

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom XIII/1

Białystok 2014

KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



Zespół redakcyjny:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski – redaktor naczelny
ks. mgr lic. Leszek M. Jakoniuk – sekretarz redakcji

Rada naukowa:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (AWSO Białystok)
bp prof. dr hab. Valerio Lazzeri (FT Lugano)
ks. prof. dr hab. Anzolin Chiappini (FT Lugano)
ks. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST Angelicum Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Manfred Hauke (FT Lugano)
ks. dr Tadeusz Kasabuła (UwB Białystok)
prof. dr hab. Emmanuel Lemana (UCAC Yaoundé)
ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO Opole)
ks. prof. dr hab. Andrus Narbekovas (VDU Kowno, Riomer Wilno)
dr hab. Elżbieta Osewska (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UPJPII Kraków)
ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin)
ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Hans Christian Schmidbaur (FT Lugano)
ks. prof. Joseph Wolinski (ICP Paryż)
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław)
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa)

Recenzenci tomu:

ks. prof. dr hab. Józef Kijas (PAMI Rzym)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa)

Recenzenci artykułów:

ks. bp dr hab. Henryk Ciereszko (AWSO Białystok)
prof. dr hab. Lech Chyczewski (UMB Białystok)
ks. dr Krystian Gawron (Seminarium Polskie w Paryżu)
ks. dr hab. Jacek Kempa (US Katowice)
ks. dr Jerzy Lachowicz (PWTW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Jan Mikrut (PUG Rzym)
prof. dr hab. Jacek Nikliński (UMB Białystok)
ks. dr hab. Mieczysław Olszewski (PWTW Warszawa)
ks. dr hab. Robert Woźniak (UPJPII Kraków)

Redaktor tematyczny: ks. dr hab. Andrzej Proniewski

Redakcja: Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta: zespół

Tłumaczenie na język angielski: Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

Native speakers: Madalena Resende (jęz. portugalski), Richard Zborowski (jęz. angielski);

Redakcja techniczna: Zbigniew Łaszcz

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

Imprimatur: abp prof. dr hab. Edward Ozorowski, Metropolita Białostocki,
Białystok dn. 19.12.2014 r., nr 948/14/A

ISSN 1644-8855

Rocznik Teologii Katolickiej jest indeksowany w międzynarodowych bazach czasopism naukowych:
Index Copernicus, CEJSH, BazHum, EBSCO

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax 85 740 44 74
e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Spis treści

ks. Andrzej Proniewski
Słowo wstępne 5

ks. Czesław Rychlicki
Arcybiskup Edward Ozorowski w dialogu teologii z Magisterium Kościoła 9

NAUKA

Anetta Brezcko
Prawo natury i prawo stanowione w obliczu problemów genetyki reprodukcyjnej 19

Mieczysław Choraży
Zjawisko samoorganizacji jako element ewolucji życia 35

Jan Kozłowski
Od prac człowieka do Einsteina: rozważania nad ewolucją moralności i umyśłu 59

Tomasz Nakoneczny
Ponowoczesność, czyli człowieczeństwo zdegradowane? 81

Henryk Wnorowski
Antropologiczne granice ekonomii 105

Marek Jasiński
Człowiek poznający samego siebie według koncepcji Seligmana (style wyjaśniania a wyuczona bezradność) 117

ks. Józef Zabielski
Personalizm jako imperatyw wartościowania człowieka 125

WIARA

ks. Andrzej Proniewski	
<i>Wiara jako postawa człowieka myślącego w refleksji</i>	
<i>Benedykta XVI</i>	139
ks. Marek Jagodziński	
<i>Komunijny wymiar integralności człowieka</i>	159
ks. Dominik Kubicki	
<i>Kontemplatywna głębia wiary Trójjedynemu w spełnianiu</i>	
<i>się w jestestwie – rozstrzygnięciem współczesnego dylematu</i>	
<i>postmoderności względem tożsamości osoby ludzkiej: człowiek</i>	
<i>projekt czy przypadek</i>	175
Sławomir Zatwardnicki	
<i>Przebóstwienie w perspektywie teologii i mistyki. Synteza dwóch</i>	
<i>mądrości „bez zmieszania i bez rozdzielania”</i>	193
ks. Piotr Spyra	
<i>Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku</i>	
<i>i dla człowieka</i>	221
ks. Tadeusz Zadykowiec	
<i>Początek ludzkiego życia – z perspektywy nauczania Kościoła</i>	
<i>katolickiego. Próba określenia oraz konsekwencje etyczne</i>	241
Notki o autorach	251
Indeks tematyczny	255
Indeks osobowy	259

Oddajemy do rąk Państwa trzynasty Rocznik Teologii Katolickiej. Zaangażowanie w jego powstanie naukowych autorytetów pozwala żywić nadzieję na jego bardzo dobrą merytoryczną jakość.

Rok 2014 to czas wyjątkowy. Łączy się z podwójnym jubileuszem: 50-lecia kapłaństwa i 35-lecia posługi biskupiej Jego Ekscelencji Arcybiskupa Metropolity Białostockiego, prof. zw. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego. Dostojny Jubilat wpisuje się w naszą pamięć jako człowiek wiary i człowiek nauki. Swoje życie związał z Białymstokiem: kapłaństwo, posługa biskupa pomocniczego, w końcu stolica metropolitalna. Poprzez pracę i twórczość stał się ambasadorem Białostoczczyzny znanym w kraju i poza jego granicami. Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku i Redakcja „Rocznika” zawdzięczają Jubilatowi swoje istnienie. Ksiądz Arcybiskup był założycielem Katedry Teologii i zainicjował wydawanie periodyku. Ten podwójny trzynasty numer jest wyrazem hołdu i dziękczynienia skierowanym pod adresem Dostojnego Jubilata.

Ksiądz Arcybiskup stał u początków wielu cennych inicjatyw, jak chociażby spotkań teologów z przedstawicielami nauk medycznych, ekonomicznych czy prawniczych. Był także twórcą Środowiskowego Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych w Białymstoku. Dał się poznać zarówno jako wybitny teolog, znawca historii Kościoła i historii teologii, a także miłośnik tematu rodziny, który wykładał przez lata w Instytucie Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, redagując *Słownik Małżeństwa i Rodziny* obejmujący tę problematykę.

Układ treści, który przyjęliśmy w tym numerze „Rocznika”, odzwierciedla m.in. dziedziny wiedzy tworzące krąg zainteresowań Jubilata. Artykuł wstępny, otwierający tom pierwszy, ks. prof. zw. dr. hab. Czesława Rychlickiego ukazuje sylwetkę Arcybiskupa Jubilata w dialogu pomiędzy teologią i Magisterium Kościoła.

Tom ten został podzielony na dwie części: nauka i wiara. Mówią one o konieczności dialogu interdyscyplinarnego, tak bliskiego Jubilatowi, który jest także koniecznym aspektem naszej rzeczywistości. Artykuły w nim zawarte pokazują spojrzenie prawnika, ekonomisty, fizyka, biologa, teologa na problem początku życia człowieka, który w części drugiej spotkał się z uzupełnieniem zagadnienia z punktu widzenia wiary i mistyki.

Drugi tom został podzielony na pięć części mieszczących się w tematyce: antropologii teologicznej, teologii rodziny, teologii dialogu, teologii pastoralnej i historii Kościoła. Całość zamyka sprawozdanie z działalności Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku obejmujące wszystkie wydarzenia ubiegłego roku akademickiego i recenzje.

Mamy nadzieję, że pismo, które Państwo otrzymujecie stanie się zarówno przyczynkiem do zagłębienia się w poruszane w nim tematy, jak i, a może przede wszystkim, do dziękczynienia za dar Osoby Dostojnego Jubilata, któremu w tym miejscu życzymy potrzebnych łask Bożych i wszelkiej pomyślności w dalszym „wydeptywaniu” ścieżek nauki i wiary. Ad multos annos!

ks. dr hab. Andrzej Proniewski

We are pleased to present the 13th volume of our annual 'Rocznik Teologii Katolickiej'. Its high scientific quality owes much to the contribution of the authors who enjoy the reputation of authorities in their research fields.

The year 2014 is exceptional as it marks two jubilees: the 50th anniversary of the ordination and the 35th anniversary of the consecration of His Excellency Archbishop Prof. Edward Ozorowski, Metropolitan of Białystok. We know him as the man of faith and the man of science. His life as a priest, auxiliary bishop and then the Archbishop Metropolitan has been connected with Białystok. His pastoral and research work have made him an ambassador of the Białystok region in Poland and abroad. Both the Chair of Catholic Theology of the University of Białystok and our annual have been initiated by him. The present double volume of 'Rocznik' is our tribute to His Excellency and expression of our thankfulness.

The Archbishop has put forward many interesting proposals, for example meetings of theologians and representatives of medicine, economy and law. He has also created the local body of the chancellors of Białystok's universities. His Excellency is also known as an outstanding theologian, particularly in the field of the history of the Church and history of theology and also a keen researcher in family studies. For a long time he has been a lecturer at the Institute of Family Studies at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. He is also an editor of 'The Dictionary of Marriage and Family' dealing with these issues.

The articles included in present volume represent, among others, the branches of science of the interest to the Archbishop. The first one, by Rev. Prof. Czesław Rychlicki, shows the profile of His Excellency in the context of the dialogue between theology and the Magisterium of the Church.

The first part of the volume is divided into two sections, the first one dedicated to science and the second one focusing on faith. They emphasize the necessity of an interdisciplinary dialogue which reflects His Excellency's interests and is also a necessary aspect of our reality. The articles included in this part weigh the problem of the beginnings of a human life from the point of view of a lawyer, economist, physicist, biologist and theologian. In the second part the question above has been discussed from the viewpoint of faith and mystics.

The second part of the present volume consists of five parts covering different branches of theology: theological anthropology, theology of family, theology of dialogue, pastoral theology and history of the Church. The closing section of the annual contains a report of all the events initiated by the Chair of Catholic Theology in the academic year 2013/2014 and reviews.

We hope that our annual will inspire you to deepen your interest in the issues raised in it and, perhaps above all, to express thankfulness for the life of our Most Reverend Archbishop. We wish him all the necessary divine graces and every success in his further 'trodding' the paths of science and faith. *Ad multos annos!*

Rev. Andrzej Proniewski

ks. Czesław Rychlicki

Uniwersytet M. Kopernika w Toruniu

Papieska Akademia Teologiczna w Watykanie

Arcybiskup Edward Ozorowski w dialogu teologii z Magisterium Kościoła

ARCHBISHOP EDWARD OZOROWSKI VS. THE DIALOGUE BETWEEN THEOLOGY AND THE MAGISTERIUM OF THE CHURCH

In his multiannual research and didactic work Archbishop Edward Ozorowski refers to the Truth that has been conveyed to us in the Word of God, in the living Tradition of the Church and updated today by the authentic Magisterium of the Church. It shows that theology cannot be cultivated outside, or even contrary to the experience and the life of the Church. It has got its ecclesiastical dimension. The Archbishop's service to the truth is strengthened by his share in the episcopal office, which leaves its mark on the theology he cultivates and his attempts to show the true face of God.

Key words: theology, the Magisterium of the Church, the Truth, dialogue, research.

Osoba Profesora i formacja intelektualna

Książd prof. dr hab. Edward Ozorowski, aktualny Arcybiskup Białostocki, urodził się 1 maja 1941 roku w Wólce Przedmieście k. Białegostoku. W roku 1958 uzyskał świadectwo dojrzałości i podjął sześćioletnie studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w roku 1964

kontynuował studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie uzyskał:

- tytuł zawodowy magistra teologii (1967 r.);
- stopień naukowy doktora nauk teologicznych (1970 r.) na podstawie rozprawy: *Nauka współczesnych teologów katolickich o kulcie Świętych w życiu Kościoła pielgrzymującego – od Mystici Corporis do Vaticanum II*;
- stopień naukowy doktora habilitowanego (1976 r.), na podstawie dorobku naukowego i rozprawy: *Eklezjologia unicka w latach 1596-1720*.

W roku 1970 został zatrudniony na Wydziale Teologicznym w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), gdzie stopniowo uzyskał:

- stopień naukowy docenta (1978 r.);
- tytuł naukowy profesora nadany przez Radę Państwa (1987 r.);
- stanowisko profesora zwyczajnego ATK (UKSW) (1995 r.).

W roku 1979 ks. profesor E. Ozorowski został mianowany przez Papieża Jana Pawła II biskupem tytularnym Bitetto i pomocniczym w Białymstoku, a przez bp. białostockiego powołany na rektora Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, pełniąc to stanowisko do roku 1992 i sprawując jednocześnie urząd wikariusza generalnego Archidiecezji.

W roku 1992 abp białostocki powołał bp. E. Ozorowskiego na stanowisko przewodniczącego Rady Naukowej ds. Kolegium Teologicznego i Studiów Teologicznych w Białymstoku, czyniąc go w ten sposób odpowiedzialnym za formację teologiczną osób świeckich i duchownych w Archidiecezji Białostockiej.

Obowiązki duszpasterskie i administracyjne w Białymstoku nie osłabiły w niczym pracy naukowej i dydaktycznej ks. bp. prof. E. Ozorowskiego. Owszem, zostały one dobrze wykorzystane na odcinku dydaktycznym. I tak, w Instytucie Studiów nad Rodziną, na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie pełnił przez długie lata funkcję kierownika Katedry Teologii Dogmatycznej Małżeństwa i Rodziny, a na Uniwersytecie w Białymstoku kierował Katedrą Teologii Katolickiej. Teren jego zajęć dydaktycznych obejmuje:

- UKSW w Warszawie
- Uniwersytet w Białymstoku
- Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku
- Wyższe Seminarium Duchowne w Sankt Petersburgu
- Papieski Wydział Teologiczny – Sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie.

Jest on członkiem:

- Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski
- Komisji Kultu i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski
- Zespołu KEP do spraw Sanktuariów w Polsce
- Polskiego Towarzystwa Teologicznego
- Towarzystwa Mariologicznego
- International Biographical Centre, American Biographical Institute (ABI), Geographical Society.

Za swoją aktywną działalność naukową i ekumeniczną otrzymał nagrodę indywidualną MEN (1991), złoty medal Research Fellow ABI (1992) i Nagrodę im. W. Pietrzaka (2002 r.), nadaną przez „Civitas Christiana”.

Jako wytrawny znawca myśli teologicznej pełnił funkcję sekretarza naukowego czasopisma „*Studia Theologica Varsaviensia*” (1970-1979), redaktora „*Studiów Teologicznych: Białostocko-Drohiczyńsko-Łomżyńskich*” (1983-1992). Ponadto był współredaktorem „*Słownika Teologów Katolickich*” (tom I-IV). Był również organizatorem i czynnym uczestnikiem licznych konferencji, sympozjów i kongresów naukowych w kraju i za granicą: Rzym – 1989; Rimini – 1991; Edmonton – 1992; Jerozolima – 1994; La Thuil – 1994.

Dnia 21 października 2006 roku prof. bp E. Ozorowski został mianowany przez papieża Benedykta XVI Arcybiskupem Metropolita Białostockim.

W roku 2007 otrzymał doktorat honoris causa Uniwersytetu w Białymstoku.

Działalność naukowa i oryginalność myśli teologicznej

Na działalność naukową abp. E. Ozorowskiego składa się ponad 1250 opublikowanych pozycji, z których ok. 30 stanowią pozycje książkowe, a pozostałe publikacje to: artykuły, recenzje książek, hasła z zakresu nauk teologicznych, hasła osobowe, opublikowane przemówienia, odezwy administracyjne.

Istotna problematyka podejmowana przez Teologa białostockiego dotyczy eklezjologii i tematyki z nią integralnie związanej, a stanowi ją: chrystologia, mariologia i nauka o sakramentach.

W eklezjologii, ujętej zarówno w wymiarze ściśle teologiczno-naukowym jak i duszpasterskim, abp E. Ozorowski stara się ukazać Kościół w roli historiozbowczej, jako powołany przez Boga istotny środek do

realizowania w historii Jego planu zbawczego wobec człowieka i świata¹. W obrazie Kościoła omawiany Teolog dostrzega nie tylko wspólnotę wierzących, ale również jej element strukturalny i operatywny. W Kościele, jako wybranym przez Boga „narzędziu” zbawienia, znajdują się istotne elementy życia nadprzyrodzonego: Słowo Boże i sakramenty, a wśród nich szczególne miejsce zajmuje Eucharystia². Właśnie Eucharystia, jako źródło życia nadprzyrodzonego, jest tym ziarnem, które wraz z realizowaniem przez człowieka wezwania Stwórcy prowadzi stworzenie do swego celu, jakim jest „odtworzenie obrazu Boga”. Ta rzeczywistość realizuje się szczególnie w życiu świętych³. Wydaje się, że zainteresowanie kultem świętych, a zwłaszcza męczenników, wpływa u naszego Teologa zarówno z potrzeb intelektualnych, osobistych przeżyć rodzinnych, jak również duszpasterskich. Okazuje się bowiem, że ta problematyka podjęta już w rozprawie doktorskiej stała się aktualna duszpastersko u Profesora jako biskupa, który pragnie utrwalić w historii i w życiu wiernych pamięć o męczennikach tamtych stron Rzeczypospolitej i Kościoła.

Obok obiektywnie teologicznych motywów także uwarunkowania lokalne stały się dla Arcybiskupa i Teologa bodźcem do podjęcia teologicznych badań i ich publikacji w zakresie problematyki miłosierdzia Bożego. To przecież Białystok i tamtejszy ks. Michał Sopoćko oraz s. Faustyna Kowalska znani są w historii współczesnej jako pewnego rodzaju teologiczne symbole kultu Miłosierdzia Bożego. Podejmowanie tej problematyki przez biskupa Kościoła lokalnego w pismach i w żywym słowie świadczy o jego wrażliwości na znaki czasu, zwłaszcza w miejscu z nimi związanym.

Z duchem wdzięczności Arcybiskupa za osoby inspirujące aktywność w rozwijaniu tego kultu idzie w parze jego humanistyczny rys charakteru, jakim jest pamięć i wdzięczność wobec ludzi, którzy wnieśli swoją działalnością poważny kapitał duchowy i kulturowy w życie konkretnych osób i społeczeństwa. O tym świadczą m.in. opublikowane teksty Profesora: *Pamięć wdzięczności początkiem. O ludziach mi bliskich*, Białystok 1995, i olbrzymia seria biogramów teologów polskich, zawartych w *Słowniku polskich teologów katolickich*, Warszawa 1981-1985.

¹ Por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984; tenże, *Piotrowe dziedzictwo – Rozważania majowe*, Białystok 1991.

² Por. tenże, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990.

³ Por. tenże, *Eklezjalne aspekty kultu świętych w nauce współczesnych teologów katolickich*, [w:] *Studia teologiczno-dogmatyczne*, t. 1, Warszawa 1974, s. 5-135.

W tym fakcie należy uznać wewnętrzną cechę wrażliwości i poczucia odpowiedzialności Teologa i Biskupa za strzeżenie skarbcza myśli i kultury ludzi Kościoła, którzy swoją myślową aktywnością i codziennym postępowaniem ubogacali także kulturę własnego narodu.

Na analogicznej płaszczyźnie szacunku i wrażliwości Profesora na prawdę odkrywaną i wyrażaną przez człowieka plasuje się jego teologiczne pragnienie odkrywania natury Boga, czego wyrazem jest pozycja *Bóg jest miłością. Misterium Ojcostwa Boga* (Białystok 1999). Refleksja w niej wyrażona dotyka niemal fizycznie aktualnej sytuacji człowieka. Gdy chrześcijanin podejmuje szereg akcji „w imię Ojca”, uznając w Bogu Jedynym w Trójcy osób źródło i cel całej rzeczywistości stworzonej, to trzeba zauważyć, że dziś takie przekonanie jest coraz bardziej kontestowane, przynajmniej w niektórych środowiskach. Jedną z trudności, może najbardziej radykalna, ma korzenie teoretyczne, ale konsekwencje tego są praktyczne. Chodzi o trudności występujące u osób, które w oparciu o ich refleksję nad językiem wyrazu napotykały na niepokonywalne trudności w uznaniu Boga, a tym bardziej Jego ojcostwa. Dla uważających się za wierzących taka sytuacja może stanowić prawdziwe wyzwanie i dobrą okazję do refleksji nad własnym wyrażeniem wiary.

Obok trudności wywodzącej się z religijnej refleksji nad sensem „ojcostwa Boga”, inna trudność ma swoje podłoże w psychice człowieka, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej jak i zbiorowej, prowadząc go często do ateizmu. Mają na to wpływ ciągle obecne idee oświeceniowe, które dążą do uwolnienia człowieka od wszelkiej niezależnej „opieki”, która stanowiłaby przeszkodę w osiągnięciu przez niego dojrzałości, rozumianej jak standard w obronie własnej godności.

W kontekście aktualnie doświadczanej sytuacji religijnej, która ma niewątpliwy wpływ na życie codzienne jednostki i społeczeństwa, abp E. Ozorowski w oparciu o świadectwa biblijne stara się ukazać prawdziwe oblicze Boga. Nie ogranicza się do „okrągłych” stwierdzeń teologicznych, ale w oparciu o progresywne wydarzenia historiozbowcze dochodzi do ukazania prawdziwie ojcowskiego oblicza Boga. Wartość tego dyskursu jest nie tylko teologiczna, ale wręcz egzystencjalna. Chodzi w nim bowiem nie o teoretyczne jedynie odkrywanie natury Boga, ale o Jego relacje do świata. W tych relacjach ważny jest stosunek Boga do ludzkiego cierpienia, które stawia człowieka, także wierzącego, wobec pytania: jak można pogodzić istnienie wielowymiarowego zła z istnieniem Boga, który z natury swej powinien być nieskończenie dobry i wszechmocny? Jak można wierzyć, że Bóg jest Ojcem pragnącym dobra dla swojego stworzenia, podczas gdy dochodzi do niszczących

człowieka i jego otoczenie kataklizmów naturalnych, czy do różnego typu przemocy wobec osób bezbronnych?

Podjmując różne próby dania odpowiedzi na te pytania ks. profesor E. Ozorowski, jako teolog i biskup dochodzi do wniosku, że wiara chrześcijańska opiera się na przekonaniu, iż objawienie prawdziwego oblicza Boga osiąga swój szczyt w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w tym również „ojcowskie” oblicze Boga (por. J 14, 9-12). Jest w tym konsekwentna logika wiary i rozumu. Skoro bowiem chrześcijanin przyjmuje w wierze, że człowiek został stworzony przez Boga na Jego „obraz”, a tym „obrazem” jest Chrystus, to logiczny jest wniosek, że człowieka nie można zrozumieć w pełni bez odwołania się do Chrystusa (por. Kol 1, 15-17).

Arcybiskup E. Ozorowski akcentuje tę myśl jako zrozumiałe dla chrześcijanina przesłanie wiary, a dla każdego człowieka myślącego jako logiczną konsekwencję przyjętego założenia. Ten wniosek teologiczny, a ściślej chrystologiczny, stoi u podstaw także innych wypowiedzi Biskupa Profesora, dotyczących miejsca i roli Maryi – Matki Jezusa i godności kobiety w jej różnych wymiarach życiowego powołania. W klimacie nieraz czysto ambicjonalnych, a nie merytorycznych przejawów poglądów na rolę kobiety w społeczeństwie, abp profesor E. Ozorowski stara się oceniać wartość kobiety w świetle nauki chrześcijańskiej. Jakkolwiek rozpatruje jej godność kobiecą i macierzyńską w relacji do osoby Maryi, Matki Jezusa, to podstawę teologiczną tej godności odnajduje w akcie powołania człowieka do istnienia na zasadzie równości mężczyzny i kobiety (Rdz 1, 26-27)⁴.

Autor obrazu kobiety, jako żony i matki, ukazuje w nauczaniu Jana Pawła II pewnego rodzaju odrodzenie idei powołania kobiety do rzeczywistości, w jakiej Bóg pragnie ją widzieć. Moment stworzenia człowieka w wydaniu mężczyzny i kobiety na „obraz” Boga, stanowi podstawę pełnej godności kobiety. Idea obrazu Bożego w człowieku staje się w *Piśmie Świętym*, oraz w teologii i w nauce Kościoła, kryterium szczególnej, wręcz świętej godności osoby ludzkiej. Na tym kryterium opiera się także nauka o godności kobiety i jej równości z mężczyzną.

Kościół w swojej nauce o wielkości kobiecego powołania odwołuje się do osoby Maryi, Matki Jezusa, jako szczególnego wzoru dla każdej kobiety. Niektóre ruchy odrzucają tego rodzaju wzór nie uznając motywów chrześcijańskich i wartości proponowanych przez Chrystusa. Dla

⁴ Por. E. Ozorowski, *Maryjny rys kobiecości kobiety jako dziewicy*, ST B – D – Ł., 13; tenże, *Maryjny rys kobiety jako matki w nauczaniu Jana Pawła II*, ST B – D – Ł., 18 /2000.

chrześcijańskiej kobiety są to jednak podstawy wypływające z wiary i do nich odwołuje się abp E. Ozorowski w swojej refleksji.

Ksiądz prof. E. Ozorowski, jako wykładowca w Instytucie Studiów nad Rodziną i biskup, któremu zależy na właściwym funkcjonowaniu istotnej komórki społeczeństwa, którą stanowi małżeństwo i na nim oparta rodzina, podejmuje z wielkim zaangażowaniem tę problematykę. Rodzina jest przez niego widziana nie tylko w aspekcie teologicznym, jako dobra rzeczywistość chciana przez Stwórcę i przekazana człowiekowi, ale widzi w niej podstawową instytucję w kształtowaniu osoby i społeczeństwa. Stąd wypływa jego troska o trwałość rodziny i zapewnienie jej przez samo społeczeństwo statusu istotnego dziedzictwa całej ludzkości⁵.

W swojej refleksji nad naturą małżeństwa i jego misją Profesor i Biskup jest bardzo jasny i dokładny, gdy mówi, że ojcostwo i macierzyństwo są wyrażeniem miłości małżeńskiej. W dzisiejszym klimacie, nie zawsze właściwie rozumianej wolności, gdy pod różnymi formami projektów kulturowych i politycznych zdąża się do prywatyzacji małżeństwa, podobnie jak religii i wiary, ks. profesor E. Ozorowski wyraźnie przypomina o jedynym możliwym do zaakceptowania – przez wierzących i ludzi poprawnie myślących – modelu rodziny, opartym na związku mężczyzny i kobiety⁶.

Co stanowi o oryginalności uprawianej przez abp. prof. E. Ozorowskiego teologii?

Przede wszystkim jest to teologia oparta na obiektywnych źródłach poznania teologicznego. Znaczący jest teologiczny wkład Biskupa Białegostoku szczególnie w eklezjologię i sakramentologię. Refleksja w tej dziedzinie zdaje się wypływać z osobistej głębokiej wiary naszego Teologa i jego poczucia odpowiedzialności za duchową formację chrześcijanina.

Bardzo znaczące miejsce w teologii abp. E. Ozorowskiego zajmuje również kult Świętych i Miłosierdzia Bożego. Mając na uwadze soborowe wypowiedzi na temat kultu Świętych (*LG VII*) w Kościele katolickim, abp E. Ozorowski przywołuje wskazania Soboru Watykańskiego II, który sankcjonując prawo dla tego kultu przestrzega przed jego nadużyciami, zaznaczając, że pozostaje on zgodny z nauką Kościoła o jedynym pośrednictwie zbawczym Chrystusa, w którym inne formy pośrednictwa są traktowane jako pośrednictwo udziału.

