa od „małej drogi miłości” promieniuje uniwersalnie, wychodzi daleko poza ramy ściśle zakonne o nazwie „Karmel”. Promieniowanie tej prawdy nie jest już sprawą wyłącznie jednego zakonu, umiejscowionego tu czy tam w świecie, lecz sprawą „moją i Twoją”.

Jak to się stało, że Teresa od Dzieciątka Jezus z a t r z y m a n a w miejscu, w celi Karmelu, stała się patronką misji świętych będących z istoty swej dziełem dynamicznym!?

Otóż stało się to dla tych samych powodów, dla których na przykład Karol Wojtyła, piszący doktorat o zagadnieniu wiary u św. Jana od Krzyża, został Papieżem, kształtującym teologię p o s ł a n i a (czytaj: „misji”)<sup>1</sup>. W **Karmelu, w jego głębiach jest coś, co sprawia prawdziwą misyjność, jest tam duch misji**. A Karmel przecież, jak się powiada, to „ciężka artyleria duchowości”: cela i zatrzymanie! Jak się ono ma do pełnych dynamizmu misji? Gdzie rozwiązuje się ten paradoks?

Rozwiązuje się tam, gdzie osoba, która zamierza wyjść z Dobrą Nowiną do innych, przyjmuje najpierw w sobie samej Tego, który jeden tylko jest P O S Ł A N Y, jeden tylko prawdziwie JEST i DZIAŁA, czyni „posłanym”, udziela, daruje tę wartość, jaką jest „posłanie”. Pozwolić się ogarnąć Miłości, Bogu samemu, Ojcu (rok 1999!), który wobec nas jest sam jeden *Amor fontalis*, źródłem miłości.

Ileż nieporozumień w dziedzinie ewangelizacji wynika z *pomylenia proporcji* między życiem ukrytym, wewnętrznym a czynnym! Ileż pretensji o to, że w pewnych okresach działalność misyjna zamieniała się w zewnętrzną „pomoc w rozwoju” zamiast czynić człowieka podmiotem integralnej ewangelizacji: „uczniem” (Mt 28, 19).

Nie jest łatwo odkryć wartość życia wewnętrznego, jako *wiodącego* w misyjności. Człowiek wyrывa się do akcji. Widać to po każdorazowym

<sup>1</sup> Por. M. Czajkowski, *Misyjny wymiar pontyfikatu Jana Pawła II*, „Światło Narodów”, 2 (1997), s. 9-30.

pokoleniu młodych misjonarzy, którzy niedługo po podjęciu pracy misyjnej cierpią głównie z powodu korekty własnej wizji misji. W porównaniu z tą nagłą „reformą” wszystkie inne powody owego cierpienia są drugorzędne. Tymczasem, terezańskie »*zatrzymanie się w miejscu*« z powodu *Boga samego*, w rozhukany i zmiennym świecie - dokonanie wglądu w siebie, *zamieszkanie* w jedynym prawdziwym Posłanym przez Ojca, w Chrystusie żywym - okazuje się warunkiem koniecznym wszelkiej misyjności. Wobec niego sprawą wtórną jest kryterium oceniające Teresę od Dzieciątka Jezus, jako „Tę, która nigdy nie była na misjach”. Była bardziej, niż może się wydawać!

Pozostaje wniknąć, choćby w ograniczony miejscem sposób, w to „coś” w Karmelu (choć nie tylko w nim), co darowuje człowiekowi prawdziwą misyjność, posłanie. Dokonajmy tego w paru krótkich rzutach, zawsze w oparciu o „kogoś z tej rodziny”. Postacie rzeczywiście imponujące: Jan od Krzyża, Teresa od Jezusa, Mała Teresa - patronka misji, Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein).

## 1. Osobiste świadectwo z misjonarskiego życia:

Warto opisać w tym miejscu wydarzenie, jakie miało miejsce na misjach, aby dać choćby jeden przykład, w którym sięgnięcie po duchowość i formację karmelu przyniosło wymierne owoce ewangelizacyjne. Rzecz miała miejsce w roku 1988 i dotyczy mojej pracy misyjnej w południowo-wschodnim Kamerunie: Każdego dnia zdarza się coś, co było tam dla mnie nowością. Nie przypuszczałem, że tak szybko będę miał okazję do pisania o Matce Bożej z Lourdes, choć skojarzenie może być dla wielu wprost niesamowite. Jakiś czas temu przyszedł na misję Ernest, katechista z Bouam w sektorze Maka. Jest on przeważnie wesołym i pogodnym człowiekiem, ale tym razem był wyjątkowo poważny. Miał jakieś dziwne oczy i częściej spoglądał w dół niż na mnie, gdy prosił, abym mu towarzyszył do wioski dla zbadania sprawy pewnej dziewczyny, która „wyczynia niesłychane rzeczy i żąda mojej obecności”. Zapakowaliśmy się do wozu i biorąc po drodze nieodłącznego Pierre’a Mgbeli ruszyliśmy do Bouam. To około 10 km na wschód. Na miejscu musieliśmy trochę kluczyć, bo trudno było podjechać do schowanej za innymi ziemianki, misiałem pokonywać doły i skarpy, objechać szkołę, by wreszcie stanąć przed tajemniczym celem podróży. Drewniane drzwi domu były nierówno zawieszane, jedna strona z piskiem stała się zamykała więc Pierre podłożył kamień. Na razie było pusto, „żywej duszy dokoła”. Po kilku minutach w obejściu pokazała się jakaś starsza mama i wprowadziła nas do izby. Usiadłem przy stole, przymierzając się do mebla podskakiwaniem na nierównym klepi-

sku. Pod ścianami stały brązowe, pomalowane lakierem, tradycyjne krzesła. Siedzieliśmy w ciszy. Ludzie we wsi już nas zauważyli, wielu przybywało z własnymi zydłami na głowach. Wszyscy byli bardzo skupieni i dodawali tajemniczości do tej niespodziewanej wizyty. Ci, którzy nie mieli krzesel, siadali w kucki pod ścianą. Nikt nic nie mówił, nawet nie usłyszałem zdawkowego: „Bonjour mon père”. Tworzyli wokół mnie wyraźny krąg, nie przybliżając się bardziej niż trzeba było. Po jakimś czasie tego zagadkowego milczenia kobiety wprowadziły młodą, dość wysoką dziewczynę wyglądającą na 14 do 15 lat. Posadziły ją przy stole obok mnie. Dziewczyna była pierwszą osobą, która na mój widok całkiem normalnie, delikatnym głosem wypowiedziała: „Mbenben goken”, czyli „dobry wieczór”. Zauważyłem, że w tym momencie chata była już pełna ludzi, którzy zasłaniali drzwi i okna tak, że zrobił się półmrok. Siedzieli spokojnie wokół, wszyscy jak na komendę z założonymi rękami. Zniecierpliwiony trochę, zapytałem Ernesta: „Słuchaj no, o co tu chodzi?!”. On jednak rzucił tylko: „Zaraz ojciec zobaczy”. I nagle owa dziewczyna obok zaczęła się przepoczwaczać. Robiła różne wygibasy i wyginała swe ciało w różne strony. Przeciągała się wobec zgromadzonych tak, jakby się budziła z jakiegoś snu. Usłyszałem jednocześnie, jak z jej ust wydobywa się już całkiem zmieniony, gardłowy głos ochryplego starca. Przez następne kilka minut słuchałem jakiegoś nieznanego mi monologu w języku ewondo. Oczy dziewczyny biegały na różne strony, jak u człowieka w szoku psychicznym. Miała ona przez cały ten czas nagle skórcze na twarzy. Siedziałem tuż koło niej i ponieważ pierwszy raz w życiu byłem świadkiem takich scen, miałem uczucie lęku i gęsią skórę na całym ciele. Byłem zbity z tropu. Przysięgnęłbym, że to, co pokazywała owa dziewczyna, było wyjątkowe w swej oryginalności, niezwykle autentyczne i nie mogło być przez nią tak po prostu „teatralnie” wyćwiczone. Ludzie, podpierający dotąd ściany, skulili się w sobie jeszcze bardziej ze strachu i na każdej twarzy widać było niecodzienne przejęcie. Chrapliwy głos dobywający się z głębi brzucha brzmiał dalej. W pewnej chwili dziewczyna poczęła się znowu „przepoczwaczać”. Oczy wracały do normy, całe jej czoło było pokryte potem, twarz błyszczała od niego jak świeżo umyty talerz. Spojrzała na mnie tak naturalnie, jak na początku. Ernest zabrał głos, wyjaśniając: „Mon père, oto zmarły już dawno temu dziad tej panny przemawia jej ustami i w imieniu Boga żąda, by ojciec poświęcił wodę i krzyżyk, aby ona mogła za pomocą tych poświęconych rzeczy uzdrawiać chorych”. Ani się nie obejrzałem, jak postawiono na stole przede mną wielki kocioł wody ze źródła i dołączono doń drewniany krzyż bez statuy Jezusa. W izbie zapanowała całkowita cisza. Ludzie spoglądali to na mnie, to na dziewczynę, która wycierała sobie dłonie o sukienkę. Ochłonałem i zacząłem

coś w rodzaju katechezy o tym, jak Pan Jezus uzdrawiał, jak wymagał wiary od spotkanych ludzi... Widziałem jednak, że nie jest to sprawa na jedno spotkanie i oznajmiłem zebranym, iż teraz niczego nie mogę poświęcić, ale zastanowię się nad tą historią i jutro lub pojutrze powrócę do Bouam.

Nie tylko następny dzień, ale kilka dni i nocy zastanawiałem się nad tym wydarzeniem. Widziałem tu dwa poziomy tegoż zjawiska: mój własny i tych ludzi. Były to na pewno dwa różne sposoby myślenia. Cała moja chrześcijańska logika mówiła mi nieodparcie, że pokaz ów, chociaż wstrząsający, był bzdurą od samych korzeni. Natomiast inną sprawą jest to, jak zachowują się i myślą miejscowi ludzie, mieszkańcy Czarnej Afryki, żyjący na codzien snami, złymi duchami i niejasną ideą Boga. Ich kosmos jest całkowicie różny od naszego, oczyszczonego przez Ewangelię i filozofię chrześcijańską. W buszu, wśród moich parafian, nie istnieje świadomość radykalnej różnicy między tym, co materialne, a tym, co Boże. Wszystko wydaje się jakąś jednią, należy w pewnym sensie do tego samego świata. Odnoszę wrażenie, że ludzie, gdy mówią o Bogu, o duchach, trzymają się jedynie różnic „ilościowych”, a nie istotnych. W jednej chwili dokonała się we mnie konfrontacja dwóch światów, zderzyła się logika Historii Zbawienia z mentalnością zupełnego poddania się wpływowi duchów, których działanie każdy odkrywa na własny sposób. Ja wyszedłem z Kościoła, który ma jakąś historię. Tutaj natomiast nie ma żadnej historii! Jest jedno „teraz” rozmywane każdego dnia w przypuszczeniu jedynie, że kierują nami jakieś ukryte siły. Uważałem, że muszę sobie odpowiedzieć na parę pytań. W gruncie rzeczy dochodziło do mnie, że istotą sprawy jest nie tyle to, czy mam „uzdrawiać”, a innym na to oficjalnie pozwalając, ale zupełnie inna kwestia: „Jaki Kościół tutaj budować? Jakimi metodami?” A zatem dzięki temu wydarzeniu zostałem jakby nagle sprowokowany do myślenia o rzeczach najbardziej podstawowych dla misji. To było tak, jakbym odbył ważne rekolekcje i został postawiony wobec najżywoźniejszych dla Kościołach rozstrzygnięć. Misje są linią frontową chrześcijaństwa, a więc to tu trzeba sobie stawiać pytanie, po co przyjechałem? Jaki ma być Kościół? Jakiego Kościoła oczekuje Chrystus?