⁵ Por. E. Ozorowski, *Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym*, Warszawa 2009.

⁶ Por. tenże, *Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety*, „Studia nad Rodziną”, 8 /2004, nr 1.

Obecność w dialogu

Bogata działalność naukowo-dydaktyczna prof. abp. E. Ozorowskiego, przekazana w licznych publikacjach i na wykładach prowadzonych w wielu ośrodkach uniwersyteckich w kraju i za granicą, upoważniają do szczególnego szacunku za jego ważne i twórcze miejsce w dialogu teologii z Magisterium Kościoła. Gdy myślę nad syntetyczną oceną jego postawy i działalności naukowej, to jawi mi się konieczność odwołania się do tych wymogów, jakie stawia Instrukcja Kongregacji Doktryny Wiary *O kościelnym powołaniu teologa* (24.05.1990). W jej świetle odczytuję, że prof. abp E. Ozorowski od początku swojej teologicznej formacji intelektualnej i przez długie lata pracy naukowo-dydaktycznej postrzega teologię jako cenny dar i zarazem duży problem dla Kościoła.

Teologię jako dar postrzega on poprzez pryzmat materiału i refleksji, jaka ożywia ciągle dzieje Kościoła i bez której byłaby niemożliwa odnowa teologicznego myślenia, co stało się udziałem ostatniego Soboru. Świadom swojego udziału w tym zadaniu dla Kościoła, Arcybiskup niestrudzenie prowadzi teologiczne badania naukowe, które pozwalają mu przekazywać naukę Chrystusa w coraz bardziej dostępnej formie współczesnemu człowiekowi.

Z drugiej strony, teologia stanowi także poważny problem dla Kościoła. Wynika to stąd, iż niektórzy teologowie traktują własne sądy jako stanowisko obiektywne, nieraz pozostając w sprzeczności z pilnie strzeżoną tradycją chrześcijańską i stanowiskiem Kościoła. Powoduje to zamieszanie wśród ludu, który nie orientuje się często w stanowiskach zajmowanych przez teologów, często bardzo zamkniętych i ostrych. Dlatego jest konieczny eklezjalny wymiar teologii, która nie może być uprawiana poza, czy wbrew doświadczeniu i życiu Kościoła, gdyż jej wartość pochodzi ze służby wobec Kościoła jako Ludu Bożego.

Przypatrując się postawie abp. i prof. E. Ozorowskiego w tym kontekście, widzę jasno, że w całym swoim badaniu naukowym i posłudze dydaktycznej traktuje on teologię jako służbę Prawdzie, którą jest Chrystus. Nie jest to służba prawdzie częściowej, nieraz wieloznaczej, jaka jest udziałem poszczególnego teologa czy poszczególniej kultury, konkretnego okresu historii, ale służba tej Prawdzie, jaka została nam przekazana w Słowie Bożym i w żywej Tradycji Kościoła, a teraz jest aktualizowana przez autentyczne Magisterium Kościoła.

Świadomość tak rozumianej służbie Prawdzie jest spotęgowana udziałem Profesora w urzędzie biskupim, którego świadomość wyciska swoje piętno na uprawianej przez niego teologii. Skoro bowiem natura uprawianej przez teologa pracy musi odciskać na sobie pieczęć kościelną, to tym bardziej, gdy teologię uprawia biskup.

Znając abp. E. Ozorowskiego od początku jego kapłaństwa i rozpoczynanych razem z nim studiów uniwersyteckich, w przekonaniu oceniam, że jest to Teolog zrównoważony, w sensie spokojnego i twórczego łączenia bogatego dorobku Tradycji Kościoła i wiary ze współczesnymi prądami teologicznymi, bez szukania nowości dla nich samych. Jest to Teolog spokojnego i owocnego poszukiwania i wyjaśniania prawdy. Dobrze wykształcony przekazuje wiedzę teologiczną w ośrodkach współczesnej formacji teologicznej, ważnych także dla europejskiej kultury ogólnej.

Z doświadczenia osobistego i z obserwacji mogę z przekonaniem powiedzieć, że prof. abp E. Ozorowski posiada w sobie naturalną postawę otwarcia na drugiego człowieka i ducha wspólnotowego. Treść wykładu przekazuje językiem współczesnym w łączności z wiarą Kościoła. Jako człowiek dialogu przyjmuje z kultury swojego otoczenia elementy, które pozwalają mu lepiej przedstawić poszczególne aspekty tajemnic wiary. Ma to poważne znaczenie w konkretnym środowisku jego życia i pracy, które wymaga zdecydowanie dobrze uformowanej postawy ludzkiej i ekumenicznej.

Dzięki naturalnym cechom charakteru i dobrej formacji teologicznej z powodzeniem abp prof. E. Ozorowski realizuje swoją pracę duszpasterską w środowisku religijnie wymagającym postawy ekumenicznej. I to jest również wielki jego wkład pozytywny dla dobra Kościoła, społeczeństwa i Narodu.

W takim kontekście naukowo-kulturowym, w kontekście wiary i odpowiedzialności za własną i innych prawdziwie ludzką i chrześcijańską formację, wyrażam głębokie uczucia szacunku dla Profesora i Arcybiskupa E. Ozorowskiego w pięćdziesiątą rocznicę jego święceń kapłańskich. Jest to z pewnością moment wdzięczności wobec Pana całej historii i naszej osobistej za dochowanie wierności wobec zobowiązań przyjętych w dniu Święceń.

Słowa kluczowe: teologia, Magisterium Kościoła, Prawda, dialog, badania naukowe.

Anetta Breczko

Uniwersytet w Białymstoku

Prawo natury i prawo stanowione w obliczu problemów genetyki reprodukcyjnej

NATURAL LAW AND POSITIVE LAW VS. PROBLEMS OF REPRODUCTIVE GENETICS

Artificial procreation and reproductive genetics have become a reality in which, thanks to the tools of contemporary medicine, all sorts of interference into human organism are possible. Man has become to create himself. In this context, it is vital to take into account positive law regulations because of the variety of standpoints and differences in defining the core of natural law. Undoubtedly, religious aspect has to be part of bioethical discussions, because for many people religion is a source of moral behaviour. However, we have to remember that public and private sphere of ethics are two different aspects which should not be mingled in a democratic state. Bioethical discussions have resulted in international regulations, for example bans on reproductive cloning of humans, eugenic practices aiming at selecting people, therapies resulting in changes within the human genome, commercialization of a human body, etc. Polish legislators are facing a difficult problem to determine a detailed legal framework of artificial procreation and reproductive genetics to meet not only the European standards of the Bioethical Convention, but also cultural determinants and expectations of the society.

Key words: preimplantation diagnostics, children „to order”, genetics, *in vitro*, surrogate maternity, genetic selection, artificial procreation, surrogate contracts.

Wprowadzenie

Nauka

Bioetyka jest zafascynowana futurystycznymi wizjami „człowieka bionicznego” (*homo bionicus*), czy „człowieka wiecznotrwałego” (*homo continuus*), a zatem takiego, który ma żyć jak najdłużej i w jak najlepszej kondycji¹. W niedalekiej przyszłości prognozuje się istnienie jednostki ludzkiej wręcz nieśmiertelnej: ulepszonej genetycznie, rozmnażającej się przez klonowanie, odpornej na choroby nowotworowe, korzystającej z terapii genowej, wykorzystującej potencjał komórek macierzystych do hodowli „zastępczych” tkanek i organów etc. Oczywiście część z tych wizji to ciągle sfera *science fiction*, ale wiele z nich stało się realnych dzięki postępowi biotechnologicznemu. Medycyna jest w stanie ziścić (przynajmniej w części) do niedawna całkowicie utopijne wyobrażenia. Pojawiają się jednak pytania: czy lekarze powinni wykorzystywać istniejące technologie i dokonywać wszelkich możliwych ingerencji na organizmie ludzkim? Czy fakt, że prognozowany cel tych działań może się okazać korzystny z perspektywy ogólnospołecznej jest wystarczającym argumentem za zasadnością ich podjęcia? Jak ustalić granice prawne eksperymentów medycznych (a w szczególności genetycznych) na człowieku?

Odwieczny dylemat pomiędzy prawem natury a prawem stanowionym (między *ius* a *lex*) – w obliczu pojawiających się wraz z postępem biotechnomedycznym możliwości – nabiera nowego znaczenia. Główną przyczyną kontrowersji moralnych i prawnych staje się to, iż biotechnologia wkroczyła do „sanktuarium tajemnicy życia”, zaś człowiek przygotowuje się do przetworzenia samego siebie. Możliwy jest obecnie nowy typ ingerencji medycznych, związanych z rozwojem genetyki. W związku z tym zaciera się granica między naturą, którą jesteśmy i organicznym wyposażeniem, które sobie dajemy; pomiędzy podmiotem a przedmiotem; między czymś naturalnym a artefaktem². Franz Kamphaus podkreśla, że dziś chodzi nie tylko o nowe techniki medyczne:

(...) chodzi o prawo oraz granice projektu, nazywanego nowoczesność. Gdyż badania i technologie genetyczne – jako nauka oraz jako technologiczna realizacja zdobyczy naukowych – należą bez wątpienia do tego epokowego procesu, który najwyraźniej zmierza do punktu zwrotnego³.

¹ A. Breczko, *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnomedycznego*, Białystok 2011, s. 84 i nast.

² L. Ostasz, *Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003, s. 503.

³ F. Kamphaus, *Boże dzieci. Rozważania o technologii genetycznej*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 48, s. 10.

Piotr Morciniec wyraża opinię, że dyskusja o granicach genetyki nie ma na celu kwestionowania dobroczynnych osiągnięć tej dziedziny ludzkiej wiedzy:

(...) ma natomiast uświadomić, że także epokowe osiągnięcia podpadają pod wartościowanie moralne. Nowoczesna medycyna, m.in. opierając się na postępie biologii i genetyki, otworzyła nowe możliwości diagnostyczne i terapeutyczne (...). Niewątpliwie otwarty został nowy rozdział w historii medycyny (...)⁴.

Wydaje się, że logika postępu technicznego wymaga przyjęcia założenia, iż rozwój genetyki będzie nadal postępować. Jednocześnie wzrastać musi jej wpływ na życie jednostek i społeczeństwa⁵. Zważywszy na nieuchronność tego procesu powinniśmy się przygotować na eliminowanie potencjalnych zagrożeń; tak, by genetyka służyła dobru powszechnemu. Instrumentem do tego powinno stać się odpowiednio skonstruowane prawo.

W regulacji spraw bioetycznych, związanych z eksperymentami medycznymi (a w szczególności genetycznymi) samo prawo natury okazuje się niewystarczające, chociaż często przywołuje się je w dyskusjach bioetycznych. Zauważyć należy, że pojęcie „prawo natury” („prawo naturalne”) jest terminem bardzo wieloznacznym. Można zaryzykować tezę, że każdy myśliciel powołujący się na to prawo (od zarania dziejów ludzkich po dzień dzisiejszy) nadawał mu własne, swoiste znaczenie. Przyjmuje się najogólniej, że prawo to ma łączyć wszystkich ludzi, bez względu na różnice kulturowe, a w szczególności religijne. Filozofia przyjęła z prawa natury „złotą regułę”, czyli nakaz, by innych traktować tak, jak sami tego byśmy chcieli. W nurcie filozofii świeckiej ideologia ta ewoluowała w prawa człowieka. W filozofii chrześcijańskiej oznacza zaś nakaz miłości bliźniego, wyrażony w regule św. Tomasza z Akwinu stanowiącej, że dobro należy czynić, a zła należy unikać. Jak zauważa Roman Tokarczyk:

Współistnienie wielu religii i wielu moralności stwarza dla liberalnych, demokratycznych, pluralistycznych społeczeństw poznawcze trudności wyborów aksjologicznych i normatywnych. Chodzi o wybór autorytetu

⁴ P. Morciniec, *Etyczna ocena działań genetycznych*, http://www.morciniec.trh.com.pl/joomla/pdf/gen_etyka.pdf (dostęp: 05.07.2013).

⁵ D. Ślęczek-Czakon, *Argument równi pochylej w bioetyce. Spór o granice ryzyka w działaniu*, [w:] H. Promieńska (red.), *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, Katowice 2003, s. 147.

upoważnionego do określania, co jest dobre, a co złe z moralnego punktu widzenia i co jest sprawiedliwe z prawnego punktu widzenia⁶.

Dlatego wydaje się, że to właśnie prawo stanowione (pozytywne) ma jednak zakazywać tego, co powszechnie uznaje się za niedopuszczalne. Powinno ono przy tym pozostawiać każdemu jak największą sferę wolności, zwłaszcza jeśli chodzi o wizję „dobrego życia”, co do których różne grupy społeczne mają fundamentalnie odmienne poglądy. Prawo nie może bowiem zmuszać istotnej części społeczeństwa do życia wbrew własnym przekonaniom moralnym.

Era genetyki reprodukcyjnej – *science fiction*, czy *science reality*?

Literatura i sztuka często prognozują problemy, które dopiero w przyszłości będą stanowić realne wyzwanie dla twórców prawa. Zaznaczyć trzeba, że problematyka sterowanej i kontrolowanej prokreacji pojawiała się wielokrotnie w dziełach filozoficznych i literackich. Przykładowo, w *Państwie* Platona partnerów dobierano w trakcie „losowań”. Uregulowany był przedział wiekowy, w którym można było mieć potomstwo. Dzieci traktowane jako „dobro wspólne” trafiały pod opiekę państwa, które zajmowało się ich wychowaniem. Osobniki upośledzone eliminowano⁷.

W klasycznej, utopijnej wizji społeczeństwa, zarysowanej w dziele Tomasza Campanelli pt. *Miasto Słońca*, sfera prokreacji również została dokładnie zorganizowana. Realizowała się pod nadzorem kapłana. W świecie tym nie było małżeństw indywidualnych. Specjalny urząd czuwał nad odpowiednim kojarzeniem ludzi w pary, tak, aby każde następne pokolenie stawało się doskonalsze i jeszcze lepiej przystosowane do życia w idealnym społeczeństwie⁸.

Herbert George Wells, uznawany za ojca literatury *science fiction*, w swojej powieści pt. *Wyspa doktora Moreau* opisywał doświadczenia tytułowego bohatera, który gdzieś na niedostępnej wyspie tworzył – za pomocą przeszczepów – nowe gatunki zwierząt, swoiste hybrydy. Powstała pod koniec XIX wieku książka przyczyniła się do refleksji nad możliwościami medycyny oraz granicami eksperymentalnych działań⁹.

⁶ R. A. Tokarczyk, *Biojurysprudencja. Podstawy prawa dla XXI w.*, Lublin 2008, s. 23 i nast.

⁷ Platon, *Państwo*, ks. V, Kęty 1997, s.159.

⁸ Zob. T. Campanella, *Miasto Słońca*, Warszawa 1994.

⁹ Zob. H. G. Wells, *Wyspa doktora Moreau*, Warszawa 1988.

Jej aktualność wiąże się z tym, że w XXI wieku „hybrydyczność” obiektów wprowadzanych przez laboratoria w sferę życia społecznego stała się faktem. Przykładami mogą być myszy koncernu SyStemix z wbudowanym układem odpornościowym człowieka, bakterie produkujące insulinę, transgeniczne owce, które dają wełnę niekurczącą się w praniu i toksyczną dla moli, koty z sierścią niewywołującą alergii u człowieka etc.¹⁰

Pisarstwo Wellsa było zapewne inspiracją dla Aldousa Huxley’a, którego powieść pt. *Nowy wspaniały świat*¹¹ uznawana jest za jedną z najsłynniejszych antyutopii XX wieku. Nie ulega wątpliwości, że książka ta powstała pod wpływem niepokoju związanego z postępowaniem biotechnologicznym w dziedzinie medycyny i genetyki. Futurystyczna wizja społeczeństwa, które osiągnęło stan całkowitego zorganizowania i kontroli w zakresie ludzkiej prokreacji, wydaje się mieć charakter przestrogi dla ludzkości. Huxley okazał się swoistym „prorokiem” genetyki reprodukcyjnej XXI wieku.

Wątek „kontrolowanej” reprodukcji stał się osnową książki amerykańskiego pisarza Iry Levina pt. *Chłopcy z Brazylii* (1976 r.). Autor nakreślił w niej ponury obraz świata, w którym miały powstać klony stworzone z komórek należących do Adolfa Hitlera, po to, aby dokończyć dzieło swojego ojca (a zarazem brata bliźniaka)¹².

Nowoczesna biologia i jej osiągnięcia (zwłaszcza w postaci zapłodnienia *in vitro* oraz rekombinacji DNA), skłoniły Davida Rorvika – autora wielu prac poświęconych nowym kierunkom w naukach medycznych – do stworzenia reporterskiej wizji „świata inżynierii genetycznej”. W książce pt. *Na obraz i podobieństwo swoje*, która ukazała się w 1976 roku, Rorvik opisuje doświadczenia polegające na łączeniu genów odmiennych gatunków tak, aby stworzyć nowe formy życia. Zdaje relacje z rzeczywistych (a może tylko fikcyjnych?) prób naukowców, które mają prowadzić (a może już doprowadziły?) do stworzenia pierwszego ludzkiego klonu¹³.

O tym, jak dokładnie sprawdziły się w rzeczywistości prognozy zawarte w literaturze *science fiction* świadczą wykonywane dziś rutynowo zabiegi sztucznego zapłodnienia (należy przypomnieć, że pierwsze dziecko z probówki urodziło się w 1978 roku), sklonowanie pierwszego ssaka (słynna owieczka Dolly przyszła na świat w 1996

¹⁰ E. Bińczyk, *Technologia w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*, Toruń 2012, s. 259-260.

¹¹ Zob. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, Kraków 1988.

¹² Zob. I. Levin, *Chłopcy z Brazylii*, Warszawa 1992.

¹³ Zob. D. Rorvik, *Na obraz i podobieństwo swoje*, Warszawa 1983.

roku) oraz stosowana w ponad 100 ośrodkach medycznych na świecie selekcja genetyczna w ramach diagnostyki preimplantacyjnej – w celu kreowania „dzieci na zamówienie” i „dzieci leków” (inaczej: „dzieci użytkowych”). Zdziwiająca jest to, że realnie funkcjonuje bank spermy laureatów nagrody Nobla. Swoje nasienie złożyło w nim kilkunastu noblistów w nadziei, że dzięki ich materiałowi genetycznemu (zdeponowanemu w banku) w przyszłości przyjdą na świat kolejni kandydaci do nagrody.

Wizja społeczeństwa przedstawiana w literaturze *science fiction* skłania do refleksji nad potencjalnymi konsekwencjami rzeczywistej kreacji człowieka „wymodelowanego”, a może w niedalekiej przyszłości także „powielanego”. Czyż nie okaże się, że ten nowy twór pozbawiony będzie człowieczeństwa

(...) podobnie jak pozbawiony jest smaku chleb poddany obróbce, uszlachetniony, wybielony, sztucznie konserwowany, z dodatkiem witamin, każdy absolutnie identycznego kształtu i włożony do plastikowego opakowania¹⁴.

Czy potęga medycyny nie doprowadzi do zaniku różnorodności ludzkiego gatunku, utraty integralności i tożsamości ludzi?¹⁵

Zmierzch ery niewinności genetycznej?

– aspekty filozoficzne

Wiele racji wydaje się tkwić w stwierdzeniu, iż era niewinności genetycznej już się zakończyła. Postępowi w dziedzinie genetyki towarzyszy pytanie, czy jest on szansą poprawy świata, czy też może

¹⁴ D. Rorvik, *Na obraz...*, dz. cyt., s. 118.

¹⁵ Zagrożenia związane ze sztuczną prokreacją i genetyką reprodukcyjną są coraz częściej akcentowane na gruncie polskiej literatury prawniczej, zob. np.: M. Ciszek, *Bezpieczeństwo i prawa człowieka w dziedzinie etycznych problemów ludzkiej prokreacji. Studium bioetyczno-prawne*, Toruń 2011, s. 179 i nast.; A. Krajewska, *Informacja genetyczna a zakres autonomii jednostki w europejskiej przestrzeni prawnej*, Wrocław 2008, s. 75 i nast.; O. Nawrot, *Ludzka biogeneza w standardach bioetycznych Rady Europy*, Warszawa 2011, s. 151 i nast.; M. Grzymkowska, *Standardy bioetyczne w prawie europejskim*, Warszawa 2009, s. 207 i nast.; L. Kondratiewa-Bryzik, K. Sękowska-Kozłowska (red.), *Prawa człowieka wobec rozwoju biotechnologii*, Warszawa 2013, s. 108-129; J. E. Kapelańska, *Klonowanie człowieka i embrionalne komórki macierzyste w świetle prawa międzynarodowego i porównawczego*, Toruń 2006, s. 104-107; E. Podrez, T. Stawecki (red.), *Badania nad embrionami ludzkimi w świetle etyki i prawa*, Warszawa 2012, s. 198-209; D. Krekora-Zajac, *Prawo do materiału genetycznego człowieka*, Warszawa 2014, s. 24-48; D. Bunikowski, *Podstawowe kontrowersje dotyczące ingerencji prawa w sferę moralności*, Toruń 2010, s. 212-230.

przysłowiową „puszką Pandory”? Eksperymenty genetyczne dają wprawdzie wielkie możliwości eugeniczne, jednocześnie jednak mogą prowadzić do niewyobrażalnych negatywnych konsekwencji¹⁶. Polityka eugeniczna praktykowana na szeroką skalę w III Rzeszy przyczyniła się do kompromitacji samej idei „eugeniki”. Pojawia się pytanie: czy w ogóle możliwa jest „eugenika liberalna”, która wpisывałaby się w standardy demokracji? Współczesne demokratyczne państwa muszą określić jej moralne i prawne granice; tak, aby ulepszające ingerencje nie naruszały podstawowych paradygmatów prawa w postaci godności, wolności, równości i sprawiedliwości¹⁷.

Nie ma wątpliwości, że fundamentem do kreowania pojęć prawnych są ustalenia doktrynalne. Ogromną rolę odgrywa dziś bioetyka, która łączy w sobie wiedzę przyrodniczą i wiedzę o wartościach ludzkich. Czyni to w celu ochrony życia w ogóle, a w szczególności – życia ludzkiego¹⁸.

Jak wcześniej wspomniano, wraz z rozwojem genetyki odwieczny spór między prawem natury a prawem stanowionym nabiera dziś całkiem nowego wymiaru. W sporze tym fundamentalne znaczenie mają pytania o istotę człowieczeństwa, definicję człowieka jako podmiotu prawa i dopuszczalne sposoby przekazywania życia. Od odpowiedzi na te pytania zależeć będzie kształt rozwiązań prawnych. Bioetyka oraz biojursprudenca mają kłaść podwaliny myślowe dla bioprawa; wpływać na praktykę jego tworzenia i stosowania w XXI wieku¹⁹.

Kwestia istoty i granic człowieczeństwa pojawiła się m.in. w książce francuskiego pisarza – Jeana Marcela Brullera, znanego jako Vercors. W powieści pt. *Zwierzęta niezwierzęta* (1952 r.)²⁰ opisał sytuację, w której przedstawiciel gatunku *homo sapiens* spłodził dziecko przedstawicielce *tropi* – ogniwa pośredniego między ludźmi a wymarłymi podgatunkami człowiekowatymi. Dziecko zostało zabite wkrótce po urodzeniu. Powstała wątpliwość: czy uśmiercono człowieka, czy też zwierzę? Odpowiedź była niezwykle istotna z perspektywy ewentualnej odpowiedzialności karnej za zabójstwo. Literacka wizja przyczyniła się do ożywionej dyskusji na temat istoty człowieczeństwa. Zauważmy, że miało to miejsce na długo przed tym, zanim pojawiły się

¹⁶ A. Breczko, *Podmiotowość...*, dz. cyt., s. 29-32.

¹⁷ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy w kierunku eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 67-74.

¹⁸ R. A. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków 2000, s. 28 i nast.

¹⁹ Tenże, *Biojursprudenca...*, dz. cyt., s. 101.

²⁰ Zob. J. M. Bruller, *Zwierzęta niezwierzęta*, Warszawa 1956.

różne kontrowersyjne „byty transgeniczne” (ludzkie – nie-ludzkie?), tworzone dzięki narzędziom biotechnologii.

Problem istoty człowieczeństwa w kontekście technicznej możliwości kreowania hybryd i chimer²¹ pojawia się w książce Francisa Fukuyamy pt. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*²². Autora niepokoi, że „poczwóliczy świat” może być światem, w którym pojęcie człowieczeństwa zatraci swój sens; chociażby dlatego „że mieszamy geny ludzkie z genami tak wielu gatunków, iż nie będziemy już dokładnie wiedzieć, czym jest człowiek”²³. Fukuyama zastanawia się, czy istnieje coś, co można by określić mianem „esencji człowieczeństwa”? Próbuje ustalić, czy jak odrzuci się wszelkie akcydentalne cechy znamionujące człowieka „tu” i „teraz” pozostanie coś, co łączy wszystkich ludzi? Zastanawia się nad tym, co sprawia, że gdyby człowiek doby Internetu spotkał się dziś z człowiekiem pierwotnym, to pomimo dzielących ich różnic, rozpoznaliby się najpewniej jako przedstawiciele gatunku *homo sapiens*?

Aktualność pytania o istotę człowieczeństwa nasila się wraz z dokonywanymi obecnie eksperymentami biotechnologicznymi w efekcie których (przy pomocy genetycznych manipulacji instrumentalnych i antropologicznych) powstają różnego rodzaju „byty transgeniczne”, niedające się jednoznacznie zaklasyfikować. Wspomnieć można chociażby o dziele pt. *Edunia*, stworzonym przez Eduarda Kaca, artystę reprezentującego sztukę z zakresu *bio-artu*. Jest ono centralną częścią projektu Naturalna Historia Enigmy. Po raz pierwszy praca została wystawiona w Weisman Art Museum w Minneapolis w 2009 roku. W genetycznie zmodyfikowany kwiat petunii autor wkomponował swoje DNA. Tytuł pracy odzwierciedla próbę scalenia dwóch bytów: „Eduardo” i „Petunia” – w jeden, zwany właśnie „Edunia”. Nowa forma życia określana jest jako *plantimal* („zwierzeroślina” czy „roślinozwierzę”). Jak zauważają krytycy, stanowi „dziwną i radykalną formę humanizacji nie-ludzkiego innego”²⁴. Na pierwszy rzut oka wydaje się symbolicznym i fizycznym „brakującym ogniwem”, wyrażającym bliskość ludzkich i nie-ludzkich gatunków. Transgeniczna krzyżówka staje się jednak zamachem na tradycyjne pojmowanie człowieka jako

²¹ W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Kraków 2013, s. 273-274.

²² F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2006.

²³ Tamże, s. 286.

²⁴ G. Gajewska, *Przyroda (i) kultura w epoce antropocenu*, „Przestrzenie Teorii” 2012, nr 17, s. 105-114.

istoty hierarchicznie wyższej od wszelkich innych bytów; prowadzi do zrównania istot ludzkich i nie-ludzkich.

Problem definiowania istoty człowieczeństwa komplikuje się także wraz z rozwojem technologii informacyjnych, robotyki i mechaniki. Trwają zaawansowane prace, których efektem ma być skonstruowanie maszyn i programów komputerowych zdolnych do realizacji wybranych funkcji umysłu i ludzkich zmysłów. Wizja Włodzimierza Sedlaka zarysowana w książce *Homo electronicus*²⁵ zaczyna się realizować. Euforii związanej z prognozami rychłego stworzenia „sztucznej inteligencji” (i rysującymi się możliwościami wykorzystania „myślących” maszyn w służbie ludziom) towarzyszą obawy, czy możliwe jest przełożenie „człowieka elektronicznego” na wartości humanistyczne. Kim będzie taki byt względem bytów ludzkich? Czy ma mu przysługiwać ochrona prawna? Czy ze względu na samoświadomość maszyny przynależy jej godność znamionująca człowieka?

W związku z możliwościami ingerencji genetycznych człowiek zaczął przygotowywać się do przekształcenia samego siebie. Tym samym ważna wydaje się potrzeba nowych definicji istoty człowieczeństwa, które mogłyby być wykorzystane na gruncie regulacji prawnych, dotyczących ingerencji medycznych (genetycznych) w organizmy ludzkie. Pewne jest, że nie można przy tym pomijać dotychczasowych doktrynalnych ustaleń filozofii i prawoznawstwa.

Na przestrzeni dziejów pojawiały się różne sposoby definiowania człowieka z perspektywy filozoficznej. Dają się one sklasyfikować w dwa główne nurty.

Z jednej strony funkcjonują podejścia, które można określić jako metafizyczne (czy aksjologiczne). Na ich gruncie człowiek jawi się jako byt szczególny, różny od innych bytów chociażby ze względu na specyficzny genotyp. Jest „prewartością”, podlegającą ochronie prawnej niezależnie od fazy rozwojowej; bez względu na jakiegokolwiek okoliczności oraz cechy akcydentalne (np. stan psychofizyczny). Takie spojrzenie na istotę człowieczeństwa bazuje na monistycznej definicji człowieka, sformułowanej klasycznie przez rzymskiego filozofa i teologa – Boecjusza. Według niej człowiek jest substancjalną jednością duszy i ciała. Jedność ta trwa od momentu poczęcia i nie ustaje z chwilą śmierci. Embrion, płód to „człowiek potencjalny”. Przysługuje mu zatem od początku ludzka godność²⁶. Tego typu podejście prezentowane było później przez św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i przedstawicieli personalizmu chrześcijańskiego.

²⁵ W. Sedlak, *Homo electronicus*, Warszawa 1980.

²⁶ Boecjusz, *O dobru najwyższym czyli o życiu filozofa*, Warszawa 1990, s. 24.

Obok wspomnianego wyżej nurtu metafizycznego, coraz większą popularność zyskują współcześnie spojrzenia deskryptywne (opisowe). Ich podstawę stanowi próba znalezienia innych jeszcze, obok specyficznego ludzkiego genomu, wyznaczników człowieczeństwa, wyróżniających byt ludzki pośród istot żywych. Okazuje się, że nauka zweryfikowała dotychczas wiele z cech, tradycyjnie kojarzonych z esencją człowieczeństwa, takich jak np. zdolność do odczuwania bólu i cierpienia, rozumność, świadomość, zdolność do racjonalizacji, pamięci o przeszłości i planowania. Jakościowo niewiele różnimy się od zwierząt. Maria Szyszkowska sarkastycznie zauważa, że czymś, co niechlubnie wyróżnia człowieka jest fakt, że tylko on niszczy środowisko, w którym żyje i tylko on pozostawia po sobie śmieci nieulegające biodegradacji²⁷.

U podstawy deskryptywnych ujęć istoty człowieczeństwa leży dualistyczna definicja człowieka, powstała za sprawą Kartezjusza. Opiera się ona na nowym sposobie rozumienia cielesności. Zakłada, że ciało jest bytem autonomicznym względem duszy i nie współtworzy naszego człowieczeństwa. Ciało to układ członków; materia, która ulega rozkładowi wraz ze śmiercią. Dla opisu jego działania właściwe są kategorie mechaniki. Człowiek natomiast jest umysłem (duszą). Jego istota polega na tym, że on jeden, pośród żywych gatunków wie, że istnieje²⁸. Podobne założenia przyjął nieco później La Mettrie, autor książki pt. *Człowiek-maszyna*²⁹.

W deskryptywnych ujęciach istoty człowieczeństwa ważne są dyskusje dotyczące ludzkiej biogenezy i próby ustalenia momentu, od którego zaczyna się byt człowieka. W tym kontekście fundamentalnego znaczenia nabiera problem statusu ludzkiego embrionu³⁰.

W literaturze bioetycznej – obok kryterium genetycznego – podawane są jeszcze inne kryteria. Istotne znaczenie ma kryterium prawne (zgodnie z którym człowiek to osoba fizyczna od chwili urodzenia do chwili śmierci) i związane z nim kryterium położnicze (początki człowieka należy wiązać z rozpoczęciem akcji porodowej, także w wyniku cesarskiego cięcia). Coraz większą rolę odgrywają jednak kryteria

²⁷ M. Szyszkowska, *Etyka*, Białystok 2011, s. 28.

²⁸ R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 3 i s. 79 i nast.

²⁹ Zob. L. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984.

³⁰ W. Galewicz, *Status...*, dz. cyt., s. 80 i nast.; E. Podrez, T. Stawecki (red.), *Badania...*, dz. cyt., s. 17-78; P. Ściślicki, *Prawo do życia człowieka w okresie prenatalnym. Analiza w perspektywie prawno-kulturowej – ze szczególnym uwzględnieniem doktryny personalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 2013, s. 65 i nast.; J. Różyńska, *Od zygoty do osoby. Potencjalność, identyczność i przerywanie ciąży*, Gdańsk 2008, s. 55-90.

rozwojowe, a pośród nich np. kryterium neurologiczne (zgodnie z którym początki stawania się człowiekiem mają miejsce w momencie pojawienia się aktywności mózgu, czyli około 8 tygodnia życia prenatalnego), kryterium animacji (początek życia człowieka następuje wraz z poruszeniem się płodu w łonie matki, czyli około 13-20 tygodnia) oraz kryterium *viability* (ważna jest zdolność do samodzielnego życia poza organizmem kobiety – około 24 tygodnia).

Najwięcej kontrowersji wzbudza kryterium psychologiczne. Próbuje się ustalać granicę stawania się człowiekiem wraz z nabywaniem przez organizm ludzki świadomości własnego istnienia. Pojawiają się propozycje, by prawa ludzkie przyznać tylko bytom samoświadomym. Tego typu sugestie zawarte są w rozważaniach Petera Singera, Dereka Patrifa, Hermana T. Engelhardta czy Michaela Tooley'a³¹. Ostatnio, wielkie oburzenie wywołała propozycja bioetyków włoskich. Alberto Giubilini i Francesca Minerva opublikowali artykuł pt. *After-birth abortion: Why should the baby live?* (czyli: *Aborcja po porodzie: Dlaczego dziecko powinno żyć?*). W powyższym opracowaniu pojawiają się próby prawnych i moralnych uzasadnień tzw. aborcji postnatalnej. Artykuł ukazał się w „Journal of Medical Ethics”³². Punktem wyjścia dla rozważań autorów stało się właśnie kryterium psychologiczne i naukowe ustalenia, iż dziecko nabywa świadomość dopiero po jakimś czasie od momentu narodzin (około 6-8 miesięcy). „Aborcja postnatalna” miałyby stać się wyrazem autonomii prokreacyjnej rodziców, którzy – zdaniem tych bioetyków – powinni mieć czas na decyzję, czy chcą być rodzicami, czy też nie (nawet już po urodzeniu się dziecka).

Prawne perspektywy genetyki reprodukcyjnej

Twórcy prawa muszą się zmierzać z wieloma praktycznymi problemami, będącymi implikacją postępu biotechnomedycznego. Należy do nich chociażby sygnalizowana przez Huxley'a „butlacja” ludzi, czyli *de facto* metoda *in vitro*. Sztuczne zapłodnienie stało się współcześnie rutynowym sposobem leczenia niepłodności. W Polsce cały czas występują jednak w tym zakresie wyraźne luki prawne. Można skonstatować, że prawo polskie nie nadąża za rzeczywistością, a w tym konkretnym przypadku – za postępowaniem w zakresie biotechnologii. Typowy dla Polski model regulacyjny, określany mianem „pierwotnego”, należy do wyjątków w demokratycznych państwach. Obok niego na świecie funkcjonują jeszcze trzy inne sposoby regulacji statusu prawnego ludzkiego

³¹ A. Breczko, *Podmiotowość...*, dz. cyt., s. 126-132.

³² 10.1136/medethics-2011-100411 (dostęp: 05.07.2013).

embrionu oraz sztucznej prokreacji człowieka: model naturalistyczny, model autonomiczny (indywidualistyczny) i model godnościowy³³.

Model naturalistyczny cechuje się bezwzględными zakazami sztucznej prokreacji i jakichkolwiek manipulacji na embrionach ludzkich, przewidując surowe kary za tego typu ingerencje. Występuje jedynie w niektórych państwach Ameryki Południowej i Środkowej.

Model autonomiczny (indywidualistyczny) zauważyć można np. w USA. Wiąże się on z zalegalizowaniem różnego rodzaju ingerencji w naturę ludzkiej prokreacji. Cechuje go optymizm biotechnologiczny. W warunkach europejskich model ten występuje w Wielkiej Brytanii. Na gruncie ustawodawstwa brytyjskiego możliwe jest np. tworzenie hybryd ludzko-zwierzęcych czy niszczenie embrionów. Nie ma tam ograniczeń w dostępie do procedury *in vitro*. Istnieje możliwość zapłodnienia *post mortem*, selekcji genetycznej i zawierania umów o macierzyństwo zastępcze. Podkreślić należy, że Wielka Brytania nie podpisała Konwencji Bioetycznej, co daje jej nieograniczoną swobodę.

Model autonomiczny ma swoje odzwierciedlenie w ustawodawstwie wielu innych państw europejskich, choć nigdzie nie przejawia się w tak radykalnej wersji, jak brytyjska. Regulacje większości krajów w Europie cechują – większe, bądź mniejsze – ograniczenia podmiotowe i przedmiotowe w zakresie sztucznej prokreacji i genetyki reprodukcyjnej. Przykładem ograniczeń podmiotowych jest chociażby dostępność *in vitro* z reguły dla małżeństw i konkubinatów heteroseksualnych (np. Dania, Norwegia, Austria), ewentualnie także dla par homoseksualnych (Szwecja). Nie przewiduje się na ogół takiej możliwości wobec kobiet samotnych. Częstym ograniczeniem podmiotowym jest wiek matki (np. 45 lat – Dania). Ograniczenia przedmiotowe wiążą się z zakazami wykorzystywania obcych komórek (np. Austria) albo przynajmniej z koniecznością, by chociaż jedna gameta pochodziła od małżonków (np. Francja, Szwecja). Na ogół możliwe staje się tworzenie takiej liczby embrionów, która będzie konieczna do uzyskania ciąży.

Model godnościowy występuje w Niemczech i wiąże się z ochroną embrionu, który ma być traktowany z godnością przynależną człowiekowi. Na gruncie ustawodawstwa niemieckiego zakazuje się np. tworzenia embrionów dla celów pozaprokreacyjnych. Ogranicza się liczbę tworzonych embrionów do trzech, z koniecznością ich transferu do organizmu kobiety. Zakazana jest selekcja genetyczna i jakakolwiek manipulacja genomem człowieka.

³³ L. Bosek, *Modele regulacyjne wspomaganey prokreacji w świetle standardów konstytucyjnych*, [w:] L. Bosek, M. Królikowski (red.), *Współczesne wyzwania bioetyczne*, Warszawa 2010, s. 157.

Fakt istnienia w Polsce modelu pierwotnego powoduje, że określana bywa ona jako swoista *terra incognita*, jeśli chodzi o regulacje prawne sztucznej prokreacji i genetyki. Cały czas trwają spory o kształt i zakres unormowań problemów związanych z tą sferą. Pojawiały się różne propozycje w postaci skrajnie odmiennych projektów: od bardzo liberalnych, oscylujących w kierunku modelu autonomicznego (projekt Balickiego, pierwotna wersja projektu Kidawy-Błońskiej), przez radykalnie restrykcyjne, zbliżone do modelu naturalistycznego (projekt Wargockiej, czy projekt Piechy), po propozycje odwołujące się do modelu godnościowego (projekt Gowina). Aktualne prace ustawodawcy blokuje m.in. spór wokół problemu selekcji genetycznej. Kwestia ta pojawiła się w związku z projektami SLD i Ruchu Palikota, w których taka selekcja jest możliwa, oraz projektu PO – nieprzewidującego obecnie ingerencji tego typu³⁴.

Innym problemem, z którym muszą się zmierzyć współcześnie twórcy prawa jest tzw. macierzyństwo zastępcze. W większości krajów przyjmuje się zakaz umów surogackich, przewidując sankcje zarówno dla stron takich umów, jak i lekarzy uwikłanych w ich realizację. Karalne są też wszelkie formy pośrednictwa (np. Francja, Holandia, Niemcy, Szwecja). W niektórych państwach umowy te zostały jednak zalegalizowane (np. niektóre stany USA, Wielka Brytania, Belgia, Szwajcaria, Węgry). Są też państwa, które cechuje brak jakichkolwiek regulacji prawnych dotyczących powyższej materii oraz takie, w których macierzyństwo zastępcze zostało uznane za sprzeczne z zasadami współżycia społecznego.

Wspomnieć należy, że i w tym zakresie w Polsce do niedawna brakowało jakichkolwiek regulacji prawnych. Od 2009 roku w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym pojawił się zapis, że matką dziecka jest kobieta, która je urodziła. Tym samym umowy surogackie stały się właściwie bezzasadne. Traktowane są jako niezgodne z zasadami współżycia społecznego, a zatem nieważne. Nie usuwa to problemu, gdyż w praktyce tego typu umowy funkcjonują w szarej strefie.

Można zauważyć, że wraz z pojawieniem się umów o macierzyństwo zastępcze pewnemu „rozchwianiu” uległy dotychczasowe paradygmaty prawne związane z wizją rodziny. Pojawił się problem: która kobieta ma być matką prawną dziecka? Czy matka zastępcza, a zatem biologiczna (czyli kobieta, która dziecko urodziła), czy też może matka zamawiająca (ta, w której głowie zrodził się zamysł powołania do

³⁴ A. Breczko, J. Radwanowicz-Wanczewska, *Legal models of artificial procreation in Europe and Polish law*, [w:] B. Sitek, J. J. Szczerbowski, A. W. Bauknecht (red.), *Comparative law in Eastern and Central Europe*, Cambridge 2013, s. 364-382.

życia dziecka), a może jeszcze inna kobieta – matka genetyczna (dawczyni materiału genetycznego)? Niepewność odnośnie do tego, kto jest matką implikuje wątpliwości dotyczące ojcostwa³⁵. To oczywiście tylko wierzchołek góry problemów związanych z macierzyństwem zastępczym.

Zagrożenia związane z umowami surogackimi dobrze obrazuje orzecznictwo sądowe w tym zakresie. Najwięcej takich spraw rozpoznawały sądy amerykańskie. Jedną z najgłośniejszych była sprawa *Baby M.* z 1986 roku. Uświadomiła ona problem komercjalizacji reprodukcji i eksploatacji matek. Matka surogatka, zarazem matka biologiczna dziecka urodzonego w oparciu o umowę o macierzyństwo zastępcze, ostatecznie nie chciała wydać go rodzicom zamawiającym. Sąd zastanawiał się, czy można zrównać status matki zastępczej (nie tylko biologicznej, ale też genetycznej) ze statusem dawcy nasienia. Uznanie takiej umowy za nieważną spowodowało wzrost cen za usługę na czarnym rynku (z 10 tys. dolarów do 25 tys. wynagrodzenia dla matki zastępczej i aż do 75 tys. wszystkich kosztów – za pośrednictwo, opiekę lekarską etc.). Skutkowało to rozkwitem tzw. turystyki reprodukcyjnej, zwłaszcza do Indii, gdzie tego typu umowy są legalne, a cena usługi wydaje się atrakcyjna (wszystkie koszty, łącznie z podróżą zamykają się w cenie 25 tys. dolarów). Powyższa sytuacja spowodowała do dyskusji na temat instrumentalizacji w traktowaniu ludzi: wykorzystywania kobiet jako inkubatorów, zaś dzieci jako przedmiotu umowy³⁶.

W kolejnej istotnej sprawie *Jonshon v. Calvert* sąd musiał zmierzyć się z problemem, która z kobiet jest bardziej matką dziecka: czy kobieta, która dziecko urodziła, czy też kobieta, która zamówiła usługę u surogatki i jest dawczynią materiału genetycznego? Należało zatem rozstrzygnąć, czy ważniejsza jest matka biologiczna, czy też matka genetyczna? Sąd uznał w tym przypadku priorytet matki zamawiającej (zarazem genetycznej).

Podobny tok rozumowania towarzyszył również kolejnym orzeczeniom³⁷. Widoczny był np. w sprawie małżeństwa *Buzzanka*. Małżeństwo to zamówiło usługę prokreacyjną u matki surogatki. Dawcy komórki jajowej i nasienia byli anonimowi, a zatem doszło do sytuacji, w której rodzice genetyczni są nieznani. Po urodzeniu się dziecka okazało się, że nie chce go ani małżeństwo, które dziecko zamówiło,

³⁵ M. Soniewicka, *Prokreacja medycznie wspomagana*, [w:] J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, *Paradoksy bioetyki prawniczej*, Warszawa 2010, s. 82-112.

³⁶ Tamże, s. 103-105.

³⁷ Tamże, s. 106-107.

ani matka surogatka i jej mąż. Powstała kategoria „dzieci niczyje”. Sąd – w obliczu absurdalności takiej sytuacji – uznał ostatecznie, że odpowiedzialni za dziecko są rodzice zamawiający, a zatem pomysłodawcy powołania go na świat³⁸.

Rozwój medycyny powoduje coraz to nowe dylematy związane z rodzicielstwem. Przeprowadzane są w praktyce kolejne eksperymenty, które prowadzą do jeszcze większego „rozchwiania” pojęć: „macierzyństwo” i „ojcostwo”. Przykładowo, w 2012 roku połączono komórki jajowe pochodzące od dwóch kobiet w jedną i z sukcesem ją zapłodniono. To pionierskie doświadczenie stworzono po to, by w przyszłości zapobiegać wrodzonym wadom genetycznym. W tej sytuacji dziecko nie powstałoby w wyniku połączenia komórki jajowej jednej kobiety i plemnika mężczyzny (tak jak w przypadku umów surogackich), ale w związku z udziałem jeszcze kolejnej osoby. Przypadek ten obrazuje, że rozpoczęło się w praktyce mieszanie genów pochodzących od kilku osób. Można to bez wątplenia uznać za poważną ingerencję w prawo natury. Pojawia się pytanie: jaki będzie status „kobiety dawczyni”? Będzie drugą mamą? Mamą zastępczą? Mamą drugiej kategorii (z racji mniejszego udziału w DNA dziecka)?³⁹

Wiele kontrowersji natury etycznej wywołuje metoda preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej (PDG). W regulacjach prawnych większości współczesnych państw demokratycznych funkcjonują wyraźne zakazy jej wykorzystywania (np. Niemcy, Włochy, Austria czy Szwajcaria).

Metodę PDG stosuje się dziś jednak legalnie w wielu ośrodkach na świecie (m.in. w USA, Wielkiej Brytanii, Szwecji, Francji i Australii). Możliwa dzięki rozwojowi genetyki selekcja embrionów polega najczęściej na wyborze tych, które nie mają mutacji oraz anomalii chromosomalnych i ich transferze do organizmu kobiety. PDG wykorzystywana jest więc głównie w celu eliminowania chorób genetycznych; zwłaszcza w przypadku tych rodzin, w których istnieje duże prawdopodobieństwo urodzenia się dziecka z genetycznym obciążeniem wadą. Coraz częściej przyzwala się na możliwość i takiej selekcji, która w rezultacie ma prowadzić do powstania dziecka cechującego się tzw. zgodnością tkankową z organizmem żyjącego już chorego członka rodziny. Chodzi o to, by „projektowany” człowiek mógł być w przyszłości dawcą szpiku czy komórek macierzystych. Pojawiła się zatem nowa kategoria – „dziecko lek”, albo inaczej „dziecko użytkowe”. Dzieci takie rodzą się

³⁸ Tamże, s. 108-109.

³⁹ M. Kossobudzka, *Dwie mamy i jeden tata?*, „Gazeta Wyborcza” z dnia 29 października 2012 r., s. 15.

w wielu krajach; głównie tam, gdzie prawo zezwala na tego typu ingerencje, ale także tam, gdzie „milczy” w tych kwestiach (m.in. w Polsce).

Ogromne kontrowersje wzbudzają pojawiające się przypadki rozszerzania diagnostyki preimplantacyjnej w celu „wykreowania” dziecka z określonymi wadami. Niekiedy potencjalni rodzice realizują swój cel bez angażowania w to lekarzy. Nie tak dawno opinią publiczną na całym świecie wstrząsnęła historia głuchoniemych kobiet, lesbijek z jednego ze stanów USA, które, by zwiększyć szanse na posiadanie niesłyszącego dziecka, wybrały na dawcę spermy mężczyznę, u którego od pokoleń występowały przypadki genetycznie uwarunkowanej głuchoty. Kobiety osiągnęły swój cel. Dziecko urodziło się głuche. Coraz częściej na drogę sądową trafiają też takie sprawy, w których sąd musi się zmierzyć z roszczeniami potencjalnych rodziców, domagających się od lekarzy zastosowania diagnostyki preimplantacyjnej po to, żeby urodziło się dziecko głuchonieme albo karłowate. Takie sytuacje miały miejsce m.in. w Kanadzie i USA. W powyższych sprawach widać wyraźnie jak trudne i skomplikowane są rozważania na temat granic działalności eugenicznej oraz jak nieostre i niedookreślone stają się typowe dla eugeniki pojęcia typu: „zdrowie”, „choroba”, „ulepszanie”, „poprawianie”.

Wydaje się, że moralne aspekty diagnostyki preimplantacyjnej w Polsce wciąż pozostają poza racjonalną debatą społeczną. Jedną z przyczyn takiego stanu jest niewątpliwa ideologizacja dyskusji dotyczącej selekcji zarodków⁴⁰. Diagnostykę taką wprowadziła do procedury *in vitro* na razie tylko jedna klinika – Klinika Leczenia Niepłodności INVICTA. PDG stosowane jest w niej od 2005 roku w oparciu o typową dla demokracji zasadę głoszącą, że co nie jest prawem nakazane lub zakazane jest dozwolone. Wydaje się, iż działania podejmowane w tak kontrowersyjnych moralnie kwestiach nie powinny być pozostawiane swobodnemu wyborowi wynikającemu ze sfery indyferencji prawnej. Klauzula sumienia – niepoparta stosownymi rozwiązaniami prawnymi – może okazać się niewystarczającą barierą dla ingerencji genetycznych, które mogłyby być sprzeczne z dobrem jednostki i społeczeństwa.

Słowa kluczowe: diagnostyka preimplantacyjna, dzieci „na zamówienie”, genetyka, *in vitro*, macierzyństwo zastępcze, selekcja genetyczna, sztuczna prokreacja, umowy surogackie.

⁴⁰ M. Michałowska, J. Turek, *Czy jest coś złego w diagnostyce preimplantacyjnej? Głos w dyskusji wokół Stanowiska Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN w sprawie preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej*, www.ptb.org.pl (dostęp: 05.07.2013).

Mieczysław Chorąży

*Centrum Onkologii – Instytut im. Marii Skłodowskiej-Curie, Oddział w Gliwicach
Centrum Badań Translacyjnych i Biologii Molekularnej Nowotworów*

Zjawisko samoorganizacji jako element ewolucji życia

THE PHENOMENON OF SELF-ORGANISATION AS AN ELEMENT OF THE EVOLUTION OF LIFE

The phenomenon of self-organization of matter is well known in physics and chemistry, and for a few decades, we have had evidences that self-organization is an essential element of building structures and functions in living systems. Presumably the process of self-organization has taken place in shaping the chemical prebiological structures and then in organizing them and forming in complex systems exhibiting the attributes of life. In this essay the author presents the basic features of self-organization, examples of self-organization on chemistry and biology and the basic elements of the functioning of complex systems, where self-organization is the primary agent of action. The phenomenon of self-organization is a new element in the discussion on the evolution of the living world and poses a challenge for the concept of natural selection and genetic factors as the sole causes in the process of evolution.

Key words: self-organization, system, evolution, natural selection.

Od wieków człowiek zadawał sobie pytania: co to jest życie, jak życie powstało, skąd pochodzimy, gdzie podążamy. Za podstawowe atrybuty żywych organizmów zwykle uznaje się następujące właściwości i cechy: podstawową jednostką strukturalną życia jest komórka, materialną podstawą życia są złożone cząsteczki chemiczne i pierwiastki występujące również w otaczającym nas świecie nieożywionym, fenomen

życia ma cechy wysokiej złożoności, żywe organizmy cechują się zdolnością do wzrostu (narodzenie, rozwój), a ich życie kończy się śmiercią, organizmy żywe mają zdolność do reprodukcji, pod względem termodynamicznym są systemem otwartym, który bezustannie pobiera materię i energię, a wydalą ciepło i odpady metaboliczne, który posiada systemy regulacyjne kontrolujące przemianę materii i inne procesy oraz posiada zdolność homeostazy gwarantującą pewną stabilność i niezależność w stosunku do środowiska.

Zwykle wymieniane są trzy główne poglądy na pojawienie się fenomenu życia na Ziemi. Pierwszy pogląd twierdzi, że życie powstało na Ziemi wskutek zadziałania sił ponadnaturalnych lub Boskich. Stwórca życia działał według założonego zamiaru i planu. Drugi, utrzymuje, że prymitywne formy życia przybyły z Kosmosu wraz z materialnymi strukturami wędrującymi we Wszechświecie, czego dowodem mają być m.in. proste cząsteczki organiczne znalezione w meteorytach i pyłe kosmiczne (choć nie precyzuje się bliżej gdzie i jak we Wszechświecie życie powstało). Trzeci pogląd wyraża współczesna nauka twierdząc, że życie na Ziemi powstało samorzutnie, poczynając od syntezy prostych cząsteczek chemicznych, które następnie wchodziły w interakcje, i na drodze samoorganizacji rozwinęło się w różnorodne formy. Szacuje się, że proces ewolucji życia na Ziemi zaczął się przed około czterema miliardami lat.

Organizmy żywe w miarę rozwoju stają się coraz bardziej złożone. Skala złożoności (ang. *complexity*) organizmów żywych zaczyna się od poziomu podstawowego (cząstek i sił podatomowych oraz atomów), następnie obejmuje poziom wyższy (cząsteczek chemicznych), dalej poziom komórek, tkanek i narządów, wreszcie poziom organizmu i poziom ekosystemów¹. Złożoność ma strukturę hierarchiczną. U człowieka za najwyższy poziom hierarchicznej złożoności uważany jest mózg i jego złożone funkcje umysłowe, łącznie ze świadomością oraz doświadczeniem historycznym i kulturą.