Pojechałem po radę do kolegi misjonarza, do Karola w Nguemendouka. Ponieważ on był aktualnie w terenie, zbierał kawę, pobylem trochę u sióstr Michalitek, które gościnnie udostępniły mi swoją bibliotekę. Chodziłem jak we śnie, szukając „czegoś”, jakiejś drogi do rozwiązania mojego problemu. I w tym momencie ktoś może się uśmiechnąć z pobłażliwością - ale czując, że trafiam w punkt - wydobylem z szafy

*Dzieła św. Jana od Krzyża.* Wpisałem się u siostr na listę „czytaczy” i wróciłem do Diangu. Wszystkie inne sprawy zeszyły na drugi plan, a ja naładowałem moją lampę naftową, kupiłem paczkę zapalek i... ruszyłem z miejsca. Szukając drogi do rozwiązania problemu, jaki się zrodził w Bouam, znalazłem się na drodze na Górę Karmel. Wiem, że już w seminarium widziałem kątem oka „Pieśń duchową” św. Jana od Krzyża, wydawała mi się ona wtedy jedynie książką na czytanie duchowne. Ale życie codzienne, rzeczywiste zagadnienia ewangelizacji i misji...? Czy można tu coś rozstrzygnąć za pomocą tych dzieł? Ciekawe, że to właśnie w afrykańskim buszu po to sięgnąłem. Może i zewnętrzne warunki sprzyjają w Afryce takiej lekturze... Samotność, bardziej duchowa niż fizyczna; zubożenie, dni i noce trwające przez cały rok dwanaście na dwanaście godzin... Może ta Afryka misjonarska jest rzeczywiście jakąś pustelnią, której czasami się boimy, lecz która, po odkryciu jej tajemnic, staje się czymś niezwykle drogim. Samotność staje się najbliższym i niezawodnym przyjacielem, z którym się rozmawia, z którym się błądzi, który cię spowiada...

Każdego wieczoru, gdy już wszystko ucichło, siadałem w swoim fotelu i kładłem lampę na jego oparciu, aby lepiej mi się czytało. Pokój zamieniał się w celę. Czytałem do drugiej-trzeciej nad ranem. Jakos zobojętniałem na karaluchy, a może to one poczuły świętości i ukryły się „do następnego grzechu”? Co jakiś czas przerywałem lekturę i robiłem sobie notatki. Czas mijał szybko jak nigdy. Św. Jan od Krzyża odsłaniał mi perspektywy nie tylko dla mojego „tu i teraz” w Diangu, ale dla całego życia. Stawałem się tak pełny duchowo, tak pewny siebie i radosny, że jedynie dziwiłem się moim dawnym humorom i już niejakiemu zmęczeniu buszem. Przestrzeń jest w duszy! Nie na sawannie!

Droga na górę Karmel prowadziła do rozwiązania zagadki z Bouam. Wiodła przez noc zmysłów i ducha, gdzie człowiek zaczyna prawdziwie tęsknić za Bogiem, nie myląc Go z czymkolwiek i kimkolwiek. Czyż to nie jest istotą życia religijnego? Wyzbyć się bałwochwalstwa i tak wielu jego ukrytych form! Cóż przyjdzie człowiekowi, jeśli nawet cały świat zyska, a na duszy swojej poniesie stratę? Czyż nie najważniejszą rzeczą dla chrześcijanina jest dążyć do coraz to głębszego zjednoczenia z Bogiem, który przewyższa wszystko? Każda religia kryje dla psychiki ludzkiej swoistą zasadzkę: polega ona na tym, że człowiek czepia się samego faktu, iż Bóg jest wszechmocny. Nie interesuje mnie już Jego wola, stawanie się na Jego obraz, nie słucham już sygnałów, jakie On mi nieustannie wysyła. Odkrywam w Nim nagle bezbrzeżne źródło dla moich ludzkich pragnień, które muszą być spełnione. I to natychmiast! Presja naszej ludzkiej biedy, czasami rzeczywistej, nie zmyślonej, pcha nas w stronę urwiska, którym



staje się nasza własna modlitwa, kiedy zmienia się w jedno, wielkie żądanie: „Daj!”. Ci wszyscy ludzie, którzy w Bouam z takim przejęciem obserwowali „nawiedzoną” dziewczynę, czekali tylko na moment, gdy poświecę garnek wody: świat duchów, świat Boga stałby otworem! Na każde zawołanie. Na każdy kaprys człowieka, który Boga samego tak na dobrą sprawę nie potrzebuje, który widzi jedynie to, co ziemskie. Ileż jest religii na świecie, które do perfekcji opanowały zaspokajanie naszych żądz. Ileż jest sekt na świecie, które wołają w stronę ludzkiej naiwności: „Przyjdźcie do nas, a nigdy nie umrzecie, nigdy nie zachorujecie, będziecie bogaci!”. Iluż jest fałszywych proroków, którzy już dawno temu sprzedali swą uczciwość i dzisiaj przebiegają Afrykę wzdłuż i wszerz siejąc zamęt, mamiąc tych najbardziej potrzebujących. Św. Jan od Krzyża mówi inaczej: trzymaj się tej jedynej i pewnej drogi, która prowadzi ku Bogu, drogi Jego przykazań, Jego Krzyża, Jego Ewangelii. Nie podporządkuj twej duszy ani pożądanom rzeczy materialnych ani dóbr duchowych, bo ani jedno ani drugie nie są Bogiem. Nawet największa radość z posiadania czegokolwiek na ziemi jest niczym wobec przyjaźni z Bogiem samym, takim, jakim On jest w całej swej prawdzie. Wielu ludzi, którzy uznają się za wierzących, zapomina, że Bóg jest Kimś, a nie czymś. Dlaczego nie pragną Jego samego, dlaczego rozdrabniają się nieustannie? Człowiek, który uzależnił się od rzeczy jest trywialny, mały, pusty. Kiedyś jeden z naszych holenderskich misjonarzy, ojciec Guisse wziął do ręki zwykły kij, jaki leżał przed domem, w którym mieliśmy spotkanie. Pokazał go wszystkim i powiedział: „Ludzie są czasami jak ten badył, z zewnątrz jeszcze zachowuje jakiś wygląd, ale w środku...” - tu ścisnął mocno kij, jakby to była gąbka i... jedynie kurz poleciał na posadzkę. Guisse, który tu pracuje od czterdziestu lat, wiedział dobrze, że cały miąsz jest przeżarty przez termity.

Cała droga dóbr materialnych jest myląca i błędna, gdy idzie o prawdziwe zjednoczenie z Panem. Człowiek uzależniając się od rzeczy, od zjawisk, niekiedy od ludzi, czyni się prawdziwym niewolnikiem, a to uniemożliwia mu życie religijne, dla którego trzeba być wolnym wewnątrz. Bierze radości tego świata za radość płynącą z wiary i gdy mu już zabraknie tysięcznych bodźców, które go bawiły - jest nagi i pusty. Nie tu leży pewność i równowaga życia chrześcijańskiego. Z kolei, gdyby się poddać drodze dóbr duchowych, jako jedynej i ubogacającej - w tym: różnym wizjom, przepowiedniom, przecuciom, temu, że „ktoś coś widzi”, i iść za tym, to burzylibyśmy naturalną i zwyczajną drogę Kościoła w jego codziennym, żmudnym wysiłku **wiary**, Krzyża, sakramentów, katechezy i postępowania moralnego. Odnosnie do dóbr materialnych powyższe zagadnienie wydaje się oczywiste, natomiast w odniesieniu do pożądania dóbr duchowych należy dodatkowo wyjaśnić przyczynę zdrowej

chrześcijańskiej nieufności w tym względzie: istotne jest bowiem nie tyle to, czym jest dane dobro duchowe, ile fakt samej *pożądliwości, jako postawy*, upodobania ze strony człowieka; pożądanie nie służy przemianie chrześcijańskiej. Zawsze pozostaje problem: *jako kto* pożadam tegoż dobra, *kim jestem* wewnętrznie, czy nie ludzę samego siebie? Czy nie traktuję owych dóbr instrumentalnie, bez osobistej wewnętrznej przemiany, jedynie zaspokajając stale ten sam zmysłowy poziom egzystencji? Bez przemiany na sposób paschalny, pożądanie, nawet wobec dóbr natury duchowej jest cały czas postawą nie wychodzącą poza cielesność. W tym momencie sam rodzaj dobra nie odgrywa większej roli. Człowiek źle pożąda tak samo dóbr duchowych, jak materialnych. Zmienia się jedynie przedmiot pożądliwości, natomiast nieszlachetność podmiotu pozostaje. Jest to autentyczna przeszkoda w rozwoju religijnym człowieka. U Jana od Krzyża jest coś bardzo cennego: gdy naucza on o wierze, daje równocześnie integralny obraz zachowań tak, że człowiek uczący się wiary, uczy się jednocześnie nie ulegać złudzeniom ze strony swej własnej psychiki i duchowości. Wiara u św. Jana od Krzyża staje się dla chrześcijanina swego rodzaju koniecznym narzędziem do życia w prawdzie, w **rzeczywistości prawdziwej i spójnej**, tak w odniesieniu do Boga, jak do ludzi, rzeczy i wydarzeń. Najpewniejszą drogą chrześcijanina jest wyzwalający Krzyż Chrystusa, będący drogą, sposobem życia paschalnego w doczesności, paschą wśród ludzi, rzeczy i wydarzeń. Paschą, czyli stałym i bezbłędnym odnoszeniem wszystkiego do Boga.

Po kilku dniach wróciłem do Bouam. Ludzie wiedzieli, że przyjadę. Przyszli nawet okoliczni muzułmanie. Stałem w szarej sutannie przed tym czarnym audytorium, gdzie nie było ani jednej osoby tak naprawdę zdrowej. Począwszy od dzieci, a skończywszy na starcach, wszyscy na coś cierpieli, jeśli nie na choroby weneryczne, to na robaki, malarię, trąd... Mogę powiedzieć, że miałem przed sobą ludzi autentycznie potrzebujących uzdrowienia. I zacząłem mówić. Najpierw przypomniałem sobie - jak ja mogłem o tym zapomnieć! - że chrześcijanie z Bouam wybrali dla swej wspólnoty tytuł: Matki Bożej z Lourdes. To czysty przypadek, a może zrządzenie Opatrzności... Zacząłem mówić o Maryi, która uzdrowia. Po chwili jednak zбочyłem na inne tory. Opowiadałem o cierpieniu, jakie Jezus wziął na siebie i jak sensem naszego życia jest nie tyle naśladować Go jakoby z zewnątrz, ale *żyć* Nim samym, uobecnić w sobie Jego życie. W tej buszmeńskiej kaplicy wyjaśniałem naukę świętego karmelity z Hiszpanii, tę właśnie zapomnianą „ciężką artylerię duchowości”, o strukturze wiary chrześcijańskiej przeciwnej życiu na: „daj!”. Wreszcie zapytałem wprost wszystkich zebranych: „Jakiego Kościoła chcecie?” Takiego, jaki proponują sekty, gdy wam mówią, abyście opuścili misję, po-

nieważ ta za wiele wymaga? „Jakiego Kościoła chcecie?” Czy takiego, który nieustannie jest w swym życiu rozrywany nawoływaniem z różnych stron: „chodźcie tu, chodźcie tam, tu czy tam teraz właśnie *ktos coś widzi, ktoś uzdrawia...*”? To pytanie zawisło w powietrzu, jak coś decydującego o dalszym losie mojej misjonarskiej pracy, o jej kierunkach. W takich chwilach misjonarz musi stawiać wszystko na jedną kartę, aby nie sprzedać tych ludzi, nie wydać ich relatywizmowi rozmaitych poglądów. W kaplicy panowała cisza. „Czy chcecie świadczyć o Chrystusie i zdrowiem i chorobą - całym życiem? Czy jesteście za codziennym budowaniem waszej wspólnoty opartej na Ewangelii, Krzyżu, przykazaniach Bożych? Czy chcecie żyć **wiarą?**” W jednej chwili wszyscy ci ludzie, z których każdy potrzebował naglego uzdrowienia, zaczęli klaskać w dłonie. Ręce twarde od maczety, niektóre bez palców, głosowały za prawdą o Kościele, o prawdziwie uformowanej wierze. Nie było potrzeby rozpatrywania monologu zmarłego dziadka. Karmel uczył wiary, uczył misyjności.