W drugiej połowie ubiegłego stulecia, sądzono, że wszelkie funkcje i zjawiska w organizmach żywych mogą być wyjaśnione na drodze analizy redukcjonistycznej i sprowadzone do genu. Transmisja z pokolenia na pokolenie informacji zakodowanej w genach plasowała gen na szczycie piramidy życia. Gen stawał się materialnym nośnikiem życia i – jako jednostka poddawana situ selekcyjnemu – gen stawał się także głównym elementem ewolucji.

Tymczasem pogłębiała się nasza wiedza o złożoności fenomenu życia i jego fundamentalnej właściwości – zjawisku samoorganizacji.

¹ M. Choraży, *Złożoność i hierarchia organizmów żywych*, „Nauka” 3/2011, s. 89-112.

Proces samoorganizacji uważany jest obecnie za jeden z podstawowych sposobów powstawania hierarchicznej złożoności komórki i ewolucji żywych organizmów oraz wyłaniania się nowych cech (emergencja). W tym eseju zostaną omówione podstawowe właściwości zjawiska samoorganizacji.

Samoorganizacja i początki życia

W erze prebiotycznej, przed powstaniem pierwszych form życia i przed początkiem ewolucji biologicznej, panował na Ziemi długi okres, w czasie którego z cząstek podatomowych powstawały proste cząsteczki chemiczne. Procesy te biegły w środowisku wodnym, w płytkich wodach przybrzeżnych i lagunach, gdzie dzięki energii promieniowania słonecznego powstawała swoista „pierwotna zupa”, oraz w głębi oceanów w otoczeniu kanałów wentylacyjnych, gdzie pod wpływem wysokiej temperatury i ciśnienia mogły zachodzić reakcje redukcjno-oksydacyjne. Powierzchnie nieorganicznej zestalonej materii (skały, glina), mającej strukturę krystaliczną mogły służyć jako katalizatory reakcji chemicznych, prowadząc do syntezy prostych polimerów. Proste cząsteczki chemiczne przekształcały się na drodze reakcji chemicznych w bardziej złożone, a te gromadziły się i przyjmowały różną strukturę wewnętrzną, a gdy ich stężenie osiągało odpowiedni poziom, wchodziły w interakcje między sobą, tworząc zaczątki interaktywnych sieci, przyjmując postać „kropli” (koacerwaty), które następnie odgrodziły się od środowiska samorzutnie powstałą błoną.

Z chaotycznego zbiorowiska cząsteczek chemicznych będących w stałym ruchu, w dynamicznej interakcji między sobą, stopniowo, w sposób samorzutny wyłaniały się uporządkowane systemy (układy).

Lehn uważa, że powstanie błony komórkowej, a następnie przedziałów błonowych w samej komórce (kompartmentalizacja) „musiały odegrać główną rolę w samoorganizacji złożonej materii i tym samym w ewolucji żywych komórek i organizmów”². Samorzutnie powstające struktury błoniaste formowały się w pęcherzyki, które zamykały w swoim wnętrzu wodę wraz z reagującymi między sobą prebiotycznymi cząsteczkami chemicznymi mogły w ten sposób tworzyć prymitywne „jednostki życia”, prawzory komórek. Dwuwarstwowe błony fosfolipidowe powstają spontanicznie na granicy faz woda-powietrze i ten proces jest łatwo odtwarzalny w warunkach laboratoryjnych.

² J.-M. Lehn, *Towards complex matter: Supramolecular chemistry and self-organization*, „Proc. Natl. Acad. Sci.” 99/2002, s. 4763-4768.

Proste chemiczne związki metali, a także cząsteczki organiczne, mogą w odpowiednich warunkach spontanicznie samoorganizować się w niezwykle złożone formy i tworzyć wielkie struktury o zdumiewającej architekturze i zupełnie nowych właściwościach³. Współczesna nanotechnologia dostarcza wielu przykładów samoorganizacji prostych cząsteczek chemicznych, w wyniku czego powstają twory przestrzenne o zdumiewających formach.

Jean-Marie Lehn⁴ nazywa tę nową dziedzinę nauki chemią supramolekularną. Badacz ten uważa, że od początku ewolucji zachodził proces samoorganizacji materialnych cząsteczek chemicznych w złożone struktury i sieci. Powstawały one w wyniku działania sił elektromagnetycznych, które generowały różnorodność prostych cząsteczek chemicznych, a następnie na nie działały i doprowadziły do powstania nieskończonego bogactwa oraz wielkiej ilości cząsteczek. Nagromadzenie cząsteczek chemicznych w określonych niszach ułatwiało ich wzajemny kontakt i oddziaływanie między nimi.

Wspomniane procesy – jak sądzimy – doprowadziły do wyłonienia się protokomórek i następnie komórek prokariotów, które były jedyne organizmami żywymi na Ziemi przez około 2 miliardy lat⁵. Jakie cząsteczki i pierwotne, proste, funkcjonalne sieci mogły formować się jeszcze przed powstaniem protokomórek, nie wiemy. Jest to pole dla hipotez i spekulacji.

Harold J. Morowitz przedstawił rzeczowe argumenty przemawiające za hipotezą, że pierwsze proste cząsteczki i układy sieciowe związane były z metabolizmem. Uważa on, że kluczowym pierwotnym układem metabolicznym mógł być prototyp i wariant cyklu kwasów trójkarboksylowych, gdyż metabolity i produkty tego cyklu mogły stanowić substraty wyjściowe dla syntezy cząsteczek organicznych np. aminokwasów. Stanley Miller⁶ wykazał, że w warunkach laboratoryjnych naśladujących przypuszczalny stan i skład atmosfery Ziemi w okresie prebiotycznym, z mieszaniny wody, amoniaku, metanu i wodoru, tlenków węgla i cyjanowodoru poddanych wyładowaniom elektrycznym mogą powstawać cząsteczki glicyny, α -alaniny, β -alaniny, kwasu asparaginowego i α -amino-masłowego – związki występujące w organizmach

³ Por. V. G. Machado, P. N. W. Baxter, J.-M. Lehn, *Self-assembly in self-organized systems: a view of programmed metallosupramolecular architecture*, "J. Braz. Chem. Soc." 12/2001, s. 431-462.

⁴ J.-M. Lehn, *Towards complex matter...*, dz. cyt.

⁵ H. J. Morowitz, *The emergence of everything*, Oxford – New York, 2002.

⁶ S. L. Miller, *A production of amino acids under possible primitive earth conditions*, "Science" 117/1953, s. 528-529.

żywych. W późniejszych doświadczeniach, Miller, a także inni badacze uzyskali wiele różnych cząsteczek chemicznych występujących obecnie w żywych organizmach jak: kwas mlekowy, kwas glikolowy, adenina, sarkozyna, kwas bursztynowy, walina, norwalina, prolina, kwas glutaminowy i in.

Trwa spór, która z makrocząsteczek, DNA czy RNA była pierwszym polimerem w erze rodzenia się zjawiska życia. We współczesnych organizmach żywych, DNA posiada właściwości niezbędne dla własnej reprodukcji, jest cząsteczką niosącą „informację genetyczną”, i stanowi matrycę dla syntezy RNA, co skłania do ustawienia DNA na początku ewolucji życia. Jednakże odkrycie autokatalitycznych właściwości w niektórych cząsteczkach RNA, prowadzących do samopowieliania cząsteczek, plasuje RNA w równie czołowej, startowej pozycji ewolucyjnej. Hipotezy o szczególnej roli obu typów kwasów nukleinowych w powstaniu życia są budowane pod wpływem genocentrycznego patrzenia na biologię, gdzie genom jest architektem i pierwotną siłą sprawczą w powstawaniu i funkcjonowaniu różnych form życia, a funkcje na drodze genom – fenotyp mają przebiegać w sposób prostoliniowy.

Manfred Eigen⁷ opracował teorię powstawania układów samoreplikujących, które mogły działać na początku formowania się życia, niezależnych od koncepcji replikacji matrycowej. Szczegółowe omówienie różnych hipotez i teorii dotyczących początków życia na Ziemi przedstawił Stuart A. Kauffman⁸. Teoria replikacji nie-matrycowej oparta jest o zjawisko katalizy chemicznej. Jeśli w sąsiedztwie znajdują się dwie cząsteczki, A i B, które mają taką właściwość, że A katalizuje powstawanie B z prekursorów B, podczas gdy B katalizuje powstawanie A z prekursorów A, to powstaje prosty zespolony autokatalityczny układ (*Collectively Autocatalytic Set*, CAS). Takie samopowielające się układy powstają i działają w określonych warunkach i można je odtworzyć doświadczalnie. W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że sytuacja, gdy dwa elementy (dwie istniejące rzeczy) A i B są uzależnione od elementu (waloru, stanu) C, to taki prosty układ ma już znamiona „organizacji”⁹.

Wspomniane hipotezy dotyczące początków życia, choć bardzo przekonujące, nie mogą być udowodnione w pełni w warunkach

⁷ M. Eigen, *Selforganization of matter and the evolution of biological macromolecules*, „Naturwissenschaften” 58/1971, s. 465-523.

⁸ S.A. Kauffman, *Approaches to the Origin of Life on Earth*, „Life” 1/2011, s. 34-48.

⁹ W. R. Ashby, *Principles of self-organizing system*, „ECO Special Double Issue” 6, (1-2)/ 2004, s. 102-126.

laboratoryjnych (zwłaszcza dla systemów złożonych), gdyż nigdy nie będziemy w stanie odtworzyć zasadniczego parametru ewolucji, jakim jest upływ czasu. Jednakże od paru dekad rozwija się niezwykle interesująca nauka o zjawisku samoorganizacji w biologii i systemach nieożywionych. Dyskusja o fenomenie samoorganizacji przeniosła się z chemii i fizyki na obszar biologii, a zwłaszcza biologii komórki¹⁰.

Samoorganizacja w chemii; chemia suprastrukturalna

Struktury supramolekularne powstają spontanicznie wskutek interakcji cząsteczek chemicznych i działania niekowalencyjnych sił wewnątrzcząsteczkowych¹¹. Cząsteczki chemiczne niosą informację na poziomie molekularnym jako immanentną cechę strukturalną, która to informacja jest przetwarzana i wyzyskiwana na poziomie supramolekularnym i podlega algorytmom – swoistym prawom interakcji cząsteczek. Swoista architektura supracząsteczek, zdefiniowana i stabilna, powstaje w procesie gromadzenia cząsteczek, wzajemnego rozpoznania i następnie przez ich asocjacje. Supracząsteczki chemiczne mają wewnętrzną dynamikę, która umożliwia wyłonienie się złożonej materii posiadającej zdolność do adaptacji w odpowiedzi na czynniki wewnętrzne lub zewnętrzne. W wyniku tych procesów powstają nanocząsteczki. Elementy nanostruktur samoistnie adiustują swoje pozycje tak, aby przyjąć minimum termodynamiczne. Jest to więc przykład, jak drobne cząsteczki chemiczne będące w stanie nieuporządkowanym (chaotycznym) samoorganizują się w wielkie i wysoce złożone struktury.

Chemia supramolekularna wskazuje na istnienie innego rodzaju informacji niż informacja genetyczna, informacji istniejącej w samych syntetycznych cząsteczkach chemicznych, wynikającej z wewnętrznej budowy cząsteczek. W cząsteczkach białka mamy więc również nie tylko informację o liniowym ułożeniu aminokwasów uzyskaną w trakcie przekazu genetycznego, lecz także nową informację i nowe właściwości fizyczne umożliwiające formowanie złożonych struktur przestrzennych oraz interakcje z innymi makrocząsteczkami.

Historię rozwoju chemii supramolekularnej, jej znaczenie i potencjał dla poznawania zjawiska złożoności, a zatem i aspektów związanych z fenomenem życia znajdzie Czytelnik w interesującym opracowaniu

¹⁰ E. Karsenti, *Self-organization in cell biology: a brief history*, "Nature Review/ Molecular Cell Biology", 9/2008, s. 255-262.

¹¹ J.-M. Lehn, *Supramolecular chemistry: from molecular information towards self-organization and complex matter*, "Rep. Progr. Phys." 67/2004, s. 249-265.

Jacques Vicens i Quentin Vicens¹². Autorzy ci przytaczają opinie, że wyłonienie się chemii supramolekularnej, zwłaszcza rozwój jej trzeciej fazy, gdzie wprowadzane są koncepcje i słownictwo zaczerpnięte z biologii (samoreplikacja, materia złożona, chemia adaptacyjno-ewolucyjna itp.), włączają tę dziedzinę w nurt dyskusji o materii ożywionej.

Wewnątrzkomórkowe organelle, jony, cząsteczki i makrocząsteczki oraz ich sieci istnieją w środowisku wodnym. Same cząsteczki wody tworzą spontanicznie, a więc również przez samoorganizację, krótkie struktury liniowe lub struktury heksagonalne, labilne i krótko żyjące¹³. Woda i jej formy przestrzenne opłaszczają makrocząsteczki, utrzymują je w stanie płynnym i mają wpływ na ich strukturę przestrzenną, mobilność oraz zdolności asocjacyjne. Woda ma zatem istotny udział w procesach samoorganizacji makrocząsteczek i jest „macierzą życia”. Ten obszar biologii jest jeszcze mało poznany.

Przykłady samoorganizacji i samoskładania w biologii

W żywych systemach spontaniczne gromadzenie się małych części w uporządkowane funkcjonalne systemy i struktury jest zjawiskiem powszechnym¹⁴.

Cząsteczki chemiczne, wchodzące w proces interakcji i samoorganizacji tworzą między sobą niekowalentne, energetycznie słabe wiązania (siły van der Waalsa, interakcje pi-pi, słabe wiązania wodorowe, wiązania elektrostatyczne i elektromagnetyczne) zorganizowane w struktury o wyższej złożoności i uporządkowaniu niż jej składowe, izolowane komponenty. W odróżnieniu od trwałych wiązań kowalentnych (jonowe, wiązania metali), takie wiązania są nisko energetyczne, ale mają podstawową rolę w funkcjonowaniu systemu – sieci molekularnych w żywej komórce. Proces samoorganizacji jest spontaniczny, dynamiczny i plastyczny. Plastyczność takich układów odnosi się również do struktury i funkcji, i to w wielkiej skali życia: od komórki do populacji (roślin i zwierząt) i do ekosystemów.

Spontaniczne, ale kontrolowane wewnętrznie systemy organizują się poprzez samorozpoznawanie i samoselekcję, przez szukanie najlepszej

¹² J. Vicens, Q. Vicens, *Emergencies of supramolecular chemistry: from supramolecular chemistry to supramolecular science*, "J. Incl. Phenom. Macrocycl. Chem" 71/2011, s. 251-274.

¹³ J. C. Collins, *Molecules and Water in the living cell. Atoms, molecules and water. A creation story. From atoms to the living cell* (<http://molecularcreation.com/intro.htm> – 2006).

¹⁴ B. Bensaude-Vincent, *Self-assembly, self-organization: nanotechnology and vitalism*, "Nanoethics" 3/2009, s. 31-42.

termodynamicznie kombinacji między jednostkami składowymi. W żywej komórce interakcję makrocząsteczek białka umożliwia czasowa koordynacja syntezy białek tak, aby partnerskie cząsteczki znalazły się w określonym stężeniu i w określonym przedziale komórki. W tych warunkach motywy (krótkie sekwencje) aminokwasów dwóch różnych cząsteczek białkowych wchodzące w interakcje mogą znaleźć się blisko siebie.

Obok zjawiska samoorganizacji w przyrodzie żywej mamy zjawisko samoskładania (ang. *self-assembly*). Te dwa zjawiska nie mają ostrej granicy i często są opisywane jedynie jednym terminem: samoorganizacja. Oba zjawiska bazują na tej samej zasadzie: zdolność do samoorganizacji i do samoskładania jest zdeterminowana przez własną wewnętrzną strukturę składowych cząsteczek i oddziaływania między nimi.

Samoskładanie wyróżnia się od samoorganizacji tym, że struktury powstałe wskutek samoskładania (np. samorzutnej polimeryzacji) cząsteczek składowych są raczej statyczne i stabilne, a pod względem energetycznym posiadają najniższy poziom energetyczny. Samoorganizacja odnosi się raczej do interakcji makromolekuł tworzących sieci, które są utrzymywane w stanie dynamicznym dzięki stałej konsumpcji energii z zewnątrz oraz dostawie materiałów odżywczych i wydalaniu odpadów. Tak się dzieje w systemach otwartych, charakterystycznych dla żywych organizmów¹⁵. Systemy (sieci) powstałe w procesie samoorganizacji mają mieć „siłę kreatywną” (siłę „vitalną”), tzn. w określonych warunkach mogą samorzutnie indukować nowe konfiguracje i nowe funkcje. Szczegółową dyskusję tych zagadnień znajdzie Czytelnik w opracowaniu Bernadette Bensaude-Vincent¹⁶ i pracy przeglądowej Marca Kirschnera¹⁷.

Z drugiej strony, morfotyczne komponenty komórkowe powstałe w wyniku samoskładania wykazują także zdolność do tworzenia złożonych struktur i architektury komórki, a proces ten nie jest bynajmniej statyczny¹⁸. Samoskładanie można sobie wyobrazić jako budowanie układanki z części trójwymiarowych (3D), a której ostateczną formę (strukturę) możemy przewidzieć, gdyż jest ona wynikiem sumowania części. Mamy wiele przykładów powstawania uporządkowanych

¹⁵ M. Kirschner, M. Gerhart, T. Mitchison, *Molecular „vitalism”*, „Cell” 100/2000, s. 79-88.

¹⁶ B. Bensaude-Vincent, *Self-assembly, self-organization...*, dz. cyt.

¹⁷ M. Kirschner, M. Gerhardt, T. Mitchison, *Molecular „vitalism”*, dz. cyt.

¹⁸ T. Misteli, *The concept of self-organization in cellular architecture*, „J. Cell Biol.” 155/2001, s. 181-185.

agregatów i zjawisk samoskładania w żywej komórce. Mikrotubule – mikroskopijne, spolaryzowane rureczki stanowiące wrzecionka podziałowe i struktury szkieletowe komórki powstają z samoskładania globularnych białek zwanych tubulinami. Przykładem może być też powstawanie błon, pęcherzyków, mikrofilamentów. Podobne zjawiska samoskładania zachodzą w jądrze komórkowym i są związane z transkrypcją, obróbką pre-mRNA i samoskładaniem rybosomów¹⁹. Czynniki składania pre-mRNA gromadzone są w procesie samoskładania w określonych regionach jądra jako dyskretne, mikroskopijne ziarenka zwane przedziałem czynników składania (ang. *splicing factor compartment*, SFC). W procesie samoskładania powstają jąderka i ciała Cajala, a także proces ten zachodzi w trakcie tworzenia kompleksu Golgiego z siateczki endoplazmatycznej itp.

Procesy samoorganizacji/samoskładania można obserwować w warunkach doświadczalnych. Na drodze procesu samoorganizacji, w warunkach doświadczalnych można uzyskać z dużą precyzją np. supramolekularną, pałeczkowatą strukturę helisy z niskocząsteczkowych analogów zasad DNA na podstawie przewidywanych teoretycznych właściwości składowych²⁰, można budować błony fosfolipidowe itp.

Znamy też przykłady spontanicznego powstawania struktur biologicznych o dużej złożoności, np. samorzutne powstawanie wirusów, gdy komórka gospodarza nagromadzi w dostatecznej ilości części składowych (białka otoczki wirusa oraz RNA lub DNA). Ich przestrzenny kształt umożliwia samorzutne składanie się bez żadnej dodatkowej instrukcji z zewnątrz w złożoną formę architektoniczną. Samoorganizację wirusa M13 z jego uprzednio izolowanych części składowych i w środowisku pozakomórkowym udowodnili Pil J. Yoo i inni²¹.

W biologii stale zachodzą zmiany struktury przestrzennej biocząstecek, co zapewnia szersze możliwości interakcji między nimi, a zatem większa potencjał funkcjonalny.

Złożone systemy samoorganizujące

Samoorganizacja jest to spontaniczne, samorzutne powstawanie uporządkowanej złożonej struktury zwanej systemem lub układem,

¹⁹ M. Dunder, T. Misteli, *Functional architecture in the cell nucleus. Rev. article*, "Biochem. J." 356/2001, s. 297-310.

²⁰ F. Rakotondragany, H. Sleiman, M. A. Whitehead, *Hydrogen-bond self-assembly of DNA-base analogues – experimental results*, "Canadian J. Chem.", May 1/2009, Report no. 7114.

²¹ P. J. Yoo, K. T. Nam, J. Qi i in., *Spontaneous assembly of viruses on multilayered polymer surfaces*, "Nature Materials" 5/2006, s. 234-240.

funkcjonującym jako całość, uformowanej z elementów, które początkowo znajdowały się w stanie chaotycznym. Indywidualne składowe systemu (np. makrocząsteczki w komórce) oddziałują między sobą, a ich aktywność jest determinowana lokalnym środowiskiem. Aby nastąpiła samorzutna samoorganizacja muszą być spełnione pewne wstępne warunki: składniki (komponenty) systemu muszą zebrać się w odpowiednim miejscu i uzyskać pewną ich koncentrację, tak, aby spontaniczne kontakty między nimi były ułatwione i możliwe. Samoorganizacja jest charakterystyczną właściwością systemów, odpowiedzialną za powstawanie i utrzymanie organizacji systemu oraz jego ewolucję.

Procesy samoorganizacji i systemy powstałe jako wynik samoorganizacji są różnego rodzaju i istnieją w fizyce, chemii, biologii, społecznej organizacji ludzi i zwierząt, a także we Wszechświecie (np. galaktyki). Organizmy żywe wykazują organizację hierarchiczną. Tym terminem określamy taki porządek, gdy jakaś jednostka zajmuje niższy poziom i jest podporządkowana jednostce uplasowanej na wyższym poziomie. W obszarze biologii strukturę i funkcję złożonych systemów możemy rozpatrywać na poziomie subatomowym, poziomie atomów i cząsteczek chemicznych, poziomie komórkowym, tkankowym itd., aż do tych, które funkcjonują na poziomie organizmu i poziomie ekologicznym.

System wykazuje zwykle nowe właściwości, które nie są właściwościami ich części, ani nie są prostą sumą części. Nowe właściwości systemu wyłaniają się na wyższym poziomie hierarchicznym jako wynik interakcji części składowych. Zjawisko to nazywamy emergencją. Właściwości systemu nie można przewidzieć, ani zrozumieć przez analizę redukcjonistyczną i opis części składowych systemu, gdyż właściwości emergentne nie istnieją w częściach, lecz wyłaniają się w miarę wzrostu systemu. Naruszenie stosunków między częściami z niższego poziomu (przez np. usunięcie elementu lub mutację) zaburza właściwości emergentne na poziomie wyższym, ale ostateczny wynik można jedynie określać w kategoriach prawdopodobieństwa, gdyż funkcje w systemie nie przebiegają w sposób liniowy, ani nie wynikają bezpośrednio z właściwości indywidualnych cząsteczek, lecz z interakcji cząsteczek²².

System jest dynamiczny, ulega fluktuacjom w „poszukiwaniu” własnej niszy, ma swoje trajektorie i swoje preferowane pod względem termodynamicznym pozycje zwane atraktorami. Dzięki stałemu dopływowi energii z zewnątrz systemy żywe są stabilne, ale istnieją z dala

²² A.-L. Barábasi, Z. N. Oltvai, *Network biology: understanding the cell's functional organization*, "Nature Rev. Genet." 5/2004, s. 101-113.

od równowagi termodynamicznej, gdyż równowaga oznacza śmierć. Dynamika systemu plasuje je „na krawędzi chaosu”, ale system nie wkracza w obszar chaosu. Zjawisko życia plasuje się zatem na przejściu fazowym między stanem wysoce uporządkowanym a chaosem.

Miarą chaosu (nieporządku) jest entropia. Żywe organizmy stale generują entropię, ale jej nadmiar ulega rozproszeniu i wydaleniu z systemu. System rozwija się (ewoluuje) w określoną formę samorzutnie, bez zewnętrznego czynnika przyczynowego, czyli samoorganizuje się. System wykazuje cechy autonomii, ale w systemie nie działa jakiś jeden centralny czynnik wewnętrzny jako regulator i koordynator całości, lecz pojawiają się lokalne, kontrolne czynniki sprawcze, rozproszone po systemie, które wynikają z „wewnętrznej zmienności procesów”. Te ostatnie nazywane są „szumem” lub przypadkową „fluktuacją” systemu. A ponieważ jako efekt ich aktywności system przyjmuje wybiórczą, nową konfigurację, procesy te określa się jako zasadę „porządek przez szum” lub „porządek przez fluktuację”. Inaczej mówiąc samoorganizacja realizuje się przez poszukiwanie wyboru (opcji) w wewnętrznej fluktuacji. Przypadkowe (losowe) fluktuacje mogą być amplifikowane przez pozytywne sprzężenia zwrotne, dzięki temu możliwe jest powstawanie „nowych konfiguracji systemu i nowości”²³. Negatywne sprzężenia zwrotne umożliwiają powrót do stanu wyjściowego. Rozproszenie po całym systemie elementów „kontrolnych” (np. struktura sieci, sprzężenia zwrotne) sprawia, że system jest odporny na perturbacje i uszkodzenia. Molekularne systemy biologiczne wykazują dużą odporność na czynniki uszkodzające, także dzięki redundancji i rozwiniętym mechanizmom samonaprawy, dobrze poznanym w biologii molekularnej.

Lokalnie zapoczątkowane zmiany (np. współoddziaływanie cząsteczek), w wyniku których powstaje nowa forma całości i nowy globalny porządek, znane są w fizyce i chemii. Oto kilka prostych przykładów²⁴. Olej w naczyniu o płaskim dnie, podgrzewany od dołu naczynia, wskutek konwekcji ujawnia nową organizację cząsteczek. Cząsteczki oleju układają się w regularny wzór jako tzw. walce lub rolki konwekcyjne Bénarda, wykazujące zorganizowany ruch. W wysokiej temperaturze w kawałku żelaza rozproszone minimagnesy (spiny) mają ruch losowy, bezładny; w procesie chłodzenia spiny samoorganizują się i spontanicznie porządkują układając w jednym kierunku, tworząc silne pole magnetyczne całości. Para wodna w określonych warunkach tempera-

²³ F. Heylighen, *The science of self-organization and adaptivity*, [w:] *The Encyclopedia of Life Support System*, 2003, s. 253-280.

²⁴ Cyt. za: F. Heylighen, *The science of self-organization...*, dz. cyt.

tury przybiera formę różnorodnych śnieżynek. Dalszymi przykładami są krystalizacja, powstawanie nanocząsteczek, oscylacje w reakcjach chemicznych i in.

System posiada „granice”, które oddzielają go od środowiska. Mimo takich granic, zdolność do samoorganizacji pozwala złożonemu systemowi na rozwój i zmiany w jego strukturze i samorzutne przystosowanie do środowiska. Zatem system posiada zdolność do odbierania sygnałów i informacji o stanie środowiska i wykazuje w stosunku do niego zdolność adaptacyjną.

Proces samoorganizacji w biologii nie jest zatem zupełnie „spontaniczny”, gdyż systemy żywe nie są systemami zamkniętymi lecz systemami otwartymi, tzn. odbierają zewnętrzną energię i pożywienie, a wydalają odpady, w tym część energii jako ciepło. Generowanie porządku zmniejsza (eksport poza system) entropię układu. System, przez który stale przepływa energia, który eksportuje i rozprasza entropię, aby utrzymać jego organizację wewnętrzną, Ilya Prigogine nazwał systemem dyssypatywnym²⁵. System dyssypatywny rozpada się, gdy dopływ energii ustaje.