## **2. Wiara i miłość chrześcijańska a działanie. Relacja: wiara i miłość a integralny obraz rzeczywistości.**

Pewien katechista /Tomasz Pouzuong/ w południowo-wschodnim Kamerunie zwierzał mi się któregoś wieczoru: „Ludzie w naszych wioskach, w buszu czy w lesie zawsze jakoś żyli miłością, przecież inaczej nie byłoby dzieci, my znamy miłość, ona zawsze jakoś formowała nasze życie. Zanim przyszli misjonarze, dobrze *wiedzieliśmy co robić* w życiu. Były prawa, zwyczaje, istniał przecież jakiś porządek. Kościół natomiast, przez sam fakt, że przyniósł nam „p r z y k a z a n i e miłości Boga i bliźniego”, czyli miłość „jako nakaz - właśnie: *przykazując ją (!)*”, „zdeformował”, rozbił wiele naszych zwyczajów. Choćby ten zwyczaj odnoszący się do tzw. „szukania lekarstwa (remede)” na rozmaite dolegliwości ludzkie... Afrykańczyk epoki przedchrześcijańskiej praktycznie spędza życie na szukaniu „lekarstwa” na różne zagrożenia, zewnętrzne i wewnętrzne. Szukając, odkrywa owo „remede” w najróżniejszych przedmiotach, a jeszcze dzisiaj bywa niekiedy, że i w ciele drugiego człowieka, spożywając „coś z niego” - jako owo „lekarstwo” dysponujące mocą, będące zabezpieczeniem człowieka. Ale - proszę ojca - jakże to mogę dzisiaj brać „coś” z ciała drugiego człowieka, nawet w tak ważnym celu, jeśli wiem (i ludzie to wiedzą!), że ten ktoś inny, obok mnie, jest (według nauki Kościoła) „moim bliźnim”?! Miłość jako *przykazanie* czyni z drugiego człowieka *bliźniego*, zabrania więc odtąd korzystać z dobrodziejstwa całego zwyczaju nazywanego „remede”?! Ratowanie sie-

bie *kosztem* innego człowieka stało się niemożliwe, ponieważ Kościół bardzo wyraźnie postawił go przede mną - jako bliźniego! Ta zdecydowana postawa, to w Afryce nowość! Co teraz począć z zagrożeniami, co z lękami, skąd brać moc, gdy na drodze zwyczajowi stanęła miłość bliźniego? Jak teraz mamy *porządkować* własne życie? Co dalej z naszym *działaniem*, polegającym na *szukaniu* i *odkrywaniu*...?" Tyle katechista z plemienia Mezime.

A Karmel naszej misyjnej patronki - w jakim kontekście przedstawia miłość? Na przykład w kontekście *ogolocenia, umartwienia*. Czy to *ogolocenie* ma jakieś bezpośrednie odniesienie do *działania, do starania się o swoje*? Rozważmy słowa z Ewangelii: *Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą* (Mk 12, 30) oraz: *Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam* (J 5, 17); porównaj też cały fragment apologii Jezusa: *W odpowiedzi na to Jezus im mówił: Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: »Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni. Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni, i jeszcze większe dzieła ukaze Mu, abyście się dziwili«* (J 5, 19-20).

Kochając Boga Trójjedynego wiem, że tylko On prawdziwie Jest i Działa. Zatem *slucham*, otwieram się Nań w *cierpliwości i posłuszeństwie*. Św. Paweł, gdy opisuje *miłość*, zaraz na początku daje do zrozumienia, że jest ona najpierw - *cierpliwa* (1 Kor 13, 4). *Pozwalam* (właśnie tu ujawnia się owa *cierpliwość*) *Bogu samemu działać*. Inaczej miłość byłaby pozbawiona treści. To jest karmelitańskie „czekanie na Boga”. Słucham, słuchając ogolacam się, odrywam od tego, co Bogiem nie jest; ogolając się zaczynam rozumieć; rozumiejąc, proszę o włączenie do współpracy, współdziałając, zbawiam. *Staję się posłanym*. Zatem miłość, przez ową *cierpliwość* i *posłuszeństwo* jest ściśle związana z działaniem, ze współdziałaniem: jest ona „czynieniem drogi Panu”, robieniem Mu miejsca, jak w przypadku Jana Chrzciciela (Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. Jak jest napisane u proroka Izajasa: *Oto Ja posyłam wysłańca mego przed Tobą; on przygotowuje drogę Twoją. Głos wołającego na pustyni: przygotujcie drogę Panu, Jemu prościejcie ścieżki* (Mk 1, 1 n.). To w odniesieniu do miłości Boga samego.

Natomiast w odniesieniu do drugiego człowieka, do *bliźniego*. Powiedział Chrystus nawet: *miłujcie waszych nieprzyjaciół, i módlcie się za tych, którzy was prześladują* (Mt 5, 44). Czy to naiwne? Nie, lecz wtedy, gdy przyjmie się i to drugie przykazanie także ze względu na Boga, *który sam działa*. *Spodziewam się* w konkretnych, bardzo różnorodnych osobach

owego działania Bożego ku zbawieniu, przekraczającego moje własne i ograniczone kryteria, dlatego również z tą samą *cierpliwością i posłuszeństwem kocham*, czyli *pozwalam działać* w bliźnim Temu, który sam jeden Jest i Działa. Mamy tu pełniejszy sens modlitwy: *... bądź wola Twoja*. Decydujące jest tu odniesienie do Boga, a nie tylko do ludzi, także w tym, co dotyczy samych ludzi. Tu nie ma wyłącznie wymiaru socjologicznego i psychologicznego, priorytetem jest wymiar religijny, pierwszym oparciem jest sam Bóg i Jego zamysł, wola Boża. A zatem, podobnie jak w przypadku mojego stosunku do Boga samego, któremu pozwalam działać, nie wyprzedzając Go, tak samo, ze względu na tegoż Boga prawdziwego, *pozwalam działać* człowiekowi. *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25, 40; por.: daleko idące słowa wobec wolności ludzkiej: *pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa* z przypowieści o chwaście Mt 13, 24 n.). W człowieku *spodziewam się* Boga, kogoś więcej niż tylko „ten oto tu”, ogarniany zmysłami, opisany jakąś „wizytówką”. To trochę tak, jak w powiedzeniu Edyty Stein: *Żadna kobieta nie jest tylko kobietą*<sup>2</sup>. W tym sensie, człowiek nigdy nie jest *tylko człowiekiem*... ogarnianym ograniczeniami widza. *Człowieka można do końca zrozumieć tylko w Chrystusie* (Jan Paweł II - kazanie w Warszawie w 1979 roku).

Nasuują się pierwsze wnioski ogólniejsze: Cierpliwość i posłuszeństwo w miłowaniu zarówno Boga, jak i bliźniego posiadają tę samą misyjną perspektywę! Duch Karmelu, ucząc owego „stawania w obliczu Boga”, czy też „czekania na Boga” - uczy, jak być posłanym. **Karmel ucząc miłości, uczy misyjności.** Mała droga miłości patronki misji, Teresy Martin, jest szkołą misji.

Powracając do katechisty należy zauważyć, że w miejsce „wiedzy”, jakiegoś poruszania się wzdłuż zwyczajów, które „porządkowały” dotąd życie tych ludzi na sposób „lekarstwa na wszystko”, Kościół misyjny wnosi w i a r ę i m i ł o ś ć, owszem, deformuje zwyczaje, ale i na nowo formuje życie, kształtuje różnorakie odniesienia od nowa, teraz już przez miłość chrześcijańską, podbudowaną wiarą i nadzieją: człowiek s p o d z i e w a się Boga samego, który stale działa.

Będąc misjonarzem w Afryce, bardzo często miałem wrażenie, że jako człowiek, który „wierzy”, staje wobec ludzi, którzy „wiedzą”. Spotykałem ludzi religijnych, którzy kierowali się w życiu wiedzą płynącą z owej swoistej, afrykańskiej kosmologii, która opisuje świat, tłumaczy

<sup>2</sup> E. Stein, *Etos zawodów kobiecych*, w: tejże, *Z własnej głębi*, Kraków 1978, s. 26.

Boga, ludzi, wydarzenia, rzeczy... Ludzie ci wydawali się pewni swego, „poukładani”, na swój sposób uporządkowani, żyli określonym prawem... Jaka postawa jest doskonalsza: *wiedzieć czy wierzyć*? I która z tych postaw ma większe możliwości integralnego poznania otaczającej rzeczywistości? Oczywiście, podejmujemy tę refleksję w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej.

### 3. *Fides et ratio*

Spróbujmy teraz prześledzić powyższą relację: *wiedzieć - wierzyć*: już nie na gruncie afrykańskim, lecz w życiu świętej Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein), a zatem na gruncie doświadczeń europejskich. Rzeczą decydującą jest tu dla nas przemiana, jakiej doznała ona w oparciu o duchowość i formację karmelu. Edyta Stein dwukrotnie doświadczyła integralności ludzkiego poznania. Jednakże pierwsze z tych doświadczeń dokonało się w sferze owego *wiedzieć*, a drugie w sferze *wierzyć*. Pierwsza integralność, budowana w oparciu o fenomenologię, a w niej o tzw. „redukcję transcendentálną”, wkrótce rozpadła się. Powtórna próba spójnego ogarnięcia całej rzeczywistości podjęta została w świecie wiary chrześcijańskiej, według logiki karmelitańskiego *nada* (hiszp. nic), jako daru łaski. Warto choćby w ograniczony sposób zanalizować etapy owej przemiany. Edyta Stein jako karmelitanka bosa dołącza do grona wielkich nauczycieli ewangelizacji i misyjności.

Św. Jan od Krzyża w *Drodze na Górę Karmel* posługuje się słowem *nada*. Zdarza się, że człowiek doświadcza pustki, nicości. Istnieje jednak w tej materii pewne zróżnicowanie: czym innym jest owo *nada* w sferze *ratio* niż w sferze *fides*. Pustka, noc duchowa, jakiej doświadczyła młoda Edyta Stein, filozof fenomenolog, czy Simone Weil i wiele innych aktywnych życiowo osób, to swego rodzaju nicość *wypracowana sobie samemu* przez człowieka. Istotnie inną jest *nada* będące DAREM z góry. Jan od Krzyża otrzymał dar owej ciemności ze źródeł, z których bije w oczy oślepiająca Obecność, w świecie wiary, nie przez dotarcie do kresu własnego rozumu samotnie poszukującego sensu *tego świata*:

*Znam dobrze źródło, co tryska i płynie  
choć się dobywa wśród nocy.*

*Wiem, gdzie swe wody ma ten źródół kryniczny  
ukryty w głębi tajemnic i wieczny,  
Choć się dobywa wśród nocy.  
Początku jego nie znam, bo go nie ma,*

*Lecz wiem, że każdy byt swą mocą trzyma,  
Choć się dobywa wśród nocy. (...)*

Wyznanie Simone Weil, iż *jako jedyny wybór posiada mniejsze lub większe kłamstwo...* w jej ówczesnej, określonej sytuacji nie powinno dziwić. To się może zdarzyć człowiekowi poszukującemu, że w tych samych rzeczach, które inni przyjmują prostodusznie jako normalne i zrozumiałe, on doświadczy bezsensu istnienia. Samo to *doświadczenie* nie powinno dziwić. To, co może wywołać zdziwienie w przypadku tejże grupy ludzi ocierających się o pustkę, to fakt, że w ich gronie bardzo wielu w pewnym momencie stwierdziło: *nic nie jest bardziej realne od Boga!* Jak to się dzieje, że ludzie wychodzący z takiej podstawy, z takich źródeł *czysto ludzkich*, z doświadczenia nicości świata wokół nich, potrafią na stałe opowiedzieć się za Bogiem, dają się poznać innym jako ludzie dobrzy, szlachetni, których cenimy? Zagadnienie to otwiera nas szeroko w stronę tych, którzy żyją stale poza widzialnymi granicami Kościoła. Wyliczmy tutaj choćby dwie grupy ludzi: ta, do której zaliczymy młodą Edytę Stein, filozof-fenomenolog, oraz wspomnianą już Simone Weil. Ludzie sfery *ratio*. I inna grupa, ludzie kultury umysłowej właściwej dla ducha tzw. *religii Wschodu (mistyki właściwej doświadczeniu nicości w tymże świecie)*. Te dwie kategorie ludzi są do siebie podobne, ponieważ na spotkanie z jedyną w sobie realnością Boga podróżują od strony źródeł ludzkich, nie mając u samych podstaw takiego daru, jaki otrzymał choćby św. Jan od Krzyża. Oni z jednej strony i Jan z drugiej, to dwa różne doświadczenia *nicości*, a za nimi odpowiednio dwa różne doświadczenia Boga, jako *pełni*, jako *jedyne-go-co-realne*. Możemy spotkać *wielu mistyków*, ale i - jedną, bardzo określoną *mistykę*, mistykę *par excellence*, która w Kościele ujawnia się razem z Bogiem osobowym, z Jezusem Chrystusem i poza Nim nie istnieje. Mistyka, jako dar Kościoła, rozlewająca się na ludzi i narody *wraz z posłaniem* Kościoła, *wraz z misjami*. Simone Weil, która nie przyjęła chrztu, oświadczyła równocześnie, że „może umrzeć za Kościół”...

Dwie perspektywy, które gdzieś jednak się spotykają. Perspektywa Karmelu: czyli perspektywa daru, dziecięctwa, Obecności, miłości, historii-z-Bogiem, ufności, rodzinności, jeśli - *nocy*, to *darowanej* i - perspektywa inna, tych wszystkich ludzi złączonych jakoś wspólnie przez *ratio*, choćby owej szerokiej społeczności *żydowskiej* w Europie początku XX wieku, która wydała myślicieli znanych światu, jak mistrz młodej Edyty Stein, Edmund Husserl, odchodzący z tego świata w okolicznościach dramatycznego rozdarcia między *ratio* i *fides*...

Kościół misyjny, posłany do ludzi, napotyka na swej drodze osobowości bardzo trudne, skomplikowane, doświadcza swoistej „niemożliwości penetracji w głąb”. Edyta Stein już jako karmelitanka, siostra Teresa Benedykta od Krzyża, z wielkim trudem usiłowała odsłonić świat wiary swemu przyjacielowi, filozofowi, Romanowi Ingardenowi. Takie sytuacje są zawsze dla misyjności Kościoła niezwykle wyzowaniem. Człowiek może się w całym życiu wygodnie „rozsiąść” w swym *ratio*, zbudować świat daleki od Janowego *nada*. Może być dobrym, szlachetnym człowiekiem w tym swoim świecie uporządkowanym przez rozum. Dla kogoś z zewnątrz, patrzącego nań oczami wiary, jawi się on jako ten, który podlega swoistej dyscyplinie, *musi stawiać tylko pewne kroki*, nie stać go na niepewność, musi nieustannie spełniać wysokie wymagania owego porządkującego rozumu. Ta cecha „porządności” nie powinna dziwić, jeśli wiadomo, że poza owym ścisłym kierowaniem się rozumem czyha pustka. Alternatywą dyscypliny jest ciemność. Zatem *ratio* staje się tu wręcz formą *instynktu samozachowawczego*, obrony przed nicością, którą się intuicyjnie przeczuwa - i to razem z własnym uporządkowaniem i wszelkimi walorami „czystego rozumu”. Obiektywnie świat owego *nada* - gdzieś stale czyha na człowieka. *Stawiać wyłącznie pewne kroki*, trzymać się za wszelką cenę w tym nieustannym biegu po ostrej, ambitnej grani życia, z której można się jednak ześlizgnąć w pustkę... Wierzący doświadczają ludzi z kręgu takiego *ratio* jako swoiście uporządkowanych, którzy muszą *wiedzieć*, muszą mieć oparcie. Nikt ich tak łatwo nie ściągnie z tej grani prostą perswazją: „rzuć się w przepaść, w ciemność, zaufaj”. Tu czasami trzeba bardziej krwi niż słowa... Misyjność zna tę konieczność. Podobnie jak u Świętej Teresy Benedykty od Krzyża trzeba współcierpienia, Krzyża, aby kogoś przeprowadzić z jednego świata do drugiego, do wiary: można się tylko starać, by życie, które sobie wybraliśmy, przeżywać coraz wierniej i coraz czystiej, tak aby je złożyć jako możliwą do przyjęcia ofiarę za wszystkich, z którymi czujemy się związani.

Edyta Stein jako karmelitanka zachowała w sobie pamięć o Edycie Stein będącej filozofem, zatem o jej własnym, choć już *byłym* świecie - właśnie: uporządkowanym, zamkniętym, w którym *musiała* z niezwykłą precyzją przestrzegać pewnych praw, stawiać tylko *pewne kroki*, aby się nie ześlizgnąć w przeczuwaną nicość. Skąd wzięła się u niej **fenomenologia**? Może z bardzo prostego i ludzkiego pragnienia: *aby nie być samotną*. W swej pierwszej fazie rozwojowej, jaką Edyta Stein spotkała u Husserla, fenomenologia *realna* była szeroko otwarta na wszystko, co istnieje, bez uprzedzeń dotykała wszelkich istniejących fenomenów, a przy tym je porządkowała! Nareszcie (!) poznaniem swoim człowiek dociera jednocześnie w szerokim oglądzie do *wszystkiego*, a w *uporządkowaniu* rzeczywi-



stości do wewnętrznego *spokaju*. To dwie niezwykle pożądane wartości. Nie można być *sobą* wyłącznie przez same zdolności intelektualne, przewyższające innych, jak to było z małą Edytą w jej domu rodzinnym we Wrocławiu, ponieważ wtedy jest się samotnym. Ale jeżeli owe zdolności znajdują drogę do *wszystkiego-co-istnieje*, a przy tym *uporządkują w sobie to wszystko*, to można z radością powiedzieć: „nie jestem już sam”. Fenomenologia nie chciała być „jakąś filozofią”, jednym z kierunków. Chciała być bazą jak najbardziej podstawową dla wszelkiego filozofowania. To pragnienie mówi więcej o *osobowościach* pierwszych fenomenologów niż o samej owej dziedzinie poznania. Chcąc przekroczyć „grzech psychologizmu” w filozofowaniu, fenomenologia w swoich początkach ujawniła całkiem określoną psychikę jej założycieli. Powrót do rzeczywistości, do przyjaźni z rzeczywistością, pogodzenie się z tym, co „za oknem”, a nie tylko „w ideach”. Fenomenologia jest dla Edyty Stein jakimś uzdrowieniem w porównaniu z jej zbuntowanym duchem jeszcze w Hamburgu. Z drugiej strony, jest to tylko początek. Uzdrowienie to kryje bowiem w sobie pewien *kryzys*. Jest to uzdrowienie tymczasowe, właśnie owo „chodzenie po ostrej grani”, wobec czyhającej przepaści, pustki. Edyta z wyniosłego dziecka staje się uporządkowanym, dobrym, szlachetnym człowiekiem. Buduje świat równowagi wewnętrznej, zdaje się być zintegrowaną w sobie. Jako fenomenolog *widzi rzeczywistość* w taki sposób, że nie daje się już sprowadzać ku sądom cząstkowym, ograniczonym, przeżywa swoją pełnię. Widzi w ludziach dobro, cieszy się ludźmi, zaczyna ich *potrzebować* i przez to przestaje być samotna w taki sposób, jak wcześniej. Iluż ona miała przyjaciół jako fenomenolog, w jakich kręgach się nie obracała, można by stwierdzić, że ludzie byli jej życiem; towarzystwo, w obrębie którego poznaje się sens rzeczywistości. Miłość wśród filozofów. Przyjaźnie - inne niż czysto przypadkowe. I to wszystko dzięki *ratio*!

Edyta Stein, która *transcenduje* rzeczywistość i przeżywa radość *ponieważ* ją transcenduje.

Jakiego rodzaju kryzys tkwił w owej fenomenologii? Kryzys twórczy otwierający na to, co ma przyjść. W pewnym momencie bowiem, Edyta, która transcenduje wszystko wokół siebie, doświadczy tego, że *jest transcendowana*. Sama transcenduje tylko dlatego, że jest transcendowana przez Kogoś, kogo ujmie w zdaniu: „kto szuka prawdy, świadomie czy nie, szuka Boga”. Ale droga kryzysu miała swoje etapy.

Jeden z etapów miał swe źródło w samym fakcie *otwarcia* w postawie fenomenologicznej, miał charakter metodologiczny. Owo *widzenie rzeczywistości*, które cechowało Edytę Stein jako fenomenologa, przyjazne otwarcie na rozmaite fenomeny: ludzi, rzeczy, wydarzenia, sta-

ny, relacje wzajemne - samo w sobie jest nastawione ku wypełnieniu w inny, głębszy, bardziej zasadniczy sposób. Nie każda postawa filozoficzna tego „pożąda”. Fenomenologia w swych początkach, transcendując - mogła dać filozofowi choćby intuicyjne przeczucie „bycia transcendowanym”, stąd również otwarcie Edyty Stein (jak i zresztą - z innych motywacji - R. Ingardena) na fenomen religijności! Inny etap owej kryzysowej drogi zrodziły same przemiany w łonie fenomenologii, która z *realnej* przeszła za sprawą samego Husserla w sferę *idei*. Obóz fenomenologów, w tym grono przyjaciół Edyty Stein, zróżnicował się i podzielił, jedni stanęli po stronie *realności* inni po stronie *idei*, uciekając od początkowego otwarcia się na przedmioty doświadczane zmysłowo. Wraz z rozwojem fenomenologii uwyraźniła się metoda fenomenologiczna, zwana „redukcją transcendentalną”, której głównym posunięciem jest tzw. „wzięcie w nawias”, redukcja wszystkiego, w co można wątpić, a przede wszystkim: „zredukowanie samego *istnienia* fenomenów”. Fenomenologia „poza kategorią *istnienia*”, fenomenologia samej *istoty* fenomenu. Edyta Stein, uporządkowana przez fenomenologię realną, uspokojona w sobie samej przez ową przyjaźń z otaczającą rzeczywistością, staje wobec tejże nowej fenomenologii swego mistrza i traci z nim kontakt. Podobnie zresztą, jak z innymi osobami z kręgu filozofii w ówczesnych Niemczech. Płaszczyzną kryzysu jest konflikt między *istnieniem* i *istotą*. Czy da się tak po prostu „wziąć w nawias” *istnienie* przedmiotów? Jakie to będzie miało konsekwencje egzystencjalne?

Edyta Stein wkracza w nową dla niej samotność. Właśnie w ten jej rodzaj, który powyżej pojawił się, jako przeciwieństwo ciemności *darowanych* - na przykład: św. Janowi od Krzyża. Samotność i ciemności *zpracowane* przez człowieka, przez *ratio*. Życie samą *istotą* rzeczy dociera do swego kresu.

Równocześnie ów kryzys potęguje się ku nowemu rozwiązaniu: *istnienie*, jako kategoria wyłamuje się z owego metodycznego nawiasu! W języku teologii można powiedzieć, że Ten, który jeden tylko prawdziwie JEST, jeden tylko prawdziwie ISTNIEJE - oznajmia powoli swe ISTNIENIE. Istnienie wzięte w nawias daje o sobie *znać* ponownie, lecz teraz od strony Absolutu, który jako Ktoś - *prawdziwie Jest*. Ten, który jeden tylko prawdziwie *Jest*, prawdziwie też *transcenduje* człowieka szukającego prawdy, transcendującego świat wokół siebie. Edyta Stein otwarta jako fenomenolog na fenomen religijny, pozna u św. Tomasza z Akwinu, że odnośnie do Boga - „istota Jego jest identyczna z istnieniem”. Bóg, którego *istnienie* (wzięte wcześniej „w nawias”) ona

właśnie odkrywa - odsłania się powoli Edycie Stein również w swej *Istocie*, w tym, Kim jest. Droga do wiary jest otwarta.

Bóg prowadzi Edytę Stein już tylko Jemu znanymi drogami. Najpierw darowuje światło, nowe widzenie owych fenomenów całej rzeczywistości. Edyta widzi świat na nowo, jak nigdy przedtem, angażuje swą wiarę w sprawy społeczne, niejako chce „odrobić” czas swej młodości, naucza, wychowuje, koryguje pisma filozofów, udzielając rad z głębi już chrześcijańskiej duszy. Przeżywa czas *darowanego światła*. I tu jest ciekawy paradoks: po okresie fenomenologicznego odchodzenia w idee, odchodzenia od realności rzeczy i wydarzeń ku temu, co „jedynie w umyśle” - teraz tajemniczo, za sprawą tego (zdawałoby się - tylko) „Fenomenu”, jakim jest Bóg (dla fenomenologów - jeden z fenomenów), którego istnienie brano w nawias - Edyta Stein „wraca do świata” (!), do rzeczywistości bogatej znowu w rzeczy, ludzi, zjawiska, wydarzenia, i to dotykalne, do których trzeba odnosić się z jedynym w swoim rodzaju, ściśle chrześcijańskim stosunkiem: z *akceptacją*, a nawet z *rezygnacją*. Za sprawą Boga, który wkracza jako Osoba w życie Edyty Stein, powraca ona do postawy realistycznej i to w tak kategoriyczny sposób, że *akceptuje, przyjmuje (w duchu chrześcijańskiej rezygnacji)* rzeczy i ludzi aż po: bydłęcy wagon do Oświęcimia, obozy przejściowe, rampę, druty kolczaste, komorę gazową, śmierć. Szerokim lukiem powróciła ona do tego, *co realne tutaj*, na ziemi, ale powróciła już *nie dlatego, że każe jej tak ratio, lecz fides i nie w sposób właściwy dla ratio, lecz dla fides*. To już nie fenomenologia, lecz wiara. Za sprawą Boga, ów *akt szukania prawdy*, jakiego dokonywała Edyta Stein, będąc filozofem, został *odwrócony* - to, co było „redukowane”, „brane w nawias” (*istnienie* Boga), przejęło inicjatywę w procesie poznawczym: udzieliło najpierw swego światła całej rzeczywistości, następnie wprowadziło Edytę Stein w ciemności (już owe *darowane*), samo redukując „jej dostępny świat” do poznania ciemnego, do nocy ciemnej w wierze - Jan od Krzyża nazywał to „ciemnym promieniem wiary” - po to, aby przyprowadzić ją już tylko do Siebie, do Ojca. I taką właśnie wstąpiła Edyta Stein do Karmelu.