System, jak wspomniałem wyżej, choć ma cechy autonomiczne, to jednak reaguje na zmiany zachodzące poza jego granicą. Poparciem tego twierdzenia jest np. obserwowana mikroskopowo spontaniczna samoorganizacja sieci białkowych receptorów w trakcie chemotaksji, zbadana u bakterii w odpowiedzi na subtelne zmiany w środowisku. Bakteria *E.coli* wykazuje zdolność samorzutnego zgromadzenia i utworzenia nowej złożonej organizacji przestrzennej białek błony i białek podbłonowych (receptorów sygnałnych) w procesie chemotaksji – odpowiedzi na obecność w pobliżu cząsteczek chemoatraktanta, np. glukozy. Proces ten jest dynamiczny, ma charakter okresowy: cofa się lub pojawia ponownie w zależności od sygnału (obecności atraktanta) ze środowiska²⁶. Klastry i sieci powstają przez stochastyczny mechanizm samoorganizacji. Nie wiadomo jednak jaki jest mechanizm zapoczątkowania (nukleacji) klastrów, co kontroluje ich wielkość, upakowanie, organizację przestrzenną i lokalizację.

Definicje pojęcia „samoorganizacja”, podkreślają zwykle swoiste cechy takiego procesu, który prowadzi do powstania złożonych

²⁵ G. Nicolis i I. Prigogine, cyt. za: B. R. Johnson, S. K. Lam, *Self-organization, natural selection, and evolution: cellular hardware and genetic software*, “BioScience” 60/2010, s. 879-885.

²⁶ D. Greenfield, A. L. McEwoy, H. Shroff i in., *Self-organization of Escherichia coli chemotaxis network imaged with super-resolution light microscopy*, “PloS Biol.” 7(6)/ 2009, e1000137, doi:10.1371/journal.pbio.1000137.

systemów. Według Ludwiga von Bertalanffy²⁷ termin samoorganizacja określa „tendencję określonych struktur do osiągnięcia względnie autonomicznego – w stosunku do środowiska – stanu stabilnego” (ang. *steady state*). Jak wspomniano wyżej, w procesie tym, w określonym środowisku, cząsteczki przyjmują zdefiniowaną wewnątrz- i międzycząsteczkową organizację bez „instrukcji”, bez ingerencji, bez wymuszania i sterowania z zewnątrz.

Encyklopedia of Science and Religion podaje następującą definicję: „Termin samoorganizacja odnosi się do samorzutnego pojawiania się porządku w złożonych procesach”. Inne definicje dodają jeszcze „utrzymanie porządku i stabilnego wzoru relacji między elementami systemu”.

Procesy w systemach są nieliniowe, to znaczy, że nie ma proporcjonalnej zależności między przyczyną a skutkiem. W systemach złożonych, a z takimi mamy do czynienia w biologii, dla poznawania procesów samoorganizacji niezbędny jest rozległy aparat pojęciowy, modelowanie matematyczne, a także zaawansowany warsztat komputerowy. Wiedza uzyskana z badań nad systemami złożonymi i procesami samoorganizacji będzie miała również wpływ na problemy filozoficzne.

Atraktor, emergencja i łamanie symetrii

Z procesem samoorganizacji i powstawaniem systemów żywych są związane pojęcia atraktora, emergencji i „łamania symetrii”.

Systemy żywe, dzięki dopływowi energii z zewnątrz są dynamiczne i stale towarzyszą im procesy samoorganizacji. Ich „trajektorie” podlegają rytmom, oscylacjom, zwrotnym sprzężeniom regulatorowym i są nieprzewidywalne, labilne, choć utrzymane w ładzie.

Makrocząsteczki biologiczne, takie jak białko rozpuszczone w środowisku wodnym komórki, oddziałują między sobą i tworzą niestabilne pod względem termodynamicznym układy. W toku ewolucji, powstające pierwotne, proste sieci makrocząsteczek, mające udział w określonej funkcji wchodziły w interakcje, następnie powstawały sieci o coraz większej złożoności, zintegrowane, dążące do uzyskania możliwie stabilnego stanu i pewnej „swobody” względem środowiska, jednocześnie adaptując się do jego warunków. Stan ustabilizowany, ale dynamiczny i daleki od stanu równowagi, będący na „krawędzi chaosu” określany jest jako atraktor, lub stan atraktora. Wytrącenie

²⁷ Cyt. za: G. Schwenk, *Interlevel relations and manipulative causality*, “J. Gen. Philosophy of Science” 37/ 2006, s. 99-110.

systemu z tego stanu może spowodować wejście jego w obręb działania odmiennego atraktora, który będzie zapewniał systemowi ponowną stabilizację. Systemy nieliniowe o wysokiej złożoności mają zwykle wiele atraktorów.

Stały dopływ energii i konieczność ciągłej adaptacji do warunków środowiskowych (presji środowiska) zmuszają system do ciągłego „uczenia się” jaki stan (atraktor) będzie najbardziej korzystny. Atraktor pomaga w organizacji stabilnego wzoru w obrębie systemu i w utrzymaniu jego funkcji.

Uczenie wymaga zarówno odbioru sygnałów ze środowiska, jak i uruchamiania mechanizmów regulujących odpowiedź. Dla układów biologicznych nie jest możliwe wyliczenie trajektorii i opisanie stanu układu w przyszłości, z czego wynika w praktyce trudność (lub niemożliwość) przewidzenia stanu końcowego układu. Trajektorie układu są trudne do przewidzenia, bo stale podlegają różnym wpływom. Mimo presji środowiska części systemu (np. makrocząsteczki) trzymają się jako funkcjonalna sieć. Z chaotycznego systemu powstaje ostatecznie układ uporządkowany, koherentny, funkcjonujący w obszarze silnie działającego basenu atraktora („basenu przyciągania”). Sporadyczne – spowodowane warunkami zewnętrznymi – fluktuacje, wytrącenia ze stanu równowagi i „wychylenia” uporządkowanego układu powracają do stanu wyjściowego dzięki przyciąganiu „basenu atraktora”. Chwilowe zachwiania równowagi takiego układu są odwracalne, a cały układ jest plastyczny. Jednocześnie uzyskany stan atraktora narzuca dalsze ograniczenie swobody układu, który nie może dowolnie opuścić basenu atraktora.

Pojęcie basenu atraktora Irun Cohen objaśnia przy pomocy następującej metafory²⁸. Basen atraktora (region atraktora) można przyrównać do rzeki i jej zlewiska. Fenomen rzeki opisują różne fizyczne warunki i określone składowe. Są to płynąca woda, geologiczne podłoże, nachylenie terenu, źródła, rodzaj dopływów zasilających (dorzecza) i inne elementy tworzące scalony fizycznie i funkcjonalnie basen (zlewisko). Wszystkie te składowe stanowią system utrzymujący dynamikę i funkcję rzeki. Jej żywotność utrzymuje system zasilających strumieni i mniejszych dopływów spływających do basenu dzięki różnicy poziomów między dopływami a rzeką. Basen rzeczny posiada zatem siłę (atraktor) utrzymującą cały układ w ruchu, ale jednocześnie ogranicza „swobodę” ruchu rzeki: rzeka nie może opuścić swojego basenu.

Jako przykład działania prostego atraktora punktowego podaje się wahadło. Bez względu na to jaki był początkowy ruch wahadła i jakie

²⁸ I. R. Cohen, *Tending Adam's garden*, San Diego – San Francisco, 2000.

zakreślało ono trajektorie, końcowym stanem najniższym energetycznie jest punkt, w którym wahadło się zatrzymało. Punkt spoczynkowy wahadła jest właśnie jego atraktorem.

Redukcjonistyczne podejście głosi, że „całość” (system) jest w pełni zdeterminowany strukturą i zachowaniem „części” (podsystemy, cząsteczki chemiczne). Takie stanowisko jest do przyjęcia jedynie dla systemów zamkniętych. W systemach otwartych, jakimi są organizmy żywe, „całość” jest jednak czymś więcej niż prostą sumą części.

Nie jest możliwe wyjaśnienie i opisanie organizmów żywych wyłącznie w kategoriach fizycznych dotyczących najniższego poziomu hierarchicznego, to jest atomów, cząstek elementarnych i sił rządzących nimi, mimo oczywistego faktu, że są to elementy naszego ciała. Już na następnym, wyższym poziomie (cząsteczki chemiczne) opis przynosi wielkie bogactwo nowej wiedzy, ale ta wiedza także nie opisuje całej złożoności życia. Z każdym wyższym poziomem złożoność systemów żywych wyłania się bowiem jako nowe jakości i nowe właściwości, które nie są w pełni możliwe do zrozumienia na drodze czystej analizy redukcjonistycznej²⁹. Stan, w którym złożone systemy biologiczne ujawniają nowe, zasadnicze cechy i właściwości (struktura, funkcja, prawidłowości, zachowanie, informacja, fenotyp), a które nie ujawniały się w częściach z niższego poziomu hierarchicznego (bo ich tam po prostu nie było albo nie ujawniły się) nazywamy emergencją.

Cechą życia jest ład (porządek) i wielkie bogactwo fenomenów emergentnych. „Emergencja jest to samorzutny, spontaniczny rozwój samoorganizacji składowych, których nie można przewidzieć ani objaśnić poprzez analizę tych części. Emergencja jest właściwością wyższych poziomów i nie może być określona ani dedukowana na podstawie właściwości poziomu niższego”³⁰. Poszukiwania istoty różnych zjawisk biologicznych (mających cechy zjawisk emergentnych) zmierzają do poznawania coraz to niższych poziomów hierarchicznych, upatrując wyjaśnień w martwych atomach i cząsteczkach chemicznych. Tymczasem zjawiska emergentne poziomów wyższych są „nieredukowalne” do niższych poziomów podstawowych, bo zależności między poziomami są nieliniowe. Nieliniowe procesy, mówiąc ogólnie, są to takie procesy, w których efekty końcowe są nieprzewidywalne i nieproporcjonalne do przyczyny. Cały system jest zatem „wrażliwy” na swój stan początkowy. Michael Polanyi³¹ sądzi, że na wyższych

²⁹ M. Polanyi, *Life's irreducible structure*, “Science” 160/1968, s. 1308-1312.

³⁰ P. T. Macklem, *Emergent phenomena and the secrets of life*, “J. Appl. Physiol.” 104/2008, s. 1844-1846.

³¹ M. Polanyi, *Life's irreducible...*, dz. cyt.

poziomach obowiązują nieredukowalne reguły będące nadbudową praw fizyki i chemii działających na poziomach podstawowych. Jakości emergentne są nowymi jakościami, które dołączają się jako dodatkowe zjawisko do procesów fizyko- chemicznych³².

Reguła „nieprzewidywalności” musi być brana pod uwagę nie tylko w badaniach naukowych, lecz także w praktyce. Dla przykładu, nie można mieć bezwzględnej pewności ani przewidzieć, jaki będzie końcowy wynik (np. fenotyp choroby) na podstawie analizy na poziomie genotypu, mimo nagromadzenia dużej wiedzy o cechach, właściwościach i regułach działania składowych genomu. Ponadto przewidywanie ryzyka zachorowania jest kategorią odnoszącą się zwykle do populacji i nie sprawdza się w odniesieniu do jednostki.

Właściwości poziomu wyższego możemy jedynie przewidywać według zasad prawdopodobieństwa, a nie dedukować je jako coś pewnego.

Emergencja jest antytezą redukcjonizmu genetycznego głoszącego, że wszystko bierze początek w genie³³, że gen jest siłą sprawczą działającą w kierunku wyższych pięter hierarchicznych. Nie ulega wątpliwości, że procesy wywołane czynnikiem sprawczym nie biegają jedynie w kierunku „dół-góra” lecz także działają w odwrotnym kierunku, tj. „góra-dół”. Zjawiska emergencji są jeszcze mało zbadane. Nie znamy mechanizmu wyłaniania się emergencji ani konsekwencji, jakie emergencja wywiera na cały system. „Wszystko jest emergencją” – twierdzi tytuł imponującego dzieła Morowitza³⁴. Odtworzone zdarzenia od wielkiego wybuchu do powstania Wszechświatów i Kosmosu, oraz od powstania prakomórki do złożonych organizmów żywych i człowieka wraz z jego kulturą i umysłowością stanowią jeden ciągły zjawisk emergentnych.

W przyrodzie obserwujemy struktury symetryczne i niesymetryczne. Symetria w strukturze obiektów przyrody i w sztuce urzeka pięknem. W fizyce symetria znaczy jednolitość, a często brak zdolności do zmian. Mówimy, że obiekt (stan) posiada symetrię, gdy widziany z różnych kierunków jest taki sam. Taką sytuację mamy w stanie początkowym, chaotycznym, homogennym, gdy mamy do czynienia ze zbiorem wielkiej liczby cząsteczek. Porządkowanie systemu przez proces samoorganizacji prowadzi do zniesienia homogenności i powstania

³² *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Emergent properties*, (strona internetowa, wersja poprawiona 23.10.2006).

³³ P. Clayton, *Hierarchies: the core argument for naturalistic Christian faith*, “Zygon”, March 2008, s. 1-14.

³⁴ H. J. Morowitz, *The emergence of everything...*, dz. cyt.

określonych konfiguracji. Powszechnym zjawiskiem w złożonych systemach przyrody żywej jest brak lub obniżanie symetrii, co określane jako „łamanie symetrii” (ang. *symmetry breaking*). Towarzyszy ono procesom samoorganizacji i jest istotą „spontanicznego” powstawania złożoności. Powstanie (wyłonienie się) złożoności i nowego porządku materii jest możliwe dzięki przejściom fazowym (łamanie symetrii) w systemach otwartych, które oddziałują ze swoim środowiskiem. Łamanie symetrii w systemach żywych jest szeroko rozpowszechnione w przyrodzie i zwykle towarzyszy zjawiskom samoorganizacji i osiągnięciu wyższego poziomu jej złożoności.

Vinod Wadhawan³⁵ jako prosty przykład łamania symetrii podaje fizyczne przejście fazowe woda-lód. Wbrew pozorom i intuicyjnemu wyczuciu stopień symetrii wody w fazie płynnej jest wyższy niż lodu, choć ten ostatni ujawnia uporządkowanie swojej struktury krystalicznej. Kryształy lodu posiadają symetrię, ale tylko w wymiarze trzech wektorów. Pozycję wszystkich atomów wody w fazie płynnej można opisać używając mniej informacji niż dla opisu pozycji atomów w fazie płynnej. Struktura atomowa cząsteczek wody w fazie płynnej jest taka sama, gdy rozpatrujemy ją wzdłuż nie trzech, ale wszystkich możliwych kierunkach, czyli stopień symetrii wody w fazie płynnej jest wyższy niż w fazie stałej.

Przykładem łamania symetrii wody oraz wyłaniania się nowego porządku i samoorganizacji jest też powstawanie śnieżynek wskutek przejścia fazowego cząsteczek wody. Przypadkowe kolizje cząsteczek wody w wilgotnym powietrzu i niskiej temperaturze prowadzą do wyłonienia się unikatowej struktury kryształków śniegu. Każdy kryształek śnieżynki posiada symetrię sześciopłaszczyznową, ale jednocześnie ma unikatowy kształt. Kształt całego kryształka jest zdeterminowany właściwościami cząsteczek wody, a także na jego strukturę muszą mieć wpływ jeszcze inne czynniki (temperatura, ciśnienie, różne molekularne formy cząsteczek wody), bo różnorodność kształtów śnieżynek jest bardzo bogata. Formowanie śnieżynek jest przykładem złożonych związków regulacyjnych i przyczynowych między poziomami hierarchicznymi. Raz utworzona forma kryształka powoduje, że cząsteczki wody w nim zawarte zostają zniewolone i mogą istnieć jedynie w ściśle określonych miejscach, dozwolonych przez strukturę i kształt kryształka. Zatem całość (kryształek śniegu) narzuca ograniczenia zajmowania określonej pozycji jego części (cząsteczkom wody).

³⁵ V. K. Wadhawan, *Complexity explained*, (http://nirmukta.com/2009/09/24/complexity_explained-6-emergence-of-complexity-in-far-from-equilibrium-systems).

Podobne zjawisko uzależnienia i „zniewolenia” części przez całość istnieje w układach żywych, gdy system (układ) uzyskuje stan atraktora. Składniki systemu (makrocząsteczki) nie mają pełnej swobody, podobnie jak na wyższym piętrze hierarchicznym składniki komórki nie mają pełnej „swobody” w komórce, a z kolei komórki mają ograniczenia narzucone przez narząd i dalej przez organizm.

W procesie przejścia fazowego woda-lód lub woda-śnieżyńska, możemy obserwować „spontaniczność” i cechy „samoorganizacji” w tym sensie, że istota przejścia tkwi w immanentnej właściwości samego układu i zależy jedynie od temperatury i innych warunków otoczenia. W przyrodzie łamanie symetrii idzie w parze z budowaniem złożoności strukturalnej i funkcjonalnej specjalizacji. Złamanie symetrii jest „pierwszym krokiem w generowaniu złożoności”³⁶.

Przykłady łamania symetrii i dywersyfikacji funkcjonalnej znajdzie Czytelnik w pracy Li i Bowermana³⁷. Zjawiska te zachodzą na różnych poziomach: molekularnym, na poziomie struktur subkomórkowych, architektury tkanek i w rozwoju embrionalnym. W komórkach nabłonkowych ujawnienie się polarności szczytowo-podstawowej prowadzi do powstania dwóch płaszczyzn o różnej strukturze i różnych funkcjach. Wystąpienie polaryzacji i asymetrii na powierzchni szczytowej (ang. *planar cell polarity*) komórek generuje wzór niezbędny dla rozwoju tkanek i narządów. Zaburzenia symetrii architektury komórki jajowej na poziomie molekularnym, np. kumulacja i gradienty stężeń cząsteczek mRNA wytworzonych w czasie dojrzewania komórki jajowej są jednym z podstawowych warunków rozwoju embrionalnego. Prawidłowy podział komórek i napięcie powierzchniowe, a zatem mobilność komórek zależy od właściwości symetrycznych włókienek cytoszkieletu i aktomiozyny. Zaburzenia w procesach łamania symetrii mogą wpływać na kształt złożoności, a zatem mogą odgrywać istotną rolę w zjawiskach patologicznych.

Samoorganizacja czy naturalna selekcja?

Koncepcja naturalnej selekcji i hipoteza o istotnym udziale czynnika genetycznego (mutacje, dryf genetyczny) w procesie ewolucji życia wymagają uzupełnienia o znaczenie zjawiska samoorganizacji w ewolucji.

Nagłe skokowe przejście stanu nieożywionego w stan (system) żywy jest zdarzeniem mało prawdopodobnym, który trudno przewidzieć na podstawie praw fizyki. Fenomen życia powstawał jako

³⁶ M. Kirschner, M. Gerhart, T. Mitchison, *Molecular „vitalism”*, dz. cyt.

³⁷ B. Bowerman, R. Li, *Symmetry Breaking in Biology*, Cold Spring Harbor 2010.

proces wielostopniowy, co pozwalało na uzyskanie wyższego poziomu organizacji³⁸. W świecie fizyki zjawisko samoorganizacji wydaje się być rozsądną hipotezą dla objaśnienia powstawania cząsteczek organicznych i makrocząsteczek, ich stopniowego rozwijania się w systemy posiadające właściwości autokatalizy i reprodukcji, a następnie w wysoce złożone systemy, posiadające atrybuty życia³⁹. Fenomen samoorganizacji spostrzeżony i poznany najpierw w chemii i fizyce, a następnie w biologii, stał się niezwykle ważnym dla zrozumienia początków i ewolucji życia⁴⁰.

Od czasów Darwina ogólnie przyjęta koncepcja głosiła, że naturalna selekcja polegająca na eliminowaniu z populacji osobników nieprzystosowanych i ułatwiona prokreacja osobników dostosowanych do środowiska jest podstawowym czynnikiem kreatywnym i siłą sprawczą w ewolucji różnych form organicznych i biologicznej złożoności. Naturalna selekcja była uważana za jedyny czynnik kreatywny w ewolucji, czynnik odpowiedzialny za powstanie złożoności życia i za filogenetyczny wzór powstawania gatunków. Miałaby ona przebiegać „bez końca” jako proces stopniowy, poprzez wiele generacji, i dotyczyć populacji mikrowariantów, uzyskując efekt kumulacyjny („selekcja kumulacyjna”). Należy pamiętać, że klasyczna teoria ewolucji powstała na długo przed rozwojem biologii molekularnej.

W ubiegłych 60 dekadach, gdy formował się genocentryczny obraz świata żywego neo-darwinizm utrzymywał, że wszystko, włącznie ze złożonością i formą organizmu zostało zaprogramowane w genach. Mutacje genowe i generowanie nowych genów miały być podstawowym mechanizmem kreowania „nowości” i istotą ewolucji. Sam Karol Darwin miał jednak wątpliwości co do wiodącej roli naturalnej selekcji w procesie ewolucji, wypowiadając następującą uwagę: „Jestem przekonany, że naturalna selekcja, była najbardziej ważnym, chociaż nie wyłącznym sposobem modyfikacji”⁴¹. Mary Jane West-Eberhard w monumentalnym dziele *Developmental plasticity and evolution*⁴², przedstawiła argumenty i dane doświadczalne wskazujące na ważną

³⁸ R. Pascal, A. Pross, J. D. Southerland, *Towards an evolutionary theory of the origin of life based on kinetics and thermodynamics*, “Open Biol.” (2013) 3. DOI: 10.1018/rsob. 130 136.

³⁹ M. Eigen, *Selforganization of matter...*, dz. cyt.

⁴⁰ E. Karsenti, *Self-organization in cell biology...*, dz. cyt.

⁴¹ Cyt. za: D. Batten, S. Salthe, F. Boschetti, *Visions of evolution: self-organization proposes what natural selection disposes*, “Biological Theory” 3(1)/2008, s. 17-29.

⁴² M. J. West-Eberhard, *Developmental plasticity and evolution*, Oxford – New York 2003.

rolę innych czynników (poza mutacją i naturalną selekcją) w procesie ewolucji. Mutacja jest odpowiedzialna za początek wszystkich nowości w materiale genetycznym, i ewolucja bez mutacji przypuszczalnie uległaby zatrzymaniu, bo wyczerpałaby się zmienność genetyczna. „Ale czym innym jest [problem] początku nowych fenotypów”, pisze West-Eberhard, i dalej autorka uważa, że „najbardziej ważnym inicjatorem nowości ewolucyjnych jest indukcja środowiskowa”. Potencjał ewolucyjny nie tkwi jedynie w fenotypach powstających w wyniku mutacji lecz głównie w cechach genotypowych indukowanych przez środowisko. Złożone struktury (systemy) nie są kodowane przez geny, i zmiany genetyczne nie są wiodące w procesach rozwoju i ewolucji. Ewolucyjne zmiany genetyczne są raczej wtórne, a nie inicjujące, i sprowadzają się do depozytu zmienności genetycznej, który to depozyt w długim horyzoncie czasowym będzie podlegał stopniowym zmianom pod presją selekcji.

Rozwój nauki o zjawisku samoorganizacji i twarde dowody istnienia tego fenomenu w fizyce, chemii i biologii (gdzie mamy wiele przykładów samoorganizacji) jest dużym wyzwaniem dla koncepcji ewolucji Darwinowskiej i neo-darwinizmu. Samoorganizacja systemów złożonych, choć bazuje na komponentach składowych, które specyfikuje genom, sama nie jest programowana przez genom⁴³. Biologiczna samoorganizacja jest podstawowym, zupełnie odmiennym od selekcji mechanizmem powstawania złożoności życia. Proces samoorganizacji może być uznany za „powszechny mechanizm generowania adaptacyjnego porządku, od poziomu molekularnego do poziomu organizmu”⁴⁴. Samoorganizujące systemy nie tylko adaptują się do środowiska, ale na bodźce środowiskowe reagują zmianą swej konformacji i funkcji. Zatem zjawisko samoorganizacji głęboko podważa tezę darwinizmu, że selekcja naturalna jest jedynym kreatywnym czynnikiem w ewolucji. Publikacja wymienionych autorów zawiera wiele przekonujących argumentów wskazujących, że samoorganizacja jest szeroko używana przez organizmy do generowania złożoności także poprzez mechanizm adaptacyjny. Nowy model teoretyczny zwany złożonym systemem adaptacyjnym (ang. *Complex Adaptive System*, CAS) wypracowany przez zespół teoretyków z Instytutu Santa Fe w Nowym Meksyku (USA), zawiera wiele współdziałających komponentów, które podlegają stałym zmianom zarówno wewnętrznym, powstającym autonomicznie oraz jako skutek współdziałania ze środowiskiem. Środowisko indukuje

⁴³ J. B. Edelman, M. J. Denton, *The uniqueness of biological self-organization: challenging the Darwinian paradigm*, „Biol. Philos. 22/2007, s. 579-601.

⁴⁴ Tamże.

zmiany fenotypowe i jest czynnikiem inicjującym „nowości” ewolucyjne. Ingerencja środowiskowa w strukturę samoorganizujących systemów żywych, na poziomie molekularnym, może dotyczyć również komponenty genetycznej systemu generując jego uszkodzenie. Uruchomione w takim przypadku samorzutne procesy naprawcze mogą zawodzić. W takim przypadku, system nie może być rozpatrywany jako działający w pełni samorzutnie, i spełnia raczej rolę podległą⁴⁵. Mechanizm adaptacyjny ma być odpowiedzialny za proces „przystosowania” (*fitness*) do czynników selekcyjnych i presji środowiska⁴⁶.

Problemy „klasycznej” ewolucji na poziomie makroskopowym i populacyjnym są bardzo odmienne od ewolucyjnych procesów ewolucyjnych na poziomie molekularnym.

Relację między naturalną selekcją a zjawiskiem samoorganizacji w ewolucji życia szeroko omawiają m.in. publikacje⁴⁷. Uporządkowany system powstały na drodze samoorganizacji zaistniał najpewniej przed procesem selekcji⁴⁸. W skali czasu zjawisko samoorganizacji wyprzedzało proces selekcji (nie było czego poddawać selekcji). Selekcja i kompetycja o przetrwanie zaczęły działać i wpływać na ewolucję dopiero wówczas, gdy pojawiły się pierwsze reprodukcujące się organizmy (pierwsze, żywe „całości”).

Różne propozycje i „wizje ewolucji” można sprowadzić do trzech zasadniczo różniących się między sobą⁴⁹: 1) ewolucją steruje naturalna selekcja, 2) ewolucją steruje samoorganizacja, 3) naturalna selekcja i samoorganizacja w ewolucji są komplementarnymi aspektami tego samego procesu. Proces ewolucji nie mógłby zachodzić bez udziału jednego lub drugiego czynnika. Współczesna wiedza skłania więc do przyjęcia trzeciej propozycji, co można streścić w sentencji: „samoorganizacja proponuje to, co naturalna selekcja będzie realizować”. Według Kauffmana relacja między samoorganizującym się systemem a selekcją polega na tym, że „system żywy istnieje pod ścisłym rygiem na krawędzi chaosu, a naturalna selekcja powoduje osiągnięcie

⁴⁵ B. R. Johnson, S. K. Lam, *Self-organization, natural selection, and evolution: cellular hardware and genetic software*, „BioScience” 60/2010, s. 879-885.