Odkrywamy, że jej życiowa droga ujawnia jedno z istotnych **praw ewangelizacji**, w tym i ewangelizacji misyjnej, w czasie której mają miejsce napięcia między wyborami i decyzjami w sferach: *ratio* i *fides*, tam, gdzie następuje podstawowe dla wiary przesilenie od strony samej *ratio* ku pełnej postawie wyrażającej się w *fides*. Chodzi o wskazaną powyżej: a k c e p t a c j ę. Bóg jest Bogiem historii, w Historii Zbawienia, wśród rzeczy, ludzi i wydarzeń - w szerokim *sakramentalnym* sensie. Akceptacja człowieka, danej rzeczy lub wydarzenia na naszej drodze, właśnie prosta

*akceptacja, przyjęcie* do wiadomości *faktu* - jest często akceptacją Obecności Bożej przychodzącej *razem* z tymże człowiekiem, rzeczą, wydarzeniem, jest akceptacją dokonywaną *ze względu* na Obecność Boga, który objawia się *zaraz za* owym napotkanym: człowiekiem, rzeczą, wydarzeniem. To prawo ewangelizacji mówi, że Bóg włącza: ludzi, rzeczy, wydarzenia w ewangelizację, *jako Krzyż*, On nadaje im wszystkim *cechy Krzyża*, bo to, co nazywamy Krzyżem pochodzi wyłącznie od samego Boga, jako nowy wymiar dla: ludzi, rzeczy, wydarzeń. Nie ma prawdziwej misji bez takiej akceptacji, która przemienia rzeczywistość w Krzyż. Całe życie misjonarza, jest ciągłą *paschą*, przechodzeniem i przeprowadzaniem innych do Chrystusa przez zasłonę rozmaitych fenomenów napotykanych codziennie. W związku z tym przekonaniem Edyta Stein, podobnie jak wiele osób w Karmelu przyjęła nowe imię: Teresa Benedykta *od Krzyża*, jako drogę, program dla siebie. I ta droga wypełniła się Obecnością.

W rezultacie, świat wewnętrzny Karmelu *musiał* poniekąd pojawić się w jej życiu. Był ukryty już wcześniej. Spontaniczne wyciągnięcie z bibliotecznej półki *Życia św. Teresy od Jezusa* - jako zupełnie przypadkowy odruch - i opinia: „to jest prawda!” - znają misjonarze z własnego doświadczenia! To nie jest wcale odosobnione wydarzenie. Karmel rzeczywiście prowadzi. *Od strony Boga nie ma przypadków* - mawiała Teresa Benedykta od Krzyża. Jeśli tak, to znowu powraca jak echo przekonanie: Mała św. Teresa od Dzieciątka Jezus, jako karmelitanka została patronką misji świętych, ponieważ w głębi reprezentowanego przez nią *świata wiary* kryły się zasadnicze prawa ewangelizacji, a w szczególności główne prawa misji w świecie kulturowo i religijnie zróżnicowanym. Misjonarze muszą kierować się prawdziwą mądrością i znajomością wewnętrznej struktury wiary katolickiej, jako że: „misje są sprawą wiary” (RM, 11). Dla nas wszystkich duchowość i formacja Karmelu pozostaje prawdziwą szkołą misyjności, posłania do świata.

#### 4. Karmelitańskie *oderwanie* a integralność ludzkiego poznania.

Dotychczasowa refleksja była próbą uświadomienia sobie wewnętrznej treści „kryzysu”: *istnienie - istota*, czy też: *realizm - idealizm*, który miał miejsce w życiu Edyty Stein za sprawą fenomenologii. Pragnienie głębszego poznania rzeczywistości wiązało się tam z fenomenologicznym „nawykiem”, jakim była metoda „redukcji transcendentalnej”. To skądinąd zastanawiające, że w drodze ku *pełniejszemu* oglądowi rzeczywistości ktoś jest zmuszony wewnętrznie do dokonywania metodycznej *redukcji*,

brania w nawias jakiegoś wymiaru tejże rzeczywistości. Czy ten fenomenologiczny „nawyk” przyniósł Edycie Stein satysfakcję (w ramach samego *ratio*) integralnego, całościowego spojrzenia na świat? Próbowano wyżej wykazać, że nie. Nie znaczy to jednak, aby wraz z uświadomieniem sobie granic rozumu, „przepadła” sama intuicja integralności wszystkiego, co istnieje. Pewien ogląd całości, spójności wśród istniejących bytów osiągnęła Edyta Stein już w innej sferze ducha, w ramach wiary, a spór: *istnienie - istota* przekształcił się w relację: *akceptacja - oderwanie*. Było to poniekąd owocem owej zmiany orientacji życiowej i poznawczej Edyty Stein, z osoby świadomej tego, że *ona sama transcenduje* jakoś istniejącą rzeczywistość, w badacza, który *podlega* transcendowaniu przez Mądrość Bożą - i dlatego sam może transcendować świat wokół siebie. Dostrzegła ona i przyjęła Kogoś wyższego od siebie, kto dysponuje światłem niezbędnym dla naszego poznania. Wierzę, abym poznał. ***Credo ut intellegam!***

Warto zwrócić uwagę na strukturę konfliktu, jaki cechuje postawę wiary: już nie postawa „dokonywania redukcji rozumowych”, nie dylemat: istnienie - istota, lecz napięcie w rodzaju: *akceptuję - odrywam się*. Zanim *oderwanie* (czytaj: ogołocenie, umartwienie) stało się w Karmelu chlebem powszednim Teresy Benedykty od Krzyża, ona już od strony swej fenomenologii wiedziała, że taka postawa może kierować życiem człowieka (być swego rodzaju *kluczem*) - tyle, że na gruncie fenomenologii nazywało się to właśnie *redukowaniem, braniem w nawias*. Pozwalało to (owszem) na tamtym terenie filozoficznym budować określoną *całościowość* rzeczywistości, lecz w rezultacie ujawniło swą niewystarczalność. Można powiedzieć, że jeśli jakaś ciągłość istniała w życiu Edyty Stein: filozofa - karmelitanki, to znaczy, że jej Karmel był czasem radykalnej (przez wiarę) *krytyki* owej wcześniejszej postawy redukjonistycznej. Odtąd Teresa Benedykta od Krzyża działa i poznaje w innej perspektywie: zamiast „brać w nawias” to czy tamto z istniejącej rzeczywistości - *akceptuje* w duchu wiary: *akceptuje: rzeczy, wydarzenia, ludzi* takimi, jakimi faktycznie teraz są. Na nowo odkrywa to, co się nazywa *realnością* świata. Z kolei, aby owa *akceptacja* mogła budować integralne spojrzenie na rzeczywistość, dobiera sobie *postawę oderwania*. Dopiero razem, w jakimś wspólnym ruchu inspirowanym przez wiarę: *akceptacja i oderwanie* budują Edytę Stein na nowo, jako nowe stworzenie, kogoś integralnego w sobie. Zatem upragniona całościowość i spójność przychodzi nie przez dowolną, rozumową redukcję poznawczą, lecz przez *przyjmowanie-odrywanie się*: w relacji do: ludzi, rzeczy i wydarzeń, czyli przez Krzyż, jako realizowaną wolę Bożą, spełniany Plan Boży wobec siebie.

Teresa Benedykta od Krzyża, żyjąc już w Karmelu, była świadoma istniejącej różnicy między tymi dwoma światami: poznawania przez „branie w nawias” i poznawania przez wiarę, która prowadzi wzdłuż *akceptacji-odrywania się*.

Różnica ta jest zasadnicza dla ewangelizacji świata. Jest ona także znana w środowisku misyjnym, czyli tym, które nieustannie *idzie* do świata. Misjonarze uświadamiają sobie w spotkaniach z ludami i narodami, że w ich własnej kulturze kierują się one (np. ludy określane jako pierwotne) jakąś formą fenomenologii, jakąś postawą natury fenomenologicznej - tam, gdzie - właśnie: dokonują owej *redukcji* myślowej, gdzie jakoś *biorą w nawias* elementy, kategorie realnego świata, po czym, dochodzą jakoś do im tylko znanej integralności, całościowości poznawczej. To, co w owych kulturach określamy jako „kosmologię-teologię” jest raczej specyficzną fenomenologią. Fenomenologia nie została tak po prostu wymyślona przez Edmunda Husserla, nie jest postawą właściwą jedynie dla Europejczyka. Autentyczne myślenie przyczynowo-skutkowe, refleksyjność, które cechują np. żyjących stale w dżungli Afrykańczyków ujawniają zupełnie naturalną postawę, pewną zdolność ogólnoludzką, którą w szerszym sensie możemy nazwać *fenomenologią*. Uściślijmy jednak, że sąd taki wydaje się tu wyłącznie przez zaobserwowanie u ludów pewnego naturalnego nawyku dokonywania (nawet całościowych, globalnych) *redukcji* myślowych w odniesieniu do rzeczywistości wokół istniejącej. To, że kosmos tych ludów „*działa inaczej*” niż w ustaleniach naukowych, przyrodniczych, a także *inaczej* niż w teologii misjonarzy, to, że jest to cały czas ten sam kosmos, lecz w innych relacjach i zależnościach - jest wynikiem jakiejś *naturalnej skłonności fenomenologicznej*, która każe łączyć poszczególne fenomeny w doświadczeniu ludzkim *według swego klucza - brania w nawias, redukowania*. Często już w okresie „przejściowym” do pełniejszej formacji chrześcijańskiej, ludzie nawet obeznani z nauką Kościoła, po odbyciu wielu kursów formacyjnych, potrafią „wracać” w swej psychice do dawnych obrazów, tłumaczących świat w kategoriach, które zdają się nie dostrzegać ich własnego, już przecież, systemu argumentacji chrześcijańskiej. Ludzie ci przeżywają okresy myślenia równoległego, „obok” tego, co już przez ewangelizację poznali. Znaczy to, że *poprzednio* widziana, rozumiana integralność świata cały czas manifestuje swą zwartość, oddziałuje stale na osobowość danego człowieka, *usuwa w cień - właśnie: redukuje, bierze w nawias* - logikę uzyskiwaną za sprawą ewangelizacji. Nie jest to wyłącznie sprawa złej woli ani zapierania się chrześcijaństwa, raczej jakaś niewysublimowana zdolność człowieka jako osoby, mogącej przetrwać tylko pod warunkiem integracji wewnętrznej, takiej czy innej, ale własnej. Misjonarz powinien

mieć świadomość zarówno tej ludzkiej skłonności, *nawyku redukowania dla budowania spójności rzeczy*, jak i tego, że nawrócenie nie dokonuje się normalną drogą przez swego rodzaju „banię” ze swego spójnego świata, lecz w sposób wieloetapowy. Kościół na misjach stale uczy się człowieka, „który jest jego drogą”. Świadczy to także o wadze i głębi samej ewangelizacji, dokonywanej w *cierpliwości*, bo ta z kolei jest cechą *miłości* (św. Paweł). Wobec tych problemów misjonarz często uświadamia sobie, jak ważnym dla nawrócenia ludzi jest (z jego strony) po prostu - *nieustanne towarzyszenie im, bycie z nimi*, stałość świadectwa, wytrwałość misjonarska, ojcostwo duchowe.

Jakże odrębnym zjawiskiem, w porównaniu z owym *nawykiem brania w nawias, redukowania*, jest chrześcijańskie (karmelitańskie) *akceptowanie-odrywanie*. Daje ono całościowy ogląd rzeczywistości, spójny i integralny, a przy tym prawdziwy, ponieważ dokonany w perspektywie Chrystusowej. Karmelitańskie *oderwanie przez wiarę* (ogołocenie, umartwienie), jest całkowitą odwrotnością zwykłego *redukowania w sferze ratio*. To pierwsze kształtuje pełny ogląd rzeczywistości, otwarty jednocześnie na Boga, to drugie, owszem, buduje jakąś spójność, jednak zamkniętą w sobie i iluzoryczną wobec prawdy.

Edyta Stein, stając się w Karmelu Teresą Benedyktą od Krzyża, weszła na drogę budowania siebie od nowa, ku prawdziwej pełni, prawdziwej integralności wewnętrznej, w najgłębszy sposób pogodzonej z Bogiem, ludźmi, rzeczami i wydarzeniami. Nowa akceptacja, nowe oderwanie, nowe stworzenie, nowa misja.

Dotychczasowe rozważania można zakończyć apelem o tworzenie *ognisk* szerokiego ruchu ewangelizacyjnego, w którym duchowość i formacja karmelitańska z jednej strony oraz zapal misyjny z drugiej, wyjdą sobie naprzeciw.





## RECENZJE I OMÓWIENIA

***Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, wyd. NOMOS, Kraków 1999, ss. 264.**

Czy człowiek jest z natury swej religijny? Czy patrząc na proces sekularyzacji, który widoczny jest zwłaszcza w społeczeństwach zachodnich, możliwe jest istnienie społeczeństwa bez religii? A z drugiej strony, czym tłumaczyć wzrost zainteresowania współczesnego człowieka sprawami religijnymi, choć bardzo często w sposób pozainstytucjonalny.

Te pytanie nie raz pojawiają się w pracach związanych z naukami religiologicznymi. Same bogactwo dyscyplin naukowych, takich jak nauki humanistyczne o religii (psychologia religii, socjologia religii itd.), filozofia religii czy teologia religii, ukazuje, jak bardzo problem religii jest obecny w dzisiejszej refleksji człowieka nad samym sobą i swoim miejscem we wszechświecie. Człowiek z natury swej jest otwarty na Transcendencję - takim sformułowaniem niejednokrotnie posługuje się dzisiejsza filozofia religii, zastępując tym samym dość wątpliwe wyrażenie *homo religiosus*. Człowiek może wejść w żywą relację z istniejącym osobowym Absolutem, na tym polega istota religii. Oczywiście nie jest to jedyna możliwa definicja religii (niektórzy nawet powątpiewają, czy w ogóle jest ona możliwa), ale trudno przyjąć, iż religią jest to wszystko, co pozwala przezwyciężyć ludzką przygodność, bo wtedy nawet oglądanie meczu z puszką piwa w rękę, zapominając w ten sposób o stresie dnia, może zmieścić się w takim określeniu. Zwłaszcza na terenie socjologii religii można spotkać określenia funkcjonalne religii, które abstrahują od jej istoty, koncentrując się wyłącznie na spełnianiu określonych funkcji w życiu człowieka.

Tytuł omawianej książki *Człowiek wobec religii* dobrze oddaje sytuację dzisiejszego (i nie tylko) człowieka: nie sposób przejść obojętnie wobec fenomenu religii. Każdy człowiek tworząc swój światopogląd podejmuje problem Absolutu; istnieje oczywiście kilka typowych rozwiązań: w sposób pozytywowy (postawa teistyczna), negatywny (ateizm) albo zawieszając swój sąd na ten temat (agnostycyzm). Filozofia religii, bo wszystkie opublikowane artykuły można zaliczyć do tej dyscypliny, w pełni ukonstytuowała się w XVIII i XIX w., mimo iż refleksja nad Absolutem była obecna w najstarszych tradycjach filozoficznych, poczynając od starożytnej Grecji.

Sam dobór autorów zamieszczonych prac jest bardzo dobrą rekomendacją książki. Wśród nich znajdują się tacy filozofowie religii, jak: s. Z. Zdybicka, jedna z czołowych przedstawicieli tej dyscypliny w Polsce, R. Schaeffler, którego podręcznik z filozofii religii został przetłumaczony na język polski, P. Ricouer, wybitny myśliciel francuski, G. Cottier, teolog Domu Papieskiego, T. Węclawski, dziekan Wydziału Teologicznego UAM, R. Swinburne, znany amerykański filozof religii, L. Dupré, autor książki *Inny wymiar*, J. A. Kłoczowski, K. Tarnowski, B. Skarga i wielu innych. Tych nazwisk nie trzeba przedstawiać nikomu, kto interesuje się filozoficzną refleksją nad religią.

Czy istnieje jednak jakiś wspólny klucz, sprawiający, że omawiana książka nie jest tylko przypadkowym zbiorem wypowiedzi filozofów, należących skądinąd do bardzo różnych tradycji filozoficznych? Odpowiedzią może być fakt, iż publikacja powstała jako owoc bardzo konkretnego projektu badawczego poświęconego *religijnemu sensowi*, a większość tekstów została wygłoszona na konferencji, która odbyła się na Uniwersytecie Jagiellońskim w czerwcu 1998 r. Jak należy rozumieć ów sens religijny?

Autorzy wstępu - K. Mech i K. Tarnowski - starają się go określić. Jeżeli religia odwołuje się pojęcia *wiązać* - stwierdzają - *to znaczy wiązać człowieka z sensem jego życia* (s. 7). Sami jednak od razu dodają, iż pojęcie *sensu* jest dość niejasne, a nawet niewdzięczne dla refleksji filozoficznej. Może ono być rozumiane w sposób semiotyczny, jako znaczenie znaku, w szczególności językowego lub w sposób niesemiotyczny, jako uporządkowanie, racjonalność czy wartościowość czegoś. Sens religijny nawiązuje do drugiego wspomnianego rozumienia tego pojęcia. Interesujący wydaje się podział kierunków badań nad sensem religijnym naszkicowany we wstępie (s. 8-10). Pierwsze pole dotyczy „konstytucji sensu”, czyli podanie cech określających jego specyfikę (relacja człowieka do siebie samego, do świata i do *sacrum*), drugi zakres badań wyznacza sfera doświadczenia religijnego, a trzeci spory pomiędzy różnymi strukturami sensu (np. sens - bezsens, sens religijny - świecka pragmatyka).

Same artykuły w książce zostały zgrupowane w czterech rozdziałach, które w pewnym stopniu nawiązują do trzech pól badań, wymienionych powyżej.

Pierwszy rozdział analizuje relacje między religią a współczesną kulturą: *Religia i Kultura współczesna*. R. Schaeffler zastanawia się, co to znaczy rozumieć wypowiedź religijną w dzisiejszym świecie. Na pierwszy plan wysuwa kryterium rozumienia, według którego rozumieć to *umieć zastosować go do zmieniających się sytuacji własnego życia w taki sposób*,

że wielorakie treści własnego doświadczenia życiowego stają się zrozumiałe w świetle takiego tekstu jako równie wielka różnorodność możliwości służenia „chwale Bożej” (s. 17). Oprócz tego opisuje gramatyczny, pragmatyczny i naukowy sposób rozumienia wypowiedzi religijnych. G. Dufour-Kowalska uważa, że właściwym sposobem rozumienia religii nie jest porządek umysłu, lecz *ordo amoris*, nawiązujący do porządku serca Pascala. Podobne intuicje można odnaleźć w artykule P. Ricoeura, dla którego religia wiąże się z porządkiem *miłości*, w której znajduje wyraz *nadobfitość daru w stosunku do naszej zdolności przyjęcia* (s. 60). Tekstem, który bezpośrednio nawiązuje do tematyki pierwszego rozdziału jest praca L. Dupré. Autor radykalnie pyta się o możliwość życia duchowego i przetrwania samego chrześcijaństwa w świeckiej kulturze pod koniec drugiego tysiąclecia. Zaskakująco brzmi jedna z postawionych tam diagnoz: *współczesna kultura świecka (...) wykazuje zdumiewającą otwartość na religię, lecz ta otwartość rzadko wznosi się ponad horyzontalny poziom kultury* (s. 66). Można nawet mówić o wchłonięciu religii przez kulturę, która sama stała się religią naszych czasów: *proponuje pewne dobrodziejstwa religii, nie domagając się tyej wysokiej ceny, jakiej wymaga wiara* (tamże). Z drugiej jednak strony owa kultura nie zapewnia żadnej ogólnej wizji, która byłaby w stanie zintegrować wszystkie obszary naszego życia. Może dokonać tego tylko wiara rozumiana jako wiara poszczególnych jednostek: potrzebni są uduchowieni chrześcijanie. Ich siła będzie pochodziła z wnętrza, a więc - jak konkluduje autor - nie muszą się obawiać przyznania społeczeństwu i kulturze pełnej autonomii.

Drugi rozdział redaktorzy zatytułowali: *W poszukiwaniu źródeł inspiracji*, gdzie zostały zebrane teksty, których autorzy dla zrozumienia religii dzisiaj szukają inspiracji u takich postaci jak: św. Tomasz z Akwinu (s. Z. Zdybicka), A. Rosmini (M. Malaguti) lub E. Stein (R de Monticelli i J. A. Kłoczowski). Na szczególną uwagę zasługuje publikacja J. A. Kłoczowskiego, który ciekawie interpretuje kontrowersyjne pojęcie, jakim jest pojęcie *filozofii chrześcijańskiej*. Według autora Objawienie jest w stanie ubogacić nasze poznanie filozoficzne, wytyczając jej nowe obszary zainteresowań. Rezygnacja z tej „ukierunkowującej” roli wiary byłaby wielką stratą dla człowieka i dla samej filozofii. Kłoczowski, nawiązując do tekstów E. Stein, proponuje rozumienie pojęcia *filozofii chrześcijańskiej* nie w znaczeniu konieczności posługiwania się Objawieniem, jako argumentem uzasadniającym, bo wtedy filozofia traci swoją autonomię, lecz jako cennym światłem wytyczającym nowe możliwości i zadania dla ludzkiego rozumu

Trzeci rozdział zawiera teksty należące do dyscypliny, którą czasami odróżnia się od filozofii religii, jaką jest filozofia Boga. Stąd tytuł rozdziału: *W stronę filozofii Boga*. Wartość opublikowanych tam tekstów polega na tym, iż starają się wykazać niemożliwość sprowadzenia religii tylko i wyłącznie do sfery subiektywności człowieka, w oderwaniu od jej przedmiotu, jakim jest Absolut. G. Cottier przypomina, iż niebezpieczeństwo to związane jest z pewnymi filozoficznymi antropologiami religii, według których antropologia jest dyscypliną całkowicie autonomiczną. Zapomina się o jej *zakorzenieniu w metafizyce* (s. 126). Ludzkie okrywanie Boga idzie niejednokrotnie inną ścieżką niż metafizyczne dowody na istnienie Boga, ale nie oznacza to, że należy je całkowicie odrzucić i przekreślić. N. Lobkowicz w swoich *Dziesięciu krótkich uwagach na temat metafizycznego pojęcia Boga* stwierdza: *nawet jeśli sam Bóg nam się objawił, metafizyczne pojęcie Boga jest sensowne, ponieważ jako wierzący chcemy być tak racjonalni, jak to tylko możliwe* (s. 153). Ta racjonalność może między innymi polegać na poddaniu analizie spójności chrześcijańskiego pojęcia Boga, jak czyni to I. Ziemiński. Nie chodzi o filozoficzne wyjaśnienie np. Wcielanie czy Trójcy Przenajświętszej, które pozostaną największymi tajemnicami chrześcijaństwa, lecz jedynie o ukazanie, że zdania „Bóg jest jeden w trzech Osobach” i zdanie „Jezus Chrystus jest w jednej osobie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem” są spójne. Spójność zdania rozumiana jest tutaj jako *zdanie wyrażające możliwy stan rzeczy, przy czym zaznaczyć należy, iż możliwość oznacza tu nie »pomyślalność« jakiegoś stanu rzeczy, lecz jego logiczną niesprzeczność* (s. 201).

Ostatni rozdział omawianej książki nosi tytuł *W poszukiwaniu sensu* i sugeruje, że odnalezienie sensu religijnego jest zadaniem i powołaniem człowieka, wiąże się więc z pewnym wysiłkiem. Trudno nie postawić w perspektywie religijnej chociażby pytania o cierpienie. T. Gadacz w swoim artykule proponuje przebycie drogi od bezradności i skandalu cierpienia do jego *enigmy* (pojęcie to zaczerpnął od E. Lévinasa). Cierpienie jest enigmą, śladem, ponieważ *budzi ono naszą wrażliwość; (...) choć oddziela człowieka od innych i czyni go samotnym, łączy ludzi między sobą* (s. 235). Autor proponuje zastąpienie tradycyjnej teodycei, próbującej usprawiedliwić cierpienie jako drogę do jeszcze większego dobra, teodyceą, która od Dobra wiedzie do skandalu cierpienia. P. Moskal zastanawia się z kolei, czy możliwe jest uzasadnienie sensu religijnego w oparciu o doświadczenie. Czy istnieje takie doświadczenie Boga, rozumiane jako bezpośrednia precepcja, które uzasadnia Jego istnienie? W konkluzji znajdujemy odpowiedź negatywną. Wszelkie doświadczenie religijne zakłada bowiem istnienie wcześniejszego poznania w postaci wiary w możliwość

Objawienia lub wiedzy o ostatecznej racji uniesprzeczniającej otaczającą nas rzeczywistość. K. Tarnowski i K. Mech w swoich artykułach podejmuje właśnie wątek wiary w życiu człowieka. Filozoficzna analiza tego pojęcia prowadzi do wyodrębnienia w nim trzech podstawowych elementów: wiara jest „odniesieniem do”, istotnym jej „tworzywem” jest zawieszenie, wreszcie, wiary nigdy nie da się sprowadzić tylko i wyłącznie do poznania. Trzeba jednak podkreślić, że zaufanie, jako podstawowy składnik wiary, dokonuje się ze względu na dobro i zakłada całkowicie pierwotne odniesienie do dobra.