⁴⁶ F. Heylighen, *The science of self-organization...*, dz. cyt.

⁴⁷ D. Batten, S. Salthe, F. Boschetti, *Visions of evolution...*, dz. cyt.; B. R. Johnson, S. K. Lam, *Self-organization, natural selection...*, dz. cyt., P. A. Corning, *Synergy and self-organization in the evolution of complex systems*, „Systems Research” 12/1995, s. 89-121.

⁴⁸ P. A. Corning, *Synergy and self-organization...*, dz. cyt.

⁴⁹ D. Batten, S. Salthe, F. Boschetti, *Visions of evolution...*, dz. cyt.

i podtrzymanie tego zrównoważonego stanu”⁵⁰. Ten pogląd podzielają również inni. Naturalna selekcja utrzymuje system w takim stanie i konformacji, w takiej fazo-przestrzeni, które zapewniają systemowi „największą możliwość dalszej ewolucji”. Szczegółową dyskusję problemu Czytelnik znajdzie w pracach wyżej cytowanych.

* * *

W powszechnym mniemaniu, w biologii nośnikiem informacji są tylko geny i tylko one dziedziczą się i są odpowiedzialne za funkcję, formę i strukturę komórki i całych organizmów. Jest to pogląd uproszczony. Z pokolenia na pokolenie przekazujemy wzór całej architektury komórki, struktury błon, aparatu Golgiego, centrioli, cytoszkieletu, a także wzór złożonej sieci makromolekuł tworzących dynamiczne systemy oraz unikatową zdolność do samoorganizacji. Struktura komórki i jej złożone mechanizmy funkcyjne są dziedziczone, a nie stale i od nowa genetycznie kodowane. Działające w komórce złożone systemy molekularne wykazują zdolność samoorganizacji bez udziału i instrukcji jakiegoś czynnika centralnego. Częsteczki białka, istotne elementy wysoce złożonej sieci makromolekuł komórki, oprócz informacji uzyskanej w przekazie genetycznym o liniowym ułożeniu określonych aminokwasów uzyskują jednocześnie nową informację i nowe właściwości fizyczne, uprzednio w składowych (aminokwasach) nieistniejące, czyli emergentne.

Redukcjonistyczne podejście głosi, że „całość” (system) jest w pełni zdeterminowany strukturą i zachowaniem „części” systemu. Jednak w biologii analiza redukjonistyczna, która prowadzi do dokładnego opisu składowych systemu nie pozwala nam (lub pozwala tylko w przybliżeniu), przewidzieć właściwości i opisać stan całego systemu, gdyż właściwości złożonych systemów nie istnieją w ich częściach, ani nie są prostą sumą części. Nowe właściwości ujawniają się (emergencja) jako wynik interakcji części składowych systemu. W organizmach żywych „całość” jest czymś więcej niż prostą sumą części. Zatem opisanie organizmów żywych w kategoriach fizycznych, dotyczących najniższego poziomu hierarchicznego, to jest cząsteczek, atomów, cząstek elementarnych i sił rządzących nimi, mimo oczywistego faktu, że są to elementy naszego ciała, nie jest możliwe.

W organizmach żywych nie ma prostoliniowej lub proporcjonalnej zależności przyczynowej między tym, co dzieje się na podstawowych poziomach hierarchicznych (atomy, cząsteczki) a tym, co obserwujemy

⁵⁰ Tamże.

na poziomie najwyższym (całości). Całość organizmów żywych nie jest redukowalna do części. Geny nie są jedyną siłą sprawczą działającą w kierunku wyższych pięt hierarchicznych. Również procesy wywołane czynnikiem sprawczym nie będą jedynie w kierunku „dół-góra” lecz także działają w odwrotnym kierunku, tj. „góra-dół”.

Istotnym zjawiskiem w fenomenie życia jest zdolność cząsteczek chemicznych (biocząsteczek) do samoorganizacji. Zjawisko samoorganizacji cząsteczek chemicznych jest znane w chemii supramolekularnej i nanotechnologii, gdzie znajduje również szerokie zastosowanie praktyczne. Zjawisko samoorganizacji polega na samorzutnym powstawaniu uporządkowanej struktury zwanej systemem, złożonym z elementów (części, np. w biologii makrocząsteczek), które w stanie początkowym cechuje brak uporządkowania (chaos). Podstawowym procesem samoorganizacji jest samorzutna interakcja między cząsteczkami, skoro tylko powstaną ku temu odpowiednie warunki wstępne (np. dostateczna koncentracja cząsteczek, temperatura). Ogólny wzór systemu nie powstaje jako skutek centralnego sterowania lecz formuje się jako wynik procesów interakcji cząsteczek w rozproszonych ośrodkach.

Samoorganizujący system posiada dynamiczną strukturę i przejawia różnorodne funkcje, jest zdolny do kreowania „nowości” i interakcji ze środowiskiem. System nie tylko adaptuje się do środowiska, lecz także pod wpływem środowiska może generować konformacyjne i funkcjonalne „nowości”. W tym kontekście, koncepcja ewolucji organizmów żywych oparta na mechanizmach naturalnej selekcji i mutacji genetycznej wymaga co najmniej uzupełnienia i włączenia zjawiska samoorganizacji jako elementu biorącego czynny udział w ewolucji.

Słowa kluczowe: samoorganizacja, system, ewolucja, naturalna selekcja.

Jan Kozłowski
Uniwersytet Jagielloński

Od pracźlowieka do Einsteina: rozważania nad ewolucją moralności i umysłu*

FROM MAN TO EINSTEIN; REFLECTIONS ON THE EVOLUTION OF MORALITY AND THE MIND

The article presents an subjective vision of human evolution dating back to man's monkey ancestors. This evolution was very fast took only a few million years. It was started with the transition to the life in an open savannah which created a selection pressure on bipedalism and zooming group. This implied, in turn, the selection pressure on brain development and the growing role of social environment. At a certain stage of development tribes and their culture were formed, and Darwinian evolution was, in the sphere of the mind and customs, replaced by cultural evolution. This evolution was much faster, as it was based on the inheritance of acquired features. Rapid evolution of man was based on positive feedback and did not require the intervention of supernatural powers, such as aliens or God. If God created man, he trusted the mechanisms of evolution, as in the case of other species.

Key words: evolution of man; evolution of the brain size; emergence of the tribal system; reward and punishment system; cultural evolution; emergence of language; beginnings of mathematics.

* Redakcja „Rocznika Teologii Katolickiej” nie podziela poglądów Autora zawartych w niniejszym artykule.

Błogosławiona zmiana klimatu

Nauka

Około 10 milionów lat temu spadek temperatury i ilości opadów spowodował skurczenie lasów tropikalnych Afryki i rozszerzenie sawanny. Zmiana ta zaostriła konkurencję pomiędzy małpami człekokształtnymi i pozostałymi, które z braku ogólnej nazwy w języku polskim będę dalej nazywał małpami ogoniastymi, w odróżnieniu od małp człekokształtnych, które ogonów nie posiadają.

Przed zmianą klimatu dominowały małpy człekokształtne, zarówno pod względem liczby gatunków jak i wielkości populacji. Obronne strategie roślin odgrywały rolę w kształtowaniu stosunków dominacji przed i po zmianie klimatu. Rośliny mają organy, które muszą być chronione przed zjedzeniem przez roślinożerców, takie jak liście i niedojrzałe owoce, oraz takie, które muszą być zjedzone dla zwiększenia efektywności rozsiewania nasion, czyli dojrzałe owoce. Większość roślin zawiera substancje o przykrym smaku, takie jak taniny, co zniechęca zwierzęta do jedzenia liści i niedojrzałych owoców. Dojrzewające owoce zwykle zmieniają kolor, co jest sygnałem, że nadają się już do jedzenia, a więc, że taniny już zostały usunięte. Nie jest przypadkiem, że małpy widzą kolory, co w świecie ssaków wcale nie jest tak częste. Odziedziczyliśmy tę zdolność po wspólnych z małpami przodkach. Owoce są pożywnym pokarmem, łatwym do strawienia, ale w tropikach są nierównomiernie rozmieszczone w czasie i przestrzeni, w przeciwieństwie do liści, które można znaleźć zawsze i wszędzie. Małpy człekokształtne są zależne od owoców, choć jedzą też pewne ilości młodych liści, zwykle zawierających mniej tanin. U małp ogoniastych wyewoluowały przystosowania fizjologiczne do diety bogatszej w liście, choć i one oczywiście preferują owoce. Nic nie jest jednak za darmo: małpy ogoniaste trawią powoli i muszą więcej odpoczywać w trakcie trawienia. Taka fizjologia wymusza ograniczenie wielkości mózgu, organu bardzo kosztownego w utrzymaniu. Małpy ogoniaste mają wprawdzie mózgi większe niż inne ssaki tej samej wielkości, ale relatywnie mniejsze niż małpy człekokształtne.

Ewolucja małp poszła w dwóch kierunkach: małpy ogoniaste odżywiają się w dużym stopniu łatwo dostępnym i trudnym do strawienia pokarmem, czyli liśćmi, a małpy człekokształtne są uzależnione od pożywnych, ale nie zawsze łatwo dostępnych owoców, z pewnym dodatkiem mięsa. Nasiliło to selekcję w kierunku większej inteligencji małp człekokształtnych, wymaganej do odnajdywania rozproszonego pokarmu i zbiorowych polowań na drobne małpy ogoniaste i inne zwierzęta.

Po skurczeniu się lasów tropikalnych zakończyło się uprzywilejowanie małp człekokształtnych ze względu na rosnącą konkurencję w dostępie do zasobów. Wskutek tego mniej więcej siedem milionów lat temu pewna populacja (lub populacje) małp człekokształtnych zaczęły w coraz większym stopniu eksploatować otwarte tereny sawanny, inicjując linię ewolucyjną praludzi, a ostatecznie *homo sapiens*.

Nowe środowisko przyniosło nowe wyzwania, głównie żar bezpośrednich promieni słonecznych i zwiększoną presję drapieżników. To spowodowało ewolucję nowych adaptacji. Dwunożność jest jedną z najważniejszych. Dzięki niej lepsze było chłodzenie przez powiewy wiatru powyżej poziomu traw, a ponadto pozycja taka zmniejsza o około 70% ilość promieniowania docierającego do ciała w stosunku do pozycji czteronożnej. W powiązaniu z utratą owłosienia i intensywną zdolnością pocenia się powstała zatem wyjątkowa zdolność znoszenia upału. Niestety, ciemny kolor skóry powoduje większą absorpcję słonecznego ciepła, ale jest to kompromis – ciemna skóra chroni przed szkodliwym, rakotwórczym działaniem promieni ultrafioletowych. Dwunożność miała jednak inne zalety, bardzo istotne dla historii linii ewolucyjnej prowadzącej do człowieka – uwolnienie górnych kończyn umożliwiało transport broni – początkowo odpowiednich kijów, a współcześnie pistoletów maszynowych, a także narzędzi. Małpy człekokształtne używają wprawdzie prostych narzędzi, ale muszą ich za każdym razem szukać w najbliższym otoczeniu.

Dieta małp człekokształtnych żyjących na sawannie także musiała się zmienić. Owoce są tu rzadkie, nasiona i organy przetrwalnikowe roślin też niezbyt obfite. Pozostają zatem owady i mięso kręgowców, na początku najprawdopodobniej padlina, później efekt zbiorowych polowań. Konkurencja o padlinę jest na sawannie szczególnie ostra i tylko zorganizowane grupy hominidów mogły odpędzić drapieżniki i padlinożerców. Prawdopodobnie najgroźniejszym konkurentem był lampart, jedyny drapieżnik sawanny broniący swego łupu przez dłuższy czas, poprzez wciągnięcie na drzewo. Wiele czaszek hominidów nosi ślady wskazujące, że mogły to być ofiary lamparta broniącego swej zdobyczy.

Życie w zorganizowanych grupach zmniejszało zagrożenie ze strony drapieżników – którzy z nich zdecyduje się zaatakować większą grupę uzbrojoną w kije, wydającą skoordynowane dźwięki? Na pewno istniał silny nacisk selekcji na powiększanie grup, ale w przyrodzie nic nie jest za darmo. Życie w dużych grupach, powiedzmy 20-40 osobników, utrzymujących ze sobą kontakty socjalne, zarówno wrogie – co nieuniknione – jak i przyjacielskie, wymaga sporej inteligencji, a ta – sporego

mózgu. Mózg jest kosztownym organem – u człowieka stanowi zaledwie 2% masy ciała, a pochłania około 20% budżetu energetycznego.

Dlaczego duży mózg jest tak ważny w życiu socjalnym?

Ukrywanie się przed drapieżnikiem jest powszechne w przyrodzie, ale ukrywanie się za plecami innych może być jedyną strategią na otwartych obszarach sawanny albo w otwartych wodach czy powietrzu, gdzie brak fizycznych kryjówek. Jeśli drapieżnik zaatakuje grupę, ryzyko śmierci rozdziela się na wiele osobników, a więc ryzyko śmierci pojedynczego zwierzęcia maleje. Dodatkowo te, które potrafią znaleźć sobie miejsce w środku grupy, są szczególnie bezpieczne.

Zwierzęta żyjące w stadach nie muszą być powiązane osobistymi więzami, bo często nie bronią się zbiorowo, a więc „nie nadstawiają karku” za innych. Takie stada nazywamy dlatego stadami anonimowymi. Mogą one być ogromne. Wystarcza prosty układ nerwowy, by korzystać z komfortu bezpieczeństwa przebywania w takim stadzie. Trzeba imitować tylko zachowanie innych – gdy poruszające się stado zmienia kierunek, konieczne jest dostatecznie szybkie zmienienie własnego kierunku, by ani na chwilę nie znaleźć się na niebezpiecznych peryferiach. Ucieczka lub nieskoordynowane ataki stanowiły metodę obrony. Jednak grupy małe, nie są anonimowymi stadami i zachowują się lub zachowywały zupełnie inaczej w chwili ataku drapieżników. Wspólna obrona, polegająca na skoordynowanych i przemyślanych działaniach, oparta jest na więziach osobistych między członkami grupy. W takich zbiorowiskach, przynajmniej okresowo, występują napięcia i spory. Wśród małe powstają koalicje oparte o altruizm krewniczy i odwzajemniony, a koalicje takie pomagają w zdobyciu pozycji społecznej. Bycie członkiem silnej koalicji jest często ważniejsze od siły mięśni. Tak skomplikowane zachowania wymagają zaawansowanego systemu nerwowego, stąd nacisk selekcji na rozwój mózgu. Takie same reguły dotyczyły zapewne także wczesnych hominidów.

Na pewnym etapie rozwoju mózgu zaczyna funkcjonować teoria umysłu, pozwalająca przewidywać zachowanie innych członków grupy. Jeden z członków grupy wyobraża sobie motywacje i możliwe reakcje innych partnerów. Teoria umysłu może być wielopiętrowa. Najniższy poziom to refleksja nad własnymi myślami – „ja myślę, że...”. Nieco wyższy poziom to „ja myślę, że on myśli ...”, co pozwala przedsięwziąć odpowiednią akcję. Jeszcze wyższy poziom to „ja myślę, że on myśli, że ja myślę ...” itd., jednak nawet nie wszyscy ludzie współcześni są w stanie dojść do piątego stopnia bez posługiwania się notatkami.

Małpy najprawdopodobniej są jedynie zdolne do stosowania „ja myślę, że on myśli...”, choć zapewne są wyjątkowo zdolne osobniki, mogące iść o jeden szczebel wyżej. Teoria umysłu umożliwia empatię. Jej brak – niezdolność do wyobrażenia sobie, że ktoś inny myśli inaczej lub ma inną wiedzę o tej samej sprawie – jest jednym z objawów autyzmu.

Życie społeczne jest zawsze bardzo skomplikowane. Jak pokazuje Robin Dunbar¹, wielkość grupy musi być skorelowana z wielkością mózgu i dlatego pierwsze hominidy nie mogły tworzyć grup większych niż 20-30 osób. Zapewniało to pewien stopień bezpieczeństwa dzięki możliwości odstraszenia drapieżników oraz umożliwiało skuteczniejsze polowania na większą zwierzynę, ale zapewne ciągle istniał nacisk selekcji na dalszy wzrost liczebności grupy i wielkości mózgu. Dzięki większemu udziałowi mięsa w diecie pewne powiększenie rozmiarów mózgu było zapewne możliwe, ale znów pojawiła się bariera energetyczna.

Mózg użyteczny, ale bardzo kosztowny organ

Gwałtowne powiększanie mózgu wystąpiło, gdy *homo erectus* nauczył się, jak kontrolować ogień, a przede wszystkim jak używać ognia do przyrządzania potraw. Ta zdolność wyłoniła się 700 000 do 400 000 lat temu, choć okazjonalne wykorzystywanie ognia, zapewne naturalnego pochodzenia, wydaje się nieco starsze. Termiczna obróbka pokarmu roślinnego i zwierzęcego radykalnie poprawiła jego strawność. Dzięki temu możliwe było ograniczenie wielkości przewodu pokarmowego, także bardzo energochłonnego, ale równocześnie dostarczającego substancji odżywczych dla całego ciała, także mózgu.

Selekcja w kierunku zwiększania wielkości grupy, a zatem i mózgu, musiała być u *homo erectus* bardzo silna, gdyż na horyzoncie pojawił się nowy, bardzo groźny wróg: inne grupy własnego gatunku. Łatwiej pokonać czy odstraszyć nawet najgroźniejszego drapieżnika niż zdeterminowaną konkurującą grupę. A zapewne populacja *homo erectus* szybko zapełniała przestrzeń, gdyż ogień rozwiązał ostatecznie problem obrony przed drapieżnikami nocą. Pojawiła się jednak nowa bariera dla powiększania mózgu: duża czaszka noworodka utrudniała poród, czyniąc go bolesnym i niebezpiecznym, często niemożliwym bez pomocy innych kobiet. To fizyczne ograniczenie zahamowało możliwości rozwoju mózgu w łonie matki, ale selekcja w kierunku zwiększania mózgu dalej trwała, bo bez dalszego powiększenia mózgu

¹ R. Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Harvard 1996. Polskie tłumaczenie: *Pchły, plotki a ewolucja języka*, tłum T. Pańkowski, Warszawa 2009.

powiększanie grup i wzrost złożoności życia społecznego byłyby niemożliwe. Było tylko jedno możliwe rozwiązanie tego ewolucyjnego dylematu: przesunięcie znacznej części rozwoju mózgu na okres postnatalny. Mózgi innych ssaków po urodzeniu rosną znacznie wolniej niż mózg człowieka. Jednak rozwój mózgu po urodzeniu jest procesem powolnym, trwającym wiele lat. Oznacza to radykalne przedłużenie dzieciństwa, a więc okresu całkowitej zależności od rodziców. Jest to niebezpieczne, bo rodzice mogą umrzeć lub zginąć przed osiągnięciem samodzielności przez dziecko. Ryzyko to było zapewne łagodzone przez znajomość genealogii, a zatem i stosunków pokrewieństwa, co dawało szansę przeżycia sierotom lub półsierotom. Długie dzieciństwo miało też dobrą stronę, gdyż pozwalało na intensywne uczenie się, nie tylko sposobów zdobywania pokarmu i innych codziennych czynności, ale także skomplikowanych reguł życia społecznego. Te ogromne zmiany następowały zapewne stopniowo i miały istotne konsekwencje, zwłaszcza dla zachowań związanych z rozrodem.

Wielki wynalazek – plemię

Nasi przodkowie żyli zapewne w grupach składających się z kilku-kilkunastu monogamicznych lub częściowo poligamicznych rodzin, najprawdopodobniej złożonych z silnie spokrewnionych osobników². We wczesnych etapach ewolucji człowieka, jeszcze grubo przed pojawieniem się *homo erectus*, życie społeczne w takich grupach było kształtowane w oparciu o altruizm krewniaczy i altruizm odwzajemniony, występujące powszechnie także w świecie zwierząt. Zwierzęta żyjące w tego typu grupach muszą się zmierzyć z poważnym problemem, jak uniknąć chowu wsobnego, czyli krzyżowania w pokrewieństwie, gdyż znacznie zwiększa on szanse wystąpienia chorób genetycznych. Zwykle ten problem jest rozwiązywany bardzo prosto – dojrzewające osobniki jednej płci, najczęściej samce, opuszczają stado, albo dobrowolnie, albo są z niego wypędzane. Obcy samiec musi znaleźć sposób, by zostać zaakceptowanym przez grupę niespokrewnionych osobników³. Jako niezbyt chlubny przykład można podać stado lwów

² Możemy o tym wnioskować na podstawie znajomości zwyczajów ostatnich współczesnych grup zbieracko-łowickich.

³ Wartykule *A papionin multilevel society as a model for hominin social evolution*, opublikowanym w "International Journal of Primatology", 33/2012, Larissa Swedell i Thomas Plummer twierdzą, że struktura socjalna pawianów z gatunku *Papio hamadryas* może najbardziej przypominać stosunki w grupach wczesnych hominidów. Samce tworzą klany złożone z wielu grup, a dojrzewające samice są zmuszane do przejścia do innej grupy w obrębie klanu.

składające się zwykle z dwóch dorosłych samców, grupy spokrewnionych między sobą samic i młodzięży, przy czym dorastające samce opuszczają stado. Młode samce tworzą „bandy” szukające okazji przejścia stada, co zdarza się zwykle, gdy jeden z dorosłych samców zdechnie. Nowi panowie stada zabijają wtedy wszystkie noworodki, gdyż nie są one z nimi spokrewnione, a skrócenie okresu karmienia przyspiesza ruję matek. Nie jest jasne, jak wczesne hominidy unikały chowu wsobnego. Być może grupy nie były stałe, część rodzin przemieszczała się pomiędzy grupami. Znajomość genealogii była istotna dla ochrony przed chowem wsobnym i zapewne rozwinęła się dość wcześnie, choć wymagała stosunkowo zaawansowanego mózgu. Kto wie, czy zdolność pamiętania genealogii nie była jednym z mechanizmów napędowych jęgo rozwoju⁴.

Grupy hominidów nie żyły w próżni. Otoczone były innymi grupami i musiały wchodźić z nimi w interakcje, czasem wrogie, a czasem prowadzące do kooperacji, sojuszów lub przynajmniej tolerancji. Możemy sobie wyobrazić, że zaczęły pojawiać się proste negocjacje na temat dzielenia zasobów, przede wszystkim wody, ale także wymiany dziewcząt i chłopców (może jeszcze młodych samców i młodych samic) w celu zawierania związków małżeńskich. Prawdopodobnie niektóre osoby miały większy talent negocjacyjny lub talent do swatania, podobnie jak w świecie współczesnym. Napięcia zapewne były, bo za negocjatorami stali wojownicy, naładowani agresją. Ale do dziś, zarówno w świecie ludzi jak i zwierząt, jakieś formy negocjacji poprzedzają (gdy nieudane) lub zastępują (jeśli udane) agresję. Walki są zawsze kosztowne, dlatego lepiej zacząć od negocjacji.

Kooperujące grupy stawały się coraz bardziej powiązane więzami pokrewieństwa, co zwiększało ich sukces w konkurencji z innymi grupami, mniej nastawionymi na kooperację. Takie kooperujące grupy, klany, mogły być zarodkami organizacji plemiennej. Trwałość klanu wymaga powstania mechanizmów integrujących, takich jak wspólne rytuały, mity, wiedza, reguły, tabu, czy przesady. Mechanizmy te są bazą dla rozpoznania kto jest swój – inny członek plemienia, a kto obcy. Zbiór reguł pozwala też eliminować „jeźdźców na gapę”⁵. Są to członkowie grupy, którzy nie odwzajemniają zachowań altruistycz-

⁴ Wiedza, kto jest kuzynem pierwszego rzędu, była wystarczająca z punktu widzenia zapobiegania skutkom chowu wsobnego. Kuzyni tacy są spokrewnieni w 1/8. Prawdopodobieństwo wystąpienia dziedzicznych chorób w przypadku dzieci powstających w związkach dalszych kuzynów, spokrewnionych w 1/16 lub mniej, niemal nie różni się już od prawdopodobieństwa wystąpienia tych chorób u dzieci w związkach ludzi niespokrewnionych.

⁵ Angielski dobrze utrwalony termin to *free-riders*.

nych czy innych wymagających wysiłku zachowań dobrych dla grupy, a korzystają z dobrodziejstw, jakie daje życie w grupie. Zjawisko „jazdy na gapę” jest zawsze groźne i rozsadza wiele układów społecznych, także współcześnie. Jedynym sposobem jest karanie albo eliminowanie ich z grupy, co w tamtych czasach było prawie równoznaczne z wyrokiem śmierci. We współczesnych społeczeństwach, gdzie żyjemy w dużych grupach osób nie zawsze znających się osobiście, próbujemy z umiarkowaną skutecznością walczyć ze zjawiskiem „jazdy na gapę” przy pomocy przepisów prawnych⁶.

Duże klany mogły się rozpaść, nie tracąc całkowicie ze sobą związku. Małe klany mogły się łączyć, zawierając różnorodne sojusze. Na pewnym etapie, niestety trudnym do umiejscowienia w ewolucyjnej historii człowieka, pojawiły się związki klanów, które można już nazwać plemionami. Członkowie plemion byli już słabiej spokrewnieni i rzadziej spotykali się spontanicznie, stąd niezbędne stało się organizowanie świąt dających okazje do zbiorowego pielęgnowania rytuałów, ustalania wspólnych reguł, itp. Można powiedzieć, że na tym etapie dalszy rozwój mózgu był w dużej mierze nakierowany na pielęgnowanie kultury⁷.

Wyobraźmy sobie, że grupa hominidów gromadzi się o zmierzchu dookoła ogniska. Upekli mięso czy bulwy roślin i ucztowali, teraz mają czas na odpoczynek. Ale czy dobrodziejstwo ognia to tylko możliwość przyrządzenia łatwostrawnego posiłku? Ludzie potrzebują przeciętnie 8 godzin snu, a noc w tropikach trwa około 12 godzin bez względu na porę roku. Bez ognia te cztery nadmiarowe godziny były spędzane w chłodzie i lęku przed drapieżnikami. Te same cztery godziny spędzone dookoła ogniska pozwalały oszczędzać energię niezbędną dla termoregulacji, co umożliwiało lepsze „karmienie” energochłonnego mózgu, ale także dały szansę na kultywowanie życia społecznego⁸. Niewiele zmieniło się od tamtego czasu – ciągle kochamy ogień, choć

⁶ Niestety prawo działa powoli. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu skuteczny był ostracyzm – eliminacja z grupy towarzyskiej łączyła się z przykrymi, a często kosztownymi, konsekwencjami. Dziś dominuje chęć wyróżnienia się, nieważne czy pozytywnym czy negatywnym zachowaniem, a eliminacja z jednej grupy nie jest groźna, bo łatwo znaleźć inną grupę. Wiele niepokojących zjawisk społecznych jest zapewne wynikiem zmiany struktury społecznej. Wypracowanie nowych sposobów ograniczania „jazdy na gapę” wymaga starannego i uczciwego przemyślenia, uwzględniającego nasze ewolucyjne korzenie.

⁷ M. Pagel, *Wired for Culture: Origins of the Human Social Mind*, New York – London 2012.

⁸ P. Gärdenfors, *How Homo Became Sapiens*, Oxford 2003. Polskie tłumaczenie: *Jak homo stał się sapiens*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2010.

ognisko jest często zastępowane przez kominek lub grill. Niestety, jakże często oglądając telewizję trwonimy ten cenny czas po zapadnięciu zmroku, zwłaszcza, gdy oglądamy programy w samotności i nie możemy poprzez wspólne komentowanie z bliskimi traktować historii z ekranu jak opowieści przy ognisku. Głód intensywnych kontaktów społecznych usiłujemy zaspokoić komunikacją elektroniczną, dobrze jeśli ze znajomymi, gorzej jeśli z pseudoznajomymi z portali społecznościowych, co często daje fałszywe tylko poczucie bycia w grupie. Z kolei jasne oświecenie kradnie nam te cenne cztery godziny także w inny sposób – możemy dłużej pracować, a dla zaspokojenia potrzeb społecznych kradniemy kolejne godziny przeznaczone na sen.

Organizacja plemienna zainicjowała nowy rodzaj presji selekcyjnej, którą będę nazywał „selekcją socjalną”. Jeśli środowisko społeczne staje się ważniejsze niż środowisko naturalne, mechanizmy społeczne zmuszają osobniki do częstych zachowań dobrych dla grupy, nawet wtedy, jeśli są one niekorzystne z punktu widzenia osobnika. Selekcja socjalna nie jest dosłownie selekcją grupową w tradycyjnym sensie, ponieważ każdy osobnik w dalszym ciągu maksymalizuje szansę rozprzestrzenienia swoich genów, ale najlepszą drogą dla osiągnięcia tego celu w konkretnym środowisku społecznym jest przestrzeganie reguł ustanawianych przez grupę, przynajmniej wtedy, jeśli grupa potrafi dobrze bronić się przed „jeźdźcami na gapę”. Taki mechanizm będzie działać, o ile koszt życia w grupie jest niższy niż koszt opuszczenia grupy.

Rola nagrody i kary

Skomplikowane sytuacje wymagają skomplikowanych i wielowymiarowych analiz dla znalezienia optymalnych rozwiązań. Zwiększają one efektywność rozprzestrzeniania genów danego osobnika, zarówno bezpośrednio poprzez rozród jak i przez pomaganie krewnym, nosicielom z określonym przez współczynnik pokrewieństwa prawdopodobieństwem takich samych genów. Jednak co jest ewolucyjnie optymalne, niekoniecznie musi tak być postrzegane przez osobnika. Wyobraźmy sobie dwie alternatywne strategie. Strategia A daje 20 osobników potomnych z prawdopodobieństwem 0,2, co oznacza, że 80% stosujących tę strategię nie będzie miała potomstwa, a 20% będzie miało 20 potomków. Strategia B daje tylko 6 potomków, ale z prawdopodobieństwem 0,5, co oznacza, że połowa osobników będzie miała 6 dzieci, a połowa nie będzie miała dzieci wcale (np. zginie przed osiągnięciem dojrzałości). Strategia A daje przeciętnie czterech potomków

(20 razy 0,2), a strategia B trzech (6 razy 0,5). W populacji powinna rozprzestrzeniać się strategia A. Ale jest problem, bo powoduje ona, że 80% osobników czuje się przegrana, a w strategii B jest ich tylko 50%. W świecie zwierząt o ograniczonych możliwościach retrospekcji to nie jest przeszkoda, ale w świecie istot rozumnych? Kto chce być przegranym? Jeśli posiadanie dzieci jest uważane za nagrodę, a nieposiadanie za karę, a z pewnością tak było u naszych przodków i jest do dziś wśród ludów afrykańskich⁹, brak dzieci będzie powodować frustrację, często nasilaną przez reakcję społeczną, zwłaszcza matek i babć. Jest bardzo prawdopodobne, że w takich społeczeństwach strategia B będzie częściej wybierana, mimo iż jest ona nieoptymalna z punktu widzenia rozprzestrzeniania genów. Tego typu napięcia między maksymalizacją rozprzestrzeniania genów i osobistą satysfakcją były zapewne powszechne u naszych przodków z chwilą, gdy zaczęli oni zdawać sobie sprawę ze swej indywidualności i niepowtarzalności. Jest to napięcie, które pozostało do dziś.

Nawet najinteligentniejsze zwierzęta nie robią formalnych obliczeń jak zmaksymalizować rozprzestrzenianie swych genów. W praktyce muszą być stosowane uproszczone reguły i systemy oparte na intuicji, które może nie są całkiem precyzyjne, ale w przybliżeniu pomagają realizować podstawowy ewolucyjny cel. Bezpośrednią motywacją zwierząt, by jeść nie jest chęć przeżycia, a uprawiania seksu – chęć rozmnożenia się. Jedzą, by odczuć przyjemność nasycenia lub przynajmniej zlikwidować lub ograniczyć dyskomfort powodowany głodem. Kopulują dla przyjemności lub zmniejszenia napięcia. W mózgach nie wyewoluowały algorytmy, tylko układ nagrody i kary.

Układ nagrody i kary działa na ogół bardzo dobrze na poziomie indywidualnym, a brak odczuwania przyjemności z jedzenia lub seksu jest zwykle objawem zaburzeń somatycznych lub psychicznych. Małpy człekokształtne (z wyjątkiem orangutana) i ludzie, są zwierzętami niezwykle socjalnymi: wygnanie lub zagubienie się jest często niemal wyrokiem śmierci. Przynależność do grupy, akceptacja, iskanie lub jego substytuty, są źródłem przyjemności. Wprawdzie w grupie częste są przejawy agresywnych zachowań, zwłaszcza ze strony osobników stojących wyżej w hierarchii, ale nawet tak zachowujące się osobniki zwykle po chwili wysyłają sygnały, które nazywamy „wyciąganiem ręki do zgody”. W przypadku małp jest to zwykle iskanie, którego wymowę można by przetłumaczyć: „W porządku, generalnie to ja cię akceptuję, no ale zdarzyło się, zresztą zasłużyłeś sobie...”. Szympany bonobo

⁹ Jest to przyczyna, dla której celibat księży, a więc przynajmniej formalnie wyzwanie się potomstwa, jest w Afryce całkowicie niezrozumiały.

prócz iskania używają w celu łagodzenia napięć między osobnikami seksu, uprawianego zarówno z partnerem tej samej jak i odmiennej płci. Ludzie mają bogaty repertuar proszenia o przebaczenie. Do łagodzenia napięć w grupie używane jest plotkowanie (choć rola plotek jest znacznie szersza), czy też opowiadanie dowcipów.

W wielu przypadkach efekty danego zachowania mają dwa aspekty, podobnie jak używanie kart kredytowych: bezpośredni skutek i przyszłe konsekwencje. Nie ma problemu, jeśli oba efekty, natychmiastowy i przyszły, są nagradzane lub karane. Gorzej, jeśli efekt natychmiastowy jest nagradzany, a przynosi fatalne skutki w przyszłości. Nieostrożny użytkownik karty kredytowej ma przyjemność z zakupu, ale może mieć później kłopoty ze spłaceniem zadłużenia. Przy podejmowaniu decyzji powinno się brać pod uwagę zarówno aktualną nagrodę jak i ewentualną przyszłą karę, przy czym ocena tej drugiej wynika zarówno z wcześniejszych doświadczeń jak i osobistych predyspozycji, być może częściowo uwarunkowanych genetycznie. W społeczeństwach dzięki przekazywaniu informacji decyzje mogą zależeć także od doświadczeń zakumulowanych przez grupę.

Rodzice powinni zapobiegać podejmowaniu przez dzieci, nosicieli ich genów, niebezpiecznych akcji, przynoszących jednak chwilową przyjemność. W przeszłości używany był szeroki repertuar kar, dziś znacznie ograniczony przez zakaz stosowania kar cielesnych. Ale pozostał jeden sposób: straszenie. Często przywoływane są najróżniejsze straszdyła o regionalnie i pokoleniowo zróżnicowanych nazwach. Jeśli dziecko zrobiło coś niebezpiecznego, ale miało szczęście i nic się nie stało, usłyszeć możemy w Krakowie: „Jeśli zrobisz to jeszcze raz, to przyjdzie bobo i cię zabierze”. Na poziomie plemienia straszenie przyjmuje często formę różnych tabu, których złamanie może podlegać bezpośredniej karze, ale także ukaraniu przez siły nadprzyrodzone. Prawdopodobnie nawet w prymitywnych społeczeństwach zdawano sobie sprawę ze szkodliwych skutków krzyżowania w pokrewieństwie. Ale o ile trudniej wytłumaczyć, że sypianie z siostrą może prowadzić do spółdzenia dzieci upośledzonych lub chorych, niż powiedzieć, że zagniewa to jakiegoś boga czy bogów, którzy zesłą karę.

Dotąd przykłady dotyczyły prostych relacji osobnik – osobnik lub osobnik – środowisko. Ale co z cnotami społecznymi? Jeśli interes indywidualny i grupowy idą w parze, nie jest trudno nauczyć odpowiedniego zachowania poprzez kombinację pochwał, upomnień, kar i straszenia. Prawdziwy problem powstaje wtedy, jeśli interes grupy wymaga poświęceń ze strony jednostki. Czy jest możliwe przetłumaczenie grupowych reguł na układ nagrody i kary działający w naszym

mózgu? Na jakimś etapie rozwoju *homo sapiens* powstały pojęcia szacunku i honoru. Bycie szanowanym sprawia nam przyjemność, ale by osiągnąć taki status trzeba zaakceptować i pielęgnować takie grupowe cnoty jak odwaga, uczciwość, opanowanie czy szczodrość względem potrzebujących. By wpoić takie cnoty, nie wystarczy straszenie jakimś tam bobo, dziadem, czy innym straszidłem. Potrzebna jest istota o niemal nieograniczonych możliwościach karania i nagradzania. Umysł religijny musiał zatem wyewoluować na którymś etapie rozwoju społeczeństw hominidów bez względu na to, czy Bóg istnieje (bogowie istnieją), czy nie. Obietnice bogów miały moc spełniania się, o ile reguły przez nich wymagane wzmacniały siłę plemienia. Jeśli wymagane jest narażenie życia dla grupy, to bohaterskie zachowania w przypadku szczęśliwego zakończenia zamieniały chwałę na wysoki sukces reprodukcyjny albo poprzez możliwość wyboru atrakcyjnego partnera albo większe szanse na stosunki pozamałżeńskie. Jeśli zakończyły się śmiercią na polu chwały, to nagroda czekała w życiu pozagrobowym, co osłabiało obawę przed bardziej ryzykownymi zachowaniami. Nie bez znaczenia jest też, że chwała poległych z pewnością przenosiła się na ich rodziny, np. synowi czy córce bohatera łatwiej było znaleźć godnego partnera. Teoria umysłu mogła być rozszerzona na teorię umysłu bogów bez wytwarzania dodatkowych obwodów w mózgu. Teoria umysłu bogów pozwalała przewidzieć, co jest im miłe i będzie nagradzane, a co niemile i będzie karane. Jeśli takie przewidywania były społecznie trafne, plemię dobrze prosperowało, jeśli nie były trafne, zostawało pokonane, znikало lub było wchłaniane przez innych przyjmując ich system wartości.

Gdzieś w historii człowieka pojawił się odwet. Czy jest to tylko kara, czy coś więcej? Czy odwet jest znany w świecie zwierząt? Czy odwet sprawia przyjemność niektórym ludziom? Czy przyjemność ta wynika z poczucia władzy, a taki stan zwiększa sukces reprodukcyjny? Jest wiele pytań związanych z tym mechanizmem, działającym nie tylko na poziomie plemion, ale także klanów w obrębie plemienia, czy wreszcie osobników. Wydaje się, że bogowie plemienni lubili odwet w relacjach między plemionami, ale nie potrafili zapobiec odwetowi między klanami, co osłabiało pozycję plemienia¹⁰.

¹⁰ Dojrzałe systemy religijne próbują regulować kwestię odwetu na poziomie wewnątrzplemiennym, ale nie zawsze są skuteczne.

Ewolucja kulturowa nie jest Darwinowska

Reguły postępowania w różnych sytuacjach społecznych są przekazywane kulturowo, z modyfikacjami zachodzącymi z upływem czasu. Analogia do ewolucji Darwinowskiej może być myląca, bo te modyfikacje nie zachodzą losowo, jak w przypadku ślepych mutacji. Modyfikacje są podejmowane celowo, dla dostosowania reguł do zmieniającego się świata. Reguły te służą m.in. eliminacji lub neutralizacji „jeźdźców na gapę”, tego największego niebezpieczeństwa rozsadzającego społeczeństwa. Istnieje jednak nieustanny wyścig zbrojeń między społeczeństwami i tymi jeźdźcami, gdyż zmieniają oni metody działania, a właściwie oszukiwania. Muszą próbować nadać za tym zmiany reguł. We współczesnym świecie, gdzie reguły zastąpione zostały przez prawo, mówimy o wykorzystywaniu luk w prawie, co skutkuje uszczegółowianiem prawa, nasilaniem kontroli. „Jeźdźcy na gapę” szukają wtedy innych luk, itd. W czasach osłabienia cnót grupowych, co wynika z anonimowości naszych społeczeństw, przyjęliśmy, że wszystko, co nie jest przez prawo zabronione, jest dozwolone, a równocześnie ograniczyliśmy możliwości stróżów prawa (władza wszelkich szczebli), gdyż ich obowiązuje zasada, że mogą działać tylko w sposób przewidziany prawem. Wniosek: musimy pogodzić się w pewnym zakresie z obchodzenia prawa i wykorzystywaniem przez „jeźdźców na gapę”.

Ewolucja kulturowa jest z zasady lamarkowska: cechy nabyte są przekazywane następnym pokoleniom. Dlatego jest ona tak szybka. Jednak tendencja do posłuszeństwa względem reguł ma zapewne przynajmniej częściowo podłoże Darwinowskie, oparte na zmienności dziedziczonej w genach. Jeśli tak, to musi istnieć zmienność inklinacji do przestrzegania reguł. Jej rolę omówię w następnym rozdziale.

Zmienność jest niezbędna dla prosperity plemienia

Zmienność jest podstawą Darwinowskiej ewolucji drogą selekcji naturalnej. Selekcja ta nie produkuje cech *de novo*. Powoduje ona, że pewne warianty stają się częstsze, a inne rzadsze. Istnieje pewien specjalny typ selekcji, zwany selekcją zależną od częstości. W jeziorze Tanganika żyją ryby pielęgnicowate, które odżywiają się łuskami innych ryb. Mają one pyski skrzycone w prawo lub lewo, mogą więc zerwać łuskę ofiary przepływając równolegle odpowiednio z lewej lub prawej strony. Ryb z pyskiem skrzyconym w lewo i prawo jest tyle

samo¹¹. Dlaczego tak się dzieje? Wyobraźmy sobie, że wszystkie ryby mają pyski skręcone w prawo. Ryby-ofiary będą zatem obserwować szczególnie czujnie, co dzieje się z ich lewej strony. Zatem mutant z pyskiem skręconym w lewo będzie rzadziej w porę wykrywany, zje więcej i pozostawi więcej potomstwa. Coraz więcej będzie ryb z pyskiem skręconym w lewo, a ryby-ofiary będą coraz równomierniej obserwować co dzieje się z lewej i prawej strony. Gdy częstość obu wariantów wyrówna się, skręcenie pyska w którąś ze stron nie da już żadnej przewagi. Ale gdyby przypadkowo zmniejszyła się częstość „lewoskrętnych”, natychmiast uzyskają one przewagę¹².

Ten bardzo prosty przykład dotyczący ryb, ma za zadanie uświadomić rolę selekcji zależnej od częstości w kształtowaniu różnych predyspozycji w obrębie plemion. Plemiona posiadające odpowiednią proporcję wodzów, szamanów, wojowników, negocjatorów, sprawnych zbieraczy, itp. odnosiły sukces w walce czy konkurencji z plemionami, w których te proporcje były niewłaściwe. Każda rola wymaga pewnych uzdolnień psychofizycznych i odpowiedniego temperamentu, inaczej rzecz ujmując, innego charakteru czy osobowości. Bycie rzadkim w stosunku do potrzeb być może podnosiło prestiż i dawało lepsze szanse rozrodu, co stabilizowało odpowiednie częstości różnych ról. Jednak jak w przykładzie z rybkami o skręconych pyskach, mamy tu do czynienia z dobozem zależnym od częstości: gdy proporcje się wyrównają, dodatkowego zysku już nie ma.

Innym problemem jest utrzymanie zmienności w kwestii przestrzegania reguł. Ludzie mają różną tendencję do przestrzegania reguł. Jeśli w plemienu było zbyt wielu drobiazgowo przestrzegających reguł, brakowało plastyczności niezbędnej do dostosowywania reguł do zmieniających się warunków, czyli do ewolucji kulturowej. Jeśli z kolei zbyt dużo było lekko traktujących reguły, nie mogły one działać i układ społeczny mógł się załamać lub osłabić na tyle, że plemię przegrywało konkurencję z innymi. Zmienność w podejściu do reguł istnieje do dziś i byłoby interesujące poznać jej komponent genetyczny, o ile rzeczywiście istnieje.

¹¹ T. Goldschmidt, *Darwin's Dreampond: Drama on Lake Victoria*, Cambridge, Mass. 1996. Polskie tłumaczenie: *Wymarzone jezioro Darwina. Dramat w Jeziorze Wiktorii*, tłum. M. Betley, Warszawa 1999.

¹² Na poziomie nie Darwinowskim lecz kulturowym analogią jest umieszczanie wlotu paliwa z lewej lub prawej strony. Dzięki mniej więcej podobnej częstości obu rozwiązań częstość samochodów podjeżdżających z obu stron dyspozytorów jest podobna.

Rytm, muzyka i taniec

Wyobraźmy sobie lamparta atakującego grupę praludzi. Możliwe są dwie reakcje: uciekać jak najszybciej albo ruszyć w kierunku drapieżnika w skoordynowany sposób, wykrzykując cokolwiek byle głośno i rytmicznie. Jeśli wybrana zostanie pierwsza strategia, zginie najsłabszy osobnik, w następnym ataku kolejny. Cała grupa prędzej czy później wyginie, o ile straty nie będą kompensowane przez rozród. W przypadku antylop tak się dzieje, ale one szybko dojrzewają i często mają młode. Hominidy musiały wybrać drugą strategię – ich duże mózgi nie pozwalały na tak szybki wzrost i reprodukcję jak u antylop. Czy istnieje lew o dostatecznie lwim sercu, by nie cofnąć się przed grupą pokrzykującą rytmicznie, a być może także uzbrojoną w kije? W plemiennych wojnach grupy zdolne do spektakularnych rytmicznych popisów, zwłaszcza z użyciem nawet prymitywnych instrumentów, mogły także uzyskiwać psychologiczną przewagę i zwyciężać. Możemy założyć, że przyjemność z wytwarzania lub odbierania rytmicznych dźwięków została wcześniej wbudowana w układ nagrody mózgu naszych przodków¹³. Ważne też było rozróżnienie dźwięków wydawanych przez wrogów i sprzymierzeńców, z czego może wywodzić się selekcja w kierunku kreatywności muzycznej.

W literaturze jest wiele dyskusji, czy muzyka wywodzi się z odstraszania drapieżników, uspokajania niemowląt, uwodzenia, czy wreszcie wspólnej skoordynowanej pracy. Takie rozważania są raczej bezsensowne: z chwilą, gdy rytm zaczął pobudzać układ nagrody w mózgu naszych przodków (zaczął sprawiać przyjemność), muzyka musiała być wykorzystywana we wszystkich możliwych celach. Nawet dziś taniec jest ważnym elementem doboru partnerów, gdyż w nim można łatwo ocenić kondycję partnera. Tańce godowe są zresztą powszechne w przyrodzie, żeby wspomnieć choćby żurawie czy muszki owocowe. Styl tańca jest w przypadku muszek owocowych dobrym sygnałem rozpoznawczym przynależności do danego gatunku, a w przypadku naszych przodków mógł pomagać odróżnić swoich od obcych, bo zapewne każde plemię miało odmienną muzykę i odmienny styl tańca. Co ważne, zbiorowe tańce są elementem rytuałów silnie spajających grupę. Nie przypadkiem istnieją tańce wojenne, bo poczucie wspólnoty

¹³ Szimpansy lubią bębnić i robić hałas, ale nie potrafią utrzymać rytmu. Prawdopodobnie nie mają dostatecznie rozwiniętych w mózgu symulatorów czynności, które po wyćwiczeniu wysyłają z wyprzedzeniem sygnały do mięśni. Przypuszcza się, że symulatory takie powstały pierwotnie lub udoskonaliły w procesie doskonalenia rzutów (małpy niezbyt celnie rzucają), ale wykorzystywane są także do generacji mowy i wielu nietypowych czynności, takich jak pisanie na klawiaturze czy prowadzenie samochodu.

jest szczególnie ważne, gdy trzeba narażać się na niebezpieczeństwo we wrogiej interakcji z inną grupą¹⁴. Zdecydowana większość ludzi odczuwa przyjemność przy zbiorowych tańcach czy śpiewach, a tylko dla nielicznych jednostek jest to sytuacja stresująca¹⁵.

Muzyka i matematyka¹⁶

Wiele lat temu zapytałem nauczyciela muzyki, będącego też kompozytorem, czy muzyka ma coś wspólnego z matematyką. Obruszył się, mówiąc: „Muzyka jest matematyką!”. Podobne opinie wyrażało wielu matematyków. Różnica jest taka, że z muzyką czujemy się fizycznie związani bez jakiegokolwiek przygotowania, a matematyki musimy się uczyć i tylko nieliczni wspinają się na takie szczyty, że czytanie pięknego dowodu matematycznego budzi emocje porównywalne do słuchania pięknej muzyki. Nie jest wykluczone, że muzyka jest pramatematyką, a przynajmniej stworzyła predyspozycję do uprawiania matematyki. Prawie wszyscy lubimy muzykę, ale tylko nieliczni matematykę. Jest tak dlatego, że matematyczna struktura muzyki jest głęboko ukryta i potrzeba talentu i ciężkiej pracy, by dostrzec powiązania.

Liczenie było z pewnością bardzo użyteczne w wielu obszarach już u zarania naszych dziejów. Liczenie członków grupy (lub porównywanie liczebności), liczenie stad, dzielenie łupów, porównywanie liczby elementów w zbiorach itp. Można wydedukować, jak zostały odkryte liczby parzyste, nieparzyste, czy nawet liczby pierwsze. Przypuśćmy, że pewna liczba orzechów ma być równo podzielona na wszystkich członków grupy. Pomiedzy dwóch członków grupy można równo podzielić tylko parzystą liczbę orzechów. Jeśli liczba orzechów jest liczbą pierwszą, można równo podzielić tylko wtedy, jeśli liczba orzechów i liczba członków grupy jest taka sama: każdy dostanie jednego orzecha. Ta reguła musiała być odkryta w dalekiej przeszłości. Tak zwane Ishango Bone, narzędzie wykonane z kości pawiana, datowane na 6 500 lat pnie, a znajdujące się obecnie w Muzeum Historii Naturalnej w Brukseli, ma trzy kolumny nacięć, w każdej cztery grupy. Nacięcia pierwszej kolumny reprezentują liczby 11, 13, 17 i 19, a więc liczby pierwsze z drugiej dziesiątki. Reguła duplikacji jest reprezentowana

¹⁴ D. Jones, *The ritual animal*, „Nature”, 24 stycznia 2013.

¹⁵ Warto w tym kontekście przyjrzeć się rytuałom sportowców przed rozpoczęciem meczu w sportach zespołowych.

¹⁶ Przedstawiony poniżej wywód na temat ewolucji matematyki ma wydźwięk zdecydowanie antyplatoński. Obiektywny przegląd koncepcji znajdzie czytelnik w książce Bartosza Brożka i Mateusza Hohola *Umysł matematyczny*, Warszawa 2014.

w drugiej kolumnie (3 i 6; 4 i 8; 10 i dwa razy 5; 7 i nic, prawdopodobnie kość została w tym miejscu złamana). Liczby 10+1, 10-1, 20+1 i 20-1 są reprezentowane w trzeciej kolumnie¹⁷. Nie jest to najstarszy obiekt z zapisem matematycznym. Lemombo Bone datowana na 35 000 lat temu zawiera 29 nacięć, co prawdopodobnie związane jest z cyklem księżycowym lub menstrualnym.¹⁸

Dzielenie dóbr mogło zainspirować także pojęcie ułamków. Znajomość ułamków mogła też być przydatna przy ustalaniu pokrewieństwa, co z kolei było ważne przy aranżacji związków małżeńskich i ustalaniu jak dalece należy się poświęcać dla krewnych. Współczynniki pokrewieństwa stosowane w biologii ewolucyjnej to ułamki zwyczajne: 1/2 dla rodziców i dzieci, a także pełnego rodzeństwa; 1/4 dla rodzeństwa przyrodniego oraz dziadków i wnuków; 1/8 dla kuzynów pierwszego rzędu itd. Czy śledzenie pokrewieństwa było oparte na czystej intuicji, czy kalkulacji jaką część „wspólnej krwi” mają dwaj osobnicy? Ryszard Kapuściński pisze w *Hebanie*, że dwóch mieszkańców Afryki tak długo rozmawia o swych krewnych, wioskach i klanach, aż ustalą stopień pokrewieństwa, a wtedy wiedzą już, na co mogą liczyć¹⁹.

Matematyka rozwijała się bardzo wolno, jej wielkie odkrycia dzieliły czasem pokolenia. W dodatku z powodu ograniczonej komunikacji systemy matematyczne rozwijały się często niezależnie w różnych kulturach. Wydaje się, że tylko bardzo prosta matematyka jest naturalna dla naszych umysłów. Bardziej skomplikowanych struktur uczymy się krok po kroku, są one jakby piętrowo ułożone na wcześniejszych strukturach. Ten proces przypomina rozwój języka²⁰. Teoria Einsteina nie mogłaby powstać przed Newtonowską matematyką. W podobny sposób każdy z nas z mozołem krok po kroku rozwija swe umiejętności matematyczne, choć niewielu dociera na szczyt.

Język

Komunikacja wokalna jest powszechna w świecie zwierząt i z pewnością była używana intensywnie obok komunikacji opartej na gestach już przez wczesnych hominidów. Jest prawdopodobne, że komunikacja głosowa działała na zasadzie kodu, podobnie jak u pewnych gatunków

¹⁷ *Mathematicians of the African Diaspora*, <http://www.math.buffalo.edu/mad/Ancient-Africa/ishango.html>

¹⁸ Tamże.

¹⁹ R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 1998 (pierwsze wydanie).