Trudno jest omówić wszystkie opublikowane artykuły. Z pewnymi tezami, które tam się znalazły, można by z pewnością polemizować, jak np. z twierdzeniem B. Skargi, że negacja Boga niekoniecznie pociąga za sobą negację człowieka. Jedno zastrzeżenie, które można generalnie skierować pod adresem całej publikacji to zawężenie refleksji nad religią prawie wyłącznie do kręgu kultury chrześcijańskiej. Ciągłe brakuje prac, które podjęłyby refleksję nad religią wykorzystując doświadczenia np. islamu czy hinduizmu. Mimo to wydaje się, że autorzy wstępu mieli całkowitą rację, sugerując, że książka *Człowiek wobec religii* będzie wydarzeniem na polskim rynku wydawniczym. I rzeczywiście tak się stało.

Ks. Maciej Bała



**Georges Cottier, *Les chemins de la raison. Questions d'epistemologie theologique et philosophique*, Silence et Parole, Saint-Maur 1997, ss. 256.**

Publikacja ostatniej encykliki *Fides et ratio* przez Jana Pawła II spowodowała z pewnością wzrost zainteresowania problematyką relacji między wiarą a refleksją filozoficzną. Wystarczy przeszedł ilość publikacji komentujących papieski tekst. Należałoby tutaj wymienić specjalne numery „Znaku”, LI (1999) nr 4, „W Drodze”, „Communio”, XIX (1999) nr 3, „Logos i Ethos”, (1999) nr 1, czy też takie publikacje książkowe, będące najczęściej owocem sympozjów naukowych, jak *Polska filozofia wobec »Fides et ratio«*, red. M. Grabowski, Toruń 1999; *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999; *Wiara i rozum mówią do mnie*, red. K. Mędała, Kraków 1999; *Wiara i rozum: refleksje nad encykliką Jana Pawła II »Fides et ratio«*, red. G. Witaszek, Lublin 1999; *Prawda wobec rozumu i wiary*, red. S. Rabiej, Opole 1999.

„Albo rozum albo wiara - jedno wyklucza drugie” - w ten sposób mało kto w środowiskach naukowych próbuje rozwiązać wspomnianą relację między wiarą a racjonalnością. Szuka się raczej takich form, w których ani wiara ani filozofia nie tracą swojej określonej specyfiki, ale potrafią ze sobą twórczo współpracować, chociaż zagrożeń różnymi wypaczeniami na pewno jest wiele i o nich również wspomina encyklika *Fides et ratio*.

Na tle tej bogatej literatury na uwagę zasługuje praca Geogres'a Cottiera, dominikanina, teologa Domu Papieskiego i sekretarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowana *Drogi rozumu. Pytania z epistemologii teologicznej i filozoficznej*. Mimo iż opublikowana została przed datą ogłoszenia wspomnianego papieskiego tekstu, może być doskonałym wprowadzeniem do jego lektury.

Człowiek szuka mądrości. Nie utożsamia się jednak ona tylko i wyłącznie z nagromadzeniem wyników nauk przyrodniczych czy humanistycznych, lecz jest wielkim powołaniem człowieka stojącego wobec realnie istniejącej rzeczywistości. Przy tej okazji Cottier przypomina naukę św. Tomasza o trzech mądrościach, które wzajemnie uzupełniają się i przenikają, chodzi o mądrość filozoficzną, teologiczną i mądrość jako dar Ducha Św. (nazywaną też przez Cottiera mądrością mistyczną). Rozdział wstępny, poświęcony mądrości w oparciu o myśl Arystotelesa i św. Tomasza, zawiera myśl przewodnią całej książki. Nasza wiedza o świecie winna być przejawem najgłębszej mądrości; nie wolno zatrzymać

się w połowie drogi, trzeba szukać przyczyn i zasady całej rzeczywistości docierając aż do Pierwszej Przyczyny.

Całość książki została podzielona na trzy podstawowe części, każda z nich obejmuje konkretny obszar analiz i poszukiwań autora: *Wiara i teologia*, *Wiara i filozofia* oraz *Wiara i nauki humanistyczne*. W części pierwszej, zanim autor przechodzi do omówienia relacji teologii i wiary, podejmuje zagadnienie fundamentalne dla wszystkich rozdziałów: jaka jest relacja między wiarą a rozumem. Przewodnikiem dla Cottier staje się po raz kolejny św. Tomasz z Akwinu i za nim twierdzi, że nie może tutaj być mowy o żadnej sprzeczności, bo źródło prawd, do których dochodzi rozum i które przyjmuje wiara, jest to samo - Bóg. Wśród zagadnień poruszanych w pierwszej części z pewnością na uwagę zasługuje analiza powołania teologa oraz potrzeba odniesienia teologii do kultury. Teologia ma bardzo konkretną misję wobec współczesnej kultury: ma zaszczepić w niej zafascynowanie prawdą (por. s. 114).

Drugi obszar poszukiwań szwajcarskiego teologa wiąże się z wiarą i filozofią. Analizując ich wzajemne powiązania, trzeba pamiętać o trzech podstawowych postulatach. Po pierwsze poszukiwania filozoficzne należy odróżniać od analizy rozumowej danych Objawienia (teologia). Nie wolno ich ze sobą mylić ani też przeciwstawiać. Po drugie poszukiwanie oparte na naturalnym świetle rozumu jest zdolne do osiągnięcia prawdy. Filozofia nie jest zbiorem nieuzasadnionych opinii. Trzeci postulat przypomina o ciągłej możliwości błędów w poszukiwaniach filozoficznych, nasz umysł nie jest doskonały. Wiara potrzebuje filozofii, chociażby pojęć, którymi ta ostania się posługuje. Nie każdy typ filozofii oczywiście może wypełnić to zadanie. Cottier powątpiewa, czy nadaje się do tego np. filozofia lingwistyczna, ograniczająca swoje analizy tylko i wyłącznie do sfery języka. Ale również wiara ze swej strony może pomóc rozumowi: *oświeca i wzmacnia rozum naturalny w wykonywaniu jego własnych zadań* (s. 123). Cottier podejmuje również refleksję nad statusem filozofii religii. Odróżnia ją od apologetyki i stawia jej konkretne zadania, takie jak: poszukiwanie argumentów racjonalnych za istnieniem Boga; ukazanie, że religia nie należy tylko i wyłącznie do sfery subiektywnych uczuć; analiza filozoficzna możliwości Objawienia, refleksje nad aktami religijnymi, jak kult czy modlitwa; przebadanie pojęcia symbolu religijnego. Ostatni rozdział tej części poświęcił autor potrzebie filozofii w nauce społecznej Kościoła

W ostatniej, trzeciej części swego dzieła, Cottier analizuje status humanistycznych nauk o religii. Podkreśla, iż niejednokrotnie zawierają one wiele ukrytych tez filozoficznych, w imię których dokonują interpretacji



fenomenowi religijnemu. Najbardziej klasycznym przykładem może być teoria Freuda, który wykorzystując pewien materiał empiryczny, zredukował religię do zbiorowej neurozy ludzkości. Wniosek ten nie wynika jednak z badań psychologicznych, lecz ma charakter czysto filozoficzny. Freud, jako psychiatra, dokonał wiele interesujących odkryć, ale w swoich teoriach - co zarzuca mu właśnie Cottier - nawiązuje do pewnych błędnych koncepcji człowieka, charakterystycznych dla filozofów romantycznych (por. s. 250-251).

Z powodu możliwości takich nadużyć potrzebna jest wnikliwa analiza statusu metodologicznego nauk humanistycznych. Ważną kwestią w tych naukach wydaje się być oddzielenie danych empirycznych od teorii interpretujących, bo właśnie do tych ostatnich łatwo przenikają twierdzenia filozoficzne. Jest to widoczne w przypadku przyjęcia takiej, a nie innej definicji człowieka: *nauki humanistyczne nie mogą obyć się bez pewnej koncepcji człowieka, której one nie są w stanie sformułować* (s. 247). Jest ona czerpana z innych źródeł, najczęściej filozoficznych.

Nie oznacza to, że nie mogą istnieć wzajemne relacje między naukami humanistycznymi a filozofią, wręcz przeciwnie, one są bardzo potrzebne. Nikt nie neguje statusu naukowego dyscyplin humanistycznych. Z tego też powodu filozof w swoich badaniach powinien śledzić rozwój tych nauk i umieć je wykorzystać. Dobrym przykładem takiej postawy, zdaniem Cottier, jest tradycja arystotelesowsko-tomaszowa, w przeciwieństwie do wielu filozofii spirytualistycznych czy fenomenologicznych. Autor *Les chemins de la raison*, proponuje konkretne rozwiązania mogące poprawić wzajemne relacje między filozofami a humanistami: potrzebne są, np. interdyscyplinarne konferencje, wykłady specjalistów, ale nie tylko na temat wyników swoich badań, ale przede wszystkim odnośnie metod stosowanych w naukach humanistycznych.

Lektura książki G. Cottier należy z pewnością do fascynujących, zwłaszcza, że autorowi udało się poruszyć wiele podstawowych zagadnień dla metodologii takich nauk, jak teologia, filozofia czy nauki humanistyczne. Pewną wadą tego opracowania jest brak jedności w samej strukturze książki. Można mieć czasami wrażenie, że niektóre rozdziały są wtrącone dość sztucznie w tok całych rozważań autora (np. analiza nauki społecznej Kościola). Mimo to książka Cottier *Les chemins de la raison* może posłużyć jako wzorcowe ukazanie harmonii, którą Bóg ukonstytuował w nas samych: harmonii między wiarą a rozumem.



**Wiesław Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1999, ss. 228.**

Jest to tekst rozprawy doktorskiej obronionej na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Postaci św. Tomasz z Akwinu nie trzeba chyba nikomu prezentować, ale autor rozprawy słusznie zauważa, że on jest dzisiaj bardziej znany jako filozof niż teolog i - co może zabrzmieć wręcz paradoksalnie - wielkość jego teologii ciągle czeka na odkrycie (por. s. 13). Jesteśmy przyzwyczajeni, że poglądy św. Tomasza są głównie przedstawiane na podstawie jego *Summy Teologii*. I nic dziwnego, jest to bowiem jego najdojrzalsze dzieło. Ale to nie usprawiedliwia zaniedbywania studiów nad pracami wcześniejszymi Doktora Anielskiego, napisanych jeszcze w okresie młodzieńczym, takich właśnie jak *Super Boetium de Trinitate*. Ważność tego dzieła podkreśla wielu znanych tomistów m.in.: M-D. Chenu, M. Grabmann, L. Elders.

Boecjusz (480-526) był filozofem, a także konsulem i ministrem za czasów króla Teodoryka, oskarżony o zdradę został stracony. Przetłumaczył na łacinę i skomentował wiele dzieł Platona, Arystotelesa, sam napisał jedynie 5 niewielkich dzieł teologicznych (wśród nich *De Trinitate*) i *De consolatione philosophiae*, najważniejsze swoje dzieło, napisane w więzieniu. Jego twórczość była dość powszechnie komentowana w XII w., natomiast w XIII w. św. Tomasz jest jednym z niewielu, który tego się podjął.

Autor omawianej przez nas rozprawy uzasadnia wybór swojego tematu: poznanie Boga przez rozum. Uważa, iż sama wiara chrześcijańska jest racjonalna, rozumna (...) w przeciwnym razie wpada w zwykły fideizm, co spowodowałoby rozdzielenie osobowości ludzkiej: człowiek przez wiarę wierzyłby w Boga, a przez rozum przeczyłby temu (s. 9). Drugi powód natomiast związany jest z koniecznością przedstawienia racji rozumowych istnienia Boga, jako kontrargumentów dla tych, którzy je negują. Nie wystarczy uzasadnić istnienie Boga swoją wiarą w Niego, potrzebne są też racjonalne argumenty, który dostarczyć może jedynie metafizyka.

Praca została podzielona na trzy rozdziały, które określają różne możliwości dochodzenia człowieka do poznania Boga: można Go bowiem poznać w sposób naturalny, czyli w oparciu o naturalne władze rozumu, następnie poprzez wiarę i wreszcie dzięki poznaniu teologicznemu, które - jak precyzuje Dąbrowski - stanowi jedynie szczególny sposób poznania przez wiarę.

Jak więc św. Tomasz podchodzi do problemu istnienia Boga w komentarzu do tekstu Boecjusza? Autor rozprawy podkreśla, że w tym dziele problem Boga nie jest postawiony bezpośrednio, tak jak np. w *Sumie Teologii*. Św. Tomasz stawia mu czoło pośrednio w artykułach 2. i 3., przy okazji omawiania poznawalności i natury Bożej. Ogranicza się jednak do dowodu z przyczynowości oraz do odrzucenia błędnych tez intuicjonistów i argumentu ontologicznego św. Anzelma. Wnioski, które proponuje autor rozprawy na ten temat, można streścić następująco: Bóg pozostaje dla człowieka niezgłębioną tajemnicą, istnieje jedynie możliwość pośredniego poznania Boga poprzez skutki jego działania, *a kresem naszego poznania jest dojrzenie tajemnicy Boga, która dla nas jest bardziej wezwaniem aniżeli przedmiotem* (s. 68).

Na uwagę zasługuje II rozdział pracy Dąbrowskiego, gdzie analizuje możliwość poznania Boga przez wiarę. Skoro człowiek chce poznawać Boga i wiedzieć o nim coraz więcej konieczne jest wykorzystanie daru wiary. W nim sam Bóg wychodzi naprzeciw naszemu pragnieniu poznania Go. Warto jednak pamiętać o dość istotnym rozróżnieniu, wprowadzonym przez Doktora Anielskiego: religia i wiara nie są ze sobą tożsame. Jak słusznie zauważa autor rozprawy *w dzisiejszym języku codziennym, i nie tylko, mówi się o wierze i o religii, jakby były one tą samą rzeczywistością* (s. 74). Różnica między nimi polega na tym, że wiara zawsze daje początek religii. Akt wiary jest pierwszym poruszeniem umysłu człowieka w kierunku Boga. Religia dla św. Tomasza uwidacznia się i realizuje poprzez akty inteligencji, poznania i woli, ale zawsze będzie należała do kategorii cnót etycznych (jest częścią cnoty sprawiedliwości), podczas gdy wiara jest cnotą teologiczną. Co to oznacza? Przedmiotem formalnym religii będą akty wiary i akty innych cnót, a nie bezpośrednio sam Bóg. Religia jest więc jedynie cnotą teistyczną i teocentryczną (tzn. Bóg jest celem ostatecznym religii), a nie teologiczną. Cnotą teologiczną *sensu stricte* jest wiara. Charakter teologiczny cnoty wiary sprowadza się do trzech podstawowych komponentów: *pochodzi ona od Boga, jest darem Boga i jako taka jest łaską Bożą i jej przedmiotem jest Bóg* (s. 84).

W dalszych analizach autor rozprawy omawia konieczność wiary (aby osiągnąć wizję uszczęśliwiającą) oraz akt wiary. W tym ostatnim obecny jest objawiający się Bóg, jak i człowiek ze swoim umysłem i wolą. Akt wiary nigdy nie pochodzi tylko i wyłącznie od nas. Bóg działa na naszą wolę, która to skłania umysł do przyzwolenia i do opowiedzenia się za wiarą. Łaska Boża działa też na umysł jako światło, napelniając go Prawdą Pierwszą, która sama się nie myli i nas również nigdy nie wprowadzi w błąd. Dzięki tak pojętej wierze człowiek jest w stanie odkryć jedną z naj-

ważniejszych dla siebie prawd: jest obrazem samego Boga (*imago Dei*). Pojęcie to - przypomina Dąbrowski - nie wyraża jakiegóż arbitralnej, metaforycznej i utopistycznej koncepcji, lecz pewną definicję, która (...) dotyczy człowieka i wyraża to, co istotowo do niego przynależy (s. 98-99). Rozdział drugi rozprawy kończy się omówieniem poznania Boga przez Objawienie. Św. Tomasz w *Super Boetium de Trinitate* zaledwie naszkicował pewne elementy tego zagadania, które w pełni rozwinął dopiero w *Sumie Teologii*. Średniowieczny teolog podkreśla, iż problematyka Objawienia ściśle wiąże się z zagadnieniem poznania prawdy i według jego definicji jest nowym, ponadnaturalnym światłem, danym darmo człowiekowi przez Boga. Polega ono na wzmocnieniu zdolności poznawczych człowieka, dzięki czemu jego spojrzenie staje się nowym spojrzeniem, pozwalającym zobaczyć nie tyle nowe przedmioty, ale stare przedmioty w nowym świetle (s. 113).

Trzeci rozdział swojej monografii Dąbrowski poświęca poznaniu teologicznemu jako szczególnemu rodzajowi poznania w wierze. Rozpoczyna od dokładnego przeanalizowania rozumienia pojęcia teologii u św. Tomasza. Teologia, jako nauka-wiedza, jest poznaniem przez rozumowanie, a nie przez intuicję. Istnieje teologia, którą można nazwać teologią filozoficzną: jest ona opracowana przez rozum ludzki dzięki jego naturalnym zdolnościom. Autor rozprawy słusznie zauważa, że utożsamia się ona z metafizyką, która ma za swój przedmiot własny - właściwy byt jako byt, (...) Bogiem zajmuje się nie tylko dlatego, że jest On jest Bytem, ale i dlatego, że jest On Zasadą-Początkiem (s. 126). Teologia w prawdziwym tego słowa znaczeniu jest oparta na wierze i na Bożym Objawieniu zawartym na kartach Pisma Świętego. Dla teologii filozoficznej Bóg jawi się jako „konkluzja” jej rozważań (*theologia conclusionis*), podczas gdy *theologia sacrae Scripturae* traktuje o rzeczach Bogu samym w sobie, oczywiście w oparciu o Pismo Święte, które jest jej pierwszorzędny autorytetem. W dalszych częściach autor omawia przedmiot materialny i formalny teologii, jej metody oraz sposoby argumentowania według św. Tomasza. Jak w końcu dokonuje się owo poznanie Boga w teologii jako nauce? W teologii filozoficznej dochodzimy do poznania Absolutu jako zasady uniesprzeczniającej istnienie świata. Teolog mówi o Bogu jako o Tym, który przemówił i objawił swoje istnienie człowiekowi w celu nawiązania głębszej więzi z człowiekiem wierzącym. Dąbrowski, powołując się na tekst św. Tomasza, stwierdza, że teologia jest również nauką natchnioną i przyjęcie jej dokonuje się również przez Boże natchnienie (por. s. 176). To On sam daje nam się poznać.

W tekstach Doktora Anielskiego możemy spotkać jeszcze inne pojęcie określające teologię: *sacra doctrina*. Oznacza ono nauczanie chrześcijańskie wypływające z wiary objawionej, z całym bogactwem, z wszelkimi możliwościami opracowań i z różnorodnością przedmiotu, funkcji i metod, jakie to nauczanie niesie (s. 178-179). W jej skład wchodzi zarówno teologia filozoficzna jak i teologia Pisma Świętego. Bóg nie jest tylko przedmiotem naszego poznania naturalnego czy przedmiotem wiary, jest On również „podmiotem teologii” (*subiectum scientiae divinae*). Według Dąbrowskiego podmiotowość Boga w stosunku do teologii uwidacznia się najpełniej w tzw. teorii podporządkowania. Bóg kochający człowieka, nie strzeże zazdrośnie wiedzy, jaką ma o sobie samym, ale dzieli się nią z człowiekiem. Wiedza zmienia swój podmiot: z Boga przechodzi na człowieka, ale nie jest wiedzą identyczną z wiedzą Boską, lecz jedynie do niej podobna.

Rozprawa doktorska Wiesława Dąbrowskiego po raz kolejny przypominała, jak wielkie bogactwo myśli znajduje się w twórczości św. Tomasza z Akwinu, nawet w jego młodzieńczych pismach. Wielkim atutem tej pracy jest bardzo komunikatywny język, którego autorowi można jedynie pogratulować. Nie są to również analizy średniowiecznych tekstów, interesujące wyłącznie historyków. Wnioski, które z nich wypływają są aktualne do dziś, chociażby potrzeba harmonijnej współpracy teologii i filozofii. Lekturę dzieła św. Tomasza *Super Boetium De Trinitate* wraz z komentarzem W. Dąbrowskiego można więc zalecić każdemu, kto pragnie uprawiać *świętą naukę*, zwaną teologią.

Ks. Maciej Bała

## SPIS TREŚCI

## Artykuły

ks. Maciej Bala: <i>Rys biograficzny i bibliografia prac śp. ks. prof. dr. hab. Kazimierza Kloskowskiego</i> .....	5
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Ks. Kazimierz Kloskowski</span> , Ks. Sławomir Czalej: <i>Analogiczne poznanie Boga w ujęciu biskupa profesora Bohdana Bejze</i> .....	21
Ks. Grzegorz Gólski CM: <i>Christiana Wolffa nauka o przyczynach w Philosophia prima sive ontologia</i> .....	79
ks. Maciej Bala: <i>Złota reguła jako miejsce spotkania filozofii i teologii według Paula Ricoeura</i> .....	123
Ks. Wiesław Szlachetka: <i>Przyszłość świata w świetle Biblii</i> .....	139
Ks. Filip Krauze: <i>Wiara i rozum w tajemnicy wcielenia. W kierunku syntezy teologiczno-fundamentalnej</i> .....	153
Ks. Jacek Bramorski: <i>Formacja kapłańska jako wejście w „promieniowanie ojcostwa” w świetle myśli Jana Pawła II</i> .....	197
Ks. Janusz Balicki: <i>Spółeczny wymiar Międzynarodowego Roku Seniora - 1999</i> .....	213
Ks. Bronisław Grulkowski: <i>Przeżywanie czasowości w postawach „być” i „mieć”</i> .....	229
Ks. Mirosław Paracki: <i>Sakrament chrztu świętego w Kościele gdańskim przed Vaticanum II</i> .....	257
Ks. Mirosław Paracki: <i>Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku Oliwie w latach 1957-1962</i> .....	273

- ks. Robert Kaczorowski:  
*Jana Pawła II mówienie o kulturze. Na marginesie Jego Listu do artystów*..... 289
- Ks. Marek Czajkowski:  
*Misje są sprawą wiary (Rm. 11) - w kontekście duchowości Karmelu* ..... 307

### Recenzje i omówienia

- Ks. Maciej Bała (rec.):  
*Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, wyd. NOMOS, Kraków 1999, ss. 264, ..... 329
- Ks. Maciej Bała (rec.):  
 Georges Cottier, *Les chemins de la raison. Questions d'epistemologie theologique et philosophique*, Silence et Parole, Saint-Maur 1997, ss. 256. .... 335
- Ks. Maciej Bała (rec.):  
 Wiesław Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1999, ss. 228. .... 339



**INFORMACJE DLA AUTORÓW NADSYŁAJĄCYCH  
MATERIAŁY DO DRUKU W ROCZNIKU  
„STUDIA GDAŃSKIE”**

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów do druku w roczniku „Studia Gdańskie” powinny być przesyłane do redakcji pod adres: Redakcja „Studiów Gdańskich”, ul. Cystersów 16, 80-330 Gdańsk Oliwa. Termin nadsyłania tekstów ustalono na **1 czerwca 2000 roku**. Nadsyłane materiały są czytane i recenzowane anonimowo przez członków Kolegium Redakcyjnego oraz specjalistów zaproszonych do współpracy. Uwagi recenzentów przekazywane są autorowi, który ma prawo do podjęcia polemiki z uwagami recenzenta, udzielania wyjaśnień redakcji lub wprowadzenia zmian w tekście uwzględniających opinie recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Komitet Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, francuskim lub niemieckim.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst należy przesłać w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach (wydruk) oraz na nowej dyskietce w edytorze Word 97 for Windows z pakietu Office Professional 97. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron. Tekst powinien być zapisany bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć wolnym wierszem. Dyskietki po opracowaniu tekstów przyjętych do druku lub zamówionych, będą zwracane autorom.
2. Tablice i rysunki powinny mieć tytuł i źródło.
3. Przypisy powinny mieć formę przypisów dolnych według wzoru ze „Studiów Gdańskich”, XII (1999).
4. Tekst powinien być przejrany przez polonistę.

Redakcja

Druk:



Drukarnia Oruńska  
ul. Świętokrzyska 47A  
80-180 Gdańsk  
tel./fax (58) 309 93 51, 304 88 51  
Druk ukończono w styczniu 2000 r.