²⁰ S. Miyagawa, R. C. Beverwick, K. Okanoya, *The emergence of hierarchical structure in human language*, "Frontiers in Psychology", February 2013.

makaków, gdzie poszczególnym dźwiękom są przyporządkowane określone znaczenia, typu wąż, drapieźnik w powietrzu, drapieźnik na ziemi, itp., co pozwala reszcie stada zachować się w sposób zapewniający bezpieczeństwo. Sygnały te nie zawsze są używane uczciwie – obserwowano, że małpy czasem ostrzegają o niebezpieczeństwie na ziemi, by towarzysze uciekli na drzewo i zostawili na ziemi smaczny kąsek. Ale bez wątplenia od takiej komunikacji do języka jest jeszcze daleka droga. Nie wiemy, czy język, w sensie współczesnego języka, pojawił się dopiero u *homo sapiens*, czy też protojęzyka używał już *homo erectus*. Hipotezy oparte są na skąpym materiale pozwalającym z pewnym prawdopodobieństwem odtworzyć budowę krtani i na innych pośrednich przesłankach. Osobiście preferuję ten drugi pogląd, czyli występowanie protojęzyka już u wcześniejszych przodków, bo teorie oparte na kontinuum zmian lepiej sprawdzają się w teorii ewolucji. Jest jednak wysoce prawdopodobne, że zasadniczy przełom w używaniu języka nastąpił dopiero u *homo sapiens*, co przyspieszyło sukces ewolucji poprzez napędzenie rozwoju kultury. Ostatnie badania zdają się wskazywać, że geny umożliwiające mówienie są bliższe genom ptaków odpowiedzialnym za śpiew niż genom małp człekokształtnych odpowiedzialnym za komunikację głosową²¹. Jeśli przypuszczenie to potwierdzi się, będzie wskazówką istotnej informacji. Śpiew ptaków i muzyka ludzi mają wiele wspólnego, są oparte na tym samym układzie harmonicznym. Gdy powstaje piosenka, najczęściej jeden człowiek komponuje melodię, drugi wymyśla tekst, czasami robią to zresztą niezależnie, a dopasowanie tekstu i muzyki wymaga tylko pewnych poprawek. Czyżby przełom w powstawaniu języka polegał na tym, że oparty na symbolach protojęzyk charakterystyczny dla małp człekokształtnych połączył się ze śpiewem „ukradzionym ptakom”? Do dziś Pigmeje Aka używają podczas zbiorowych polowań z nagonką w dżungli specyficznego śpiewu bez słów, może z wplatanymi pojedynczo słowami, do komunikacji. Informują się w ten sposób wzajemnie o swoich pozycjach i napotkanych ofiarach. Łatwo sobie też wyobrazić, że w okresie zbieracko-łowieckim dzieciom (one też od wczesnego dzieciństwa były zbieraczami) łatwo było lokalizować matkę, gdy śpiewała ona, bez względu na to, czy używając słów, czy też nie. Cała grupa czuła się zapewne komfortowo będąc w „śpiewnym kontakcie”, co mogło być prąródłem przyjemności ze słuchania muzyki²².

²¹ Tamże.

²² Nasze dzisiejsze pohukiwania podczas zbierania grzybów są dużo mniej skuteczne – po „hop-hop” trudniej zidentyfikować osobę nadającą sygnał.

Czy jest przypadkiem, że jękała może łatwiej wyrazić myśl śpiewem niż mową? Czy jest przypadkiem, że poezja, tak bliska muzyce, była uprawiana od tak dawna? Czy jest przypadkiem, że łatwiej ułożyć muzykę do wiersza niż prozy²³? Czy jest przypadkiem, że muzyka i poezja były od dawna używane do uwodzenia? Pamiętajmy też, że mówimy o melodii poszczególnych języków.

Nie jest jasne jak powstał język, bo hipoteza, że jest hybrydą protojęzyka z dołożoną muzyką ukradzioną ptakom jest tylko hipotezą. Nie jest też jasne, do czego język, już ten prawdziwy, był początkowo używany. Robin Dunbar²⁴ argumentuje, że na pewno nie pełnił on prostej roli użytkowej. Zresztą do dziś, jeśli ktoś wydaje jedynie komunikaty, uważamy go za wyjątkowego mruka. Na polowaniu łatwiej porozumiewać się gestami niż mową. Uczony uważa, że podstawowym zadaniem języka u zarania ludzkości było plotkowanie, zastępujące iskanie. Iskanie, bez wątpienia niezwykle ważna aktywność u małp nie tylko ze względów higienicznych, ale przede wszystkim wzmacniająca więzi między osobnikami, angażuje dwa osobniki: iskanego i iskającego. Proste wzory kombinatoryczne pozwalają wyliczyć, ile iskań potrzebnych jest w grupie o danej wielkości, by każdy wszedł w interakcję z każdym. W toku ewolucji grupy praludzi powiększały się równoległe do powiększania mózgu, dochodząc do około 150 osobników, bo według Dunbara kontakty z tyloma ludźmi jest w stanie „obsłużyć” przeciętny mózg (tzw. liczba Dunbara). Można wyliczyć, że wzajemne iskanie w tak dużych grupach zajęłoby lwią część dnia i nie wystarczyłoby czasu na realną pracę i sen. Plotkowanie jest lepsze, bo można je uprawiać w grupach trzy- czteroosobowych. To ogromna oszczędność czasu. Jako argument autor przywołuje nasze współczesne obyczaje, no i oczywiście przyjemność, jaką odczuwamy obgadując innych²⁵.

Nawet jeśli wizja Dunbara jest nieco uproszczona, nie ulega raczej wątpliwości, że język był używany raczej do rozwiązywania problemów socjalnych niż do komunikowania o faktach, do czego wystarczałby protojęzyk oparty na dźwiękach sygnałowych i gestach. Musimy jednak

²³ Jednym z przebojów „Pawnicy pod Baranami” był dekret o stanie wojennym. Nie była to poezja, ale jednak dekret składał się z paragrafów – jakby zwrotek. Z refrenem „zabrania się”.

²⁴ R. Dunbar, *Grooming, Gossip...*, dz. cyt.

²⁵ Popularność seriali można tłumaczyć tym, że ich miłośnicy mają wrażenie podglądania życia innych. A to było zawsze ważne, bo po pierwsze pozwalało lepiej ustawić się w układzie lokalnej społeczności, a po drugie dawało materiał do plotek. Popularność serwisów plotkarskich i tabloidów zdaje się potwierdzać hipotezę Dunbara.

pamiętać, że w historii naszego gatunku środowisko społeczne bardzo wcześniej stało się ważniejsze niż środowisko naturalne.

Jakakolwiek byłaby historia powstania naszego języka, na pewno pełnił specjalną rolę w integracji plemienia. Używamy języka do myślenia o skomplikowanych problemach. Bez języka rozwój myślenia abstrakcyjnego byłby niemożliwy, a zatem nie byłoby możliwe budowanie rozsądnego modelu rzeczywistości. Wprawdzie przypuszczamy dziś, że zwierzęta mają zdolność abstrakcyjnego myślenia, ale na pewno zdolność ta jest rudymmentarna w porównaniu z człowiekiem. Uczenie się socjalne, w grupie, pozwala na rozwój komunikacji i wzmacnianie więzów. Używanie tego samego języka pozwala na poziome (między rówieśnikami) i pionowe (między pokoleniami) uzgadnianie modelu (obrazu) świata i reguł obowiązujących w grupie. W ten sposób plemię może akumulować w sposób sensowny wiedzę, a plemiona z lepszym modelem rzeczywistości i lepiej dostosowanymi do okoliczności regułami mogły eliminować, poprzez konkurencję, ale niestety także dosłownie, inne plemiona. Prowadzić to musiało stopniowo do rozwoju języka.

Siła w liczebności

Plemiona zwycięskie rosły w liczbę i przez to dalej zwiększały swą liczebność. Zdolności muzyczne, artystyczne, matematyczne, inżynierskie i inne mają rozkład zbliżony do normalnego. Oznacza to, że tylko w dużych grupach jest realna szansa spotkania regularnie bardzo uzdolnionych w jakimś kierunku ludzi i wykorzystania ich umiejętności. W małych grupach będzie się to zdarzać tak rzadko, że posiadacze talentów będą traktowani jak dziwacy, jak cielię o dwóch głowach. Ludzie utalentowani w jakimś kierunku mają często deficyty w radzeniu sobie z codziennością. Duża grupa może takich utrzymać, w małej mogą zginąć z głodu. Zatem społeczeństwa muszą być dostatecznie liczne, aby były innowacyjne.

Szybki postęp wymaga wymiany idei. Szansa, że nawet w stosunkowo licznej grupie znajdzie się szereg osób utalentowanych w tym samym kierunku jest niewielka. Istniała krytyczna wielkość populacji (plemienia), która umożliwiała powstanie kultury i technologii, dzięki możliwości wymiany myśli między podobnie uzdolnionymi. Adam Smith poprzez apoteozę podziału pracy dodatkowo przyspieszył spiralę rozwoju. Potem globalizacja zrobiła swoje. Dzięki tym zjawiskom cieszymy się dobrobytem, bujnym rozwojem kultury, niesłychanie szybkim postępem technicznym. Nic jednak za darmo. Nie oczekujemy

w globalnej wiosce tego samego komfortu życia społecznego, takiego samego przestrzegania reguł, jak w realnych izolowanych wioskach przeszłości.

Nauka

Wnioski

Ewolucja biologiczna i kulturowa naszego gatunku oparta była na licznych sprzężeniach zwrotnych dodatnich, czyli mechanizmach samonapędzających. Dlatego była tak szybka. Zwiększenie liczebności grup i związane z tym powiększanie mózgu, umożliwiające dalsze powiększanie grupy, jest przykładem takiego sprzężenia zwrotnego dodatniego, a zapoczątkowane zostało przejściem do życia na sawannie. Grupy osobników o większych mózgowach, liczniejsze, mogły skuteczniej konkurować o pokarm i przestrzeń z mniejszymi grupami. Więcej pokarmu to możliwość utrzymania jeszcze większych mózgow. Naturalna bariera wielkości mózgu, czyli problemy anatomiczne przy porodzie, spowodowały stopniowe przesuwanie rozwoju do okresu postnatalnego, co umożliwiało dalsze powiększanie mózgu – kolejny przykład dodatniego sprzężenia zwrotnego. Przedłużenie okresu rozwoju rozciągnęło okres socjalnego uczenia się, co w komplikujących się układach społecznych dawało szansę na wyższy całozyciowy sukces reprodukcyjny. Stwarzało to nacisk selekcji na dalsze przedłużanie dzieciństwa – kolejne dodatnie sprzężenie zwrotne. Zarysowane w tym artykule mechanizmy nie wymagają gwałtownych skokowych zmian. Nie była potrzebna ani ingerencja sił nadprzyrodzonych, ani wizyta kosmitów, by uczłowieczyć małpę. Wystarczył Darwinowski mechanizm ewolucji, a z czasem także ewolucja kulturowa, możliwa dzięki wcześniejszemu mechanizmowi Darwinowskiemu, no i oczywiście czas, liczony w kilku milionach lat. Jeśli Bóg istnieje i stworzył człowieka, to posłużył się ewolucją, nie specjalnym, zarezerwowanym tylko dla człowieka aktem kreacji. Jak pisze Francisco Ayala²⁶, zdejmując to z Pana Boga odpowiedzialność za wszelkie usterki i niedoróbki charakteryzujące nasz gatunek. Gdybym był Panem Bogiem, jako optymistą cieszący się życiem patrząc na ludzkie losy powiedziałbym: „Może nie wyszło wszystko idealnie, ale jednak warto było”.

Słowa kluczowe: ewolucja człowieka, ewolucja wielkości mózgu, powstanie układu plemiennego, układ nagrody i kary, ewolucja kulturowa, powstanie języka, początek matematyki.

²⁶ F. J. Ayala, *Darwin's Gift to Science and Religion*, Washington 2007. Polskie tłumaczenie: *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, tłum. P. Dawidowicz Warszawa 2009.

Tomasz Nakoneczny

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

Ponowoczesność, czyli człowieczeństwo zdegradowane?

POSTMODERNITY OR DEGRADED HUMANITY?

The article poses the question on *conditio humana* on the background of conflict between the two ideological orientations of our time: constructivism and essentialism. The first orientation continues the project of human emancipation, whose initial ideas shaped the Enlightenment. In this framework, the man is a constructor of his world. The second orientation includes a number of traditions and paradigms, describing the man as irrevocably immersed in the world of standards and truths derived from the non-human reality. The author reflects on the implications of this ideological conflict to our ideas of man as a creature of special moral status.

Key words: postmodernity, humanity, essentialism, constructivism, conflict.

Jeśliby przyjąć, że istotnym wyznacznikiem tożsamości epok są charakterystyczne dla nich sprzeczności (między np. dążeniem do racjonalności i irracjonalnością, między barbarzyństwem i kulturą, ładem i buntem, opresją i wolnością – by wymienić te bodaj najczęściej przywoływane), o czasie zwanym ponowoczesnym (jedno z kilku konkurujących w dyskursie określeń, które możemy przyjąć bez ryzyka nadużycia) wolno powiedzieć, że wśród licznych trawiących go sprzeczności, ukrytych bądź jawnych, jest i ta, która bierze się z dwóch wyraźnie przeciwstawnych, a silnie świadomość reflektującą naznaczających wizji człowieczeństwa.

Pierwsza z tych wizji zakłada, że wyróżniającą właściwością kondycji człowieka współczesnego jest – przynajmniej w obrębie cywilizacji zachodniej – jej płynność i przygodność, będące następstwem przezwyciężenia tradycyjnych (metafizycznych, religijnych, społecznych) sposobów uprawomocniania (na gruncie tej koncepcji należałoby mówić raczej o zniewalaniu) człowieka jako istoty o szczególnym, uprzywilejowanym moralnie statusie we Wszechświecie. Człowiek wyzbywszy się, powiadają zwolennicy tej orientacji, konieczności fundowania swojego moralnego *habitus* na podstawach innych aniżeli własna wola, intelekt czy wyobraźnia, staje się istotą prawdziwie suwerenną, zdolną wreszcie (to znaczy po raz pierwszy w historii) do organizowania swojego świata w sposób zarazem prawdziwie wolny, twórczy, jak pokojowy. Albowiem człowiek to istota z natury dobra i do rozumnych form współżycia ze światem skłonna; źródłem jej odwiecznej deprawacji pozostaje wadliwy mechanizm społeczny, który z kolei napędza złudna wiara, że jest w człowieku cokolwiek trwale esencjalnego, co wykracza poza jego historycznie zmienną naturę i co wymyka się społecznemu stanowieniu. Nietrudno dostrzec tu genetyczne powiązania z oświeceniowym konstruktywizmem głoszącym możliwość stworzenia lepszego człowieka, kreatora rzeczywistości ekscytującej swoją nowością i bogactwem potencji. Wizję tę cechuje młodzieńczy optymizm, który stosunkowo łatwo przychodzi dezawuować komuś, kto przywykł rzeczywistość oceniać ze stanowiska potocznego zdrowego rozsądku, lecz który niełatwo poddaje się krytyce na gruncie dyskursywnym¹.

Druga wizja, jakkolwiek milcząco uznaje pewną ogólną zasadność diagnozy leżącej u podstaw pierwszej (postępujący rozpad tradycyjnych form myślenia o człowieku, wspólnocie etc.), zupełnie odmiennie interpretuje jej znaczenie. W obrazie człowieczeństwa wyzwolonego (tu należałoby raczej powiedzieć – rzekomo wyzwolonego) z tradycyjnych uzasadnień upatruje oznak jego faktycznej degradacji. W istocie bowiem, zauważają przedstawiciele tego stanowiska, nie sposób wyobrazić sobie projekt człowieka czy społeczeństwa, który by nie wywodził swoich racji z jakichś przesłanek metafizycznych. Kwestionowanie tego faktu jest czymś więcej niż intelektualnym błędem: wiedzie do ślepego na rzeczywisty stan rzeczy i zgubnego w skutkach relatywizmu. Nie dość jednak tego: nie tylko przegapienie istnienia

¹ Trudność ta wynika, jak się wydaje, z faktu, że dyskurs jednej ze stron debaty odwołuje się w tym względzie do pojęć respektowanych – nie tylko na zasadzie pewnego rodzaju profesjonalnego obyczaju, ale również ze względów moralnych – przez drugą stronę, czego nie czyni, a w każdym razie czynić nie musi, zdrowy rozsądek. Zob. też przypis nr 32.

takich przesłanek jest groźne, ale i hołdowanie – jakkolwiek na ogół nieuświadomione – przesłankom fałszywym. Głównym nieszczęściem naszego czasu jest – upraszczając nieco tę wizję – rezygnacja z prawdy jako naturalnego układu odniesienia dla ludzkich myśli i poczynań, a także – w niemniejszym stopniu – afirmacja pozornie niemetafizycznej polityki emancypacyjnej zmierzającej do uczynienia kultury przestrzenią nieustannie rozszerzanego zakresu wolności i kreatywności, a tradycyjne ujęcia prawdy uznają za nieuzasadnione obciążenia na tej drodze. Faktyczna metafizyczność zasadza się tutaj na oświeceniowym dogmacie o naturalnej dobroci i rozumności człowieka, będącym – co niejednokrotnie zauważano – zredukowaną wersją chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej². Nietrudno przeto zrozumieć, że tę z kolei wizję przepaja niepokój, przybierający niekiedy rozmiary historiozoficznego katastrofizmu, niekiedy zaś skłaniający do postaw eskapistycznych; natomiast w swoich odmianach chrześcijańskich łagodzony jest ów niepokój przez wiarę w teleologiczny przebieg procesu dziejowego i jego paruzyjny sens.

Choć spotykają się te wizje w obrębie myśli postmodernistycznej (to również jedno z określeń, które przyjąć można dla zachowania terminologicznej spójności wywodu), ciężą one ku różnym tradycjom (oświecenie *versus* nurty kontestujące je) i co ważniejsze – różne powodują konsekwencje ideologiczne, a nawet praktyczne. Niebawem wrócimy do tego wątku.

Teraz wypada postawić pytanie o istotność zarysowanej dychotomii. Jeśli bowiem wśród endemicznych sprzeczności epoki, wymienianych jako kluczowe przez rozmaitych a wpływowych dziś myślicieli, takich jak choćby Francis Fukuyama (konflikt popędów megalotymicznych i izotymicznych)³, Zygmunt Bauman (konflikt między potrzebą

² Jedną z istotniejszych implikacji tego przekształcenia jest utożsamienie grzeszności z błędem, a zła z określoną konfiguracją społeczną (społeczeństwo nieegalitarne). Być może należałoby w tym (to znaczy w bazowaniu na kategoriach fundamentalnie moralnych) widzieć jeden z powodów, dla których oświeceniowy projekt emancypacji człowieka nacechowany został u zarania ukrytą nietolerancją.

³ Swoje stanowisko w tej sprawie rozwinął Fukuyama obszernie w *Końcu historii i Ostatnim człowieku*. Konflikt obu tych atawistycznych sił to, jak powtarza Fukuyama za Heglem, główna siła napędowa ludzkiej historii, wyznaczająca horyzont ludzkiej wolności. Walka o uznanie, godność, honor i prestiż (za którymi stoi *thymos*) nie oznaczają jednak wolności w rozumieniu oświeceniowym (za którą z kolei stoi czynnik izotymiczny): więcej ma wspólnego z esencjalistycznymi określeniami wolności i godności człowieka.

bezpieczeństwa a niepohamowanym pędem wolnościowym)⁴, czy Samuel Huntington (konflikt międzycywilizacyjny)⁵, stawiamy i wyróżniamy tę powyższą, intelektualnej przede wszystkim natury (podczas, gdy tamte wykazują wyraźne związki z praktyką społeczną), to jakie przemawiają za tym racje? I dlaczego wreszcie widzieć w tym sprzeczność, a nie wzajem dopełniające się konstrukty myślowe? Wszystko to doprowadzić ma nas do kwestii zasadniczej dla całości podjętych tu rozważań, mianowicie do pytania o to, czy „rozstrzygnięcie” sporu o człowieka, w swoim świeckim wydaniu przechylające się wyraźnie na korzyść orientacji konstruktywistycznych (jeśli serio potraktować tezę, akceptowaną również często przez esencjalistów, że żyjemy w epoce ponowoczesnej i jesteśmy żywymi postmodernistami), oznacza, jak chcą zwolennicy myślenia esencjalistycznego, stan pogłębiającego się permanentnie kryzysu, który my, zatroskani o *conditio humana*, winniśmy starać się na różne sposoby przezwyciężyć, np. próbując sięgać do rozwiązań znanych z przeszłości (przywracanie religii jej rozległego wpływu na życie zbiorowe, odnawianie pozycji nauk szczególnie w domenie moralnej etc.; wszystko to wraz z nieuchronnie towarzyszącą tym procesom hierarchią znaczeń i dyscypliną duchowo-intelektualną)? Czy też jest może tak, jak chce strona przeciwna: wizja konstruktywistyczna to obiecujący projekt emancypacji człowieka, albo ujmując rzecz zgodnie z jej historycznym wymiarem – nieuchronne dopełnienie procesu zapoczątkowanego przez europejskie oświecenie, a szerzej jeszcze – odzwierciedlenie immanentnej logiki rozwoju człowieka na drodze jego coraz pełniejszej racjonalizacji i autonomizacji⁶? Logiki, której musi się oprzeć każde roszczenie do

⁴ W przeciwieństwie do Fukuyamy, Bauman wykazuje w opisie człowieka współczesnego większy pesymizm. „Świat ponowoczesny – czytamy w rozprawie na temat głównych wyznaczników tożsamości ponowoczesnej – przymierza się do ewentualności życia z niepewnością na stałe; do warunków na zawsze już niepewnych, i to taką niepewnością, jakiej zredukować żadną miarą się nie da.” Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 44.

⁵ „Najostrzejsze, najpoważniejsze i najgroźniejsze konflikty nie będą się w tym nowym świecie toczyć między klasami społecznymi, biednymi i bogatymi czy innymi grupami zdefiniowanymi w kategoriach ekonomicznych, ale między ludami należącymi do różnych kręgów kulturowych. [...] Najniebezpieczniejsze zaś są konflikty kulturowe na liniach granicznych między cywilizacjami.” S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 18.

⁶ Oczywiście, konsekwentny konstruktywizm, np. w wersji neopragmatystycznej, odrzuca możliwość poważnego traktowania „praw rozwojowych” i innych podobnych, metafizycznych z ducha, conceptów. Cofają nas one, powiada się tam, do stadiów historii dla człowieka mniej zadowalających. Czy jest to konsekwentne

sytuowania przesłanek ludzkiej podmiotowości i godności poza człowiekiem: w religii, metafizyce, paradygmacie scjentyistycznym etc. Dopiero uznanie ludzkiej przygodności, zmienności i wieloznaczności jako nieusuwalnych składników człowieczego *habitus*, czyni projekt wolnościowy, uwikłany u swoich oświeceniowych podstaw w rozmaite metafizyczne aporie, prawdziwie realnym, to znaczy odpowiadającym rzeczywistej naturze człowieka. Oczywiście, takie myślenie nie wytrzymuje próby w zestawieniu z zasadami tradycyjnej logiki (biorąc choćby pod uwagę iluzję jego fundamentalnej bezzałożeniowości, uwidaczniającą się w tkwiącym w nim *implicite* przekonaniu o pozytywnym znaczeniu wolności), ale trzeba przecież zauważyć, że chodzi tu właśnie o wyłączenie spod zależności od wszelkich „pierwszych zasad”, o samoregulującą się w duchu pragmatystycznym strukturę egzystencjalną, skłonną do kontentowania się wyznaczaniem sobie zadań niewykraczających poza horyzont praktycznej celowości, pozbliżliwą dla własnej niekonsekwencji oraz sceptyczną wobec wszelkich prób absolutyzowania jakichkolwiek wartości (zwłaszcza w dziedzinie moralności i obyczaju)⁷. Społeczeństwa przeniknięte tak rozumianym etosem wolnościowym, które określa się dziś mianem demokratyczno-liberalnych, ujawniają w tej mierze paradoksalne rozbieżności zasad i praktyki, wśród których jedna zwłaszcza zasługuje na baczniejszą uwagę ze względu na fakt, że zdaje się godzić w samą podstawę wolności. Chodzi o wspomniany sceptycyzm, który skłócony jest w praktyce z faktyczną absolutyzacją zasady wolnościowej i który daleko już, jak się zdaje, wykroczył poza zdroworozsądkowy postulat ograniczania wolności jej wrogiom⁸. Wolno w tym widzieć szersze, choć przy tym

stanowisko w obliczu afirmacji pewnego stylu bycia i myślenia, to kwestia na oddzielne rozważenie.

⁷ Co ciekawe, sprzeczności logiczne projektu wolnościowego, nie uchodziły uwagi samemu liberalom. Na przykład Bertrand Russell pisze nawiązując do doktryny praw człowieka: „Jest prawdą, że z filozoficznego punktu widzenia doktryna ta jest nie do obrony; ale z historycznego i pragmatycznego punktu widzenia była użyteczna i obecnie cieszymy się wieloma swobodami, które pomogła wywalczyć.” B. Russell, *Władza. Nowa analiza społeczna*, przekł. M. Kądzelski, R. Gołębiowski. Warszawa 2001, s. 95.

⁸ „Przyjęcie historycznego uprzywilejowania liberalnej demokracji czyni [...] oczywistym [...] wniosek, że wszystko, cokolwiek istnieje w społeczeństwie, musi stawać się z czasem liberalno-demokratyczne i być przeniknięte duchem ustroju. Tak jak kiedyś w socjalizmie wszystko nosiło cechę socjalizmu i wszystkie najważniejsze określenia poprzedzane były przymiotnikiem „socjalistyczny”, tak teraz wszystko powinno być liberalne, demokratyczne lub liberalno-demokratyczne, a opatrzenie czegokolwiek lub kogokolwiek którymś z tych przymiotników powoduje natychmiastową nobilitację. Odmowa zaś takiego określenia

bardzo swoistej natury, odzwierciedlenie sprzeczności między ponowoczesnym konstruktywizmem a tradycyjalnym esencjalizmem: gdy pierwszy programowo odżegnuje się od jakichkolwiek związków z absolutnymi zasadami, drugi dostrzega ich potwierdzenie w praktykach pierwszego. Jeśli rację mają krytycy demokracji liberalnej (*vide* przypisy nr 8 i 9), istniejący stan rzeczy rozstrzygałby spór na korzyść tradycyjalistów, w tej przynajmniej mierze, że praktyczną ważkość zachowywałoby ich przeświadczenie, że nie sposób utrzymać spójności projektu wolnościowego bez respektu dla jego esencjalistycznej filogenezy oraz bez zrozumienia jego absolutyzacyjnych tendencji i wynikających stąd zagrożeń; ceną zaś nieuwzględnienia tych zastrzeżeń pozostaje daleko posunięta hipokryzja. Wszelako możliwość przeniesienia sporu na płaszczyznę spekulatywnej deliberacji nie niesie z sobą poważniejszej nadziei konsensusu, i to nie tylko dlatego, że spór ów ma charakter fundamentalny, o czym niebawem powiemy, ale również dlatego, że samo pojęcie deliberacji zostało w tym przypadku przysposobione do potrzeb jednej ze stron, silniejszej, którą niewątpliwie jest środowisko określone tu przez nas umownym mianem konstruktywistycznego. A przysposobienie to polega na wspomnianej już absolutyzacji idei wolnościowej i, co z praktycznego punktu widzenia szczególnie doniosłe, roszczeniu do bycia tejże idei najwyższym depozytariuszem i strażnikiem⁹. W takich realiach ideał pluralizmu leżący

skazuje na degradację moralną, surową krytykę intelektualną i historyczne unicestwienie.” R. Legutko, *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań 2012, s. 36.

⁹ „Liberalizm jest przede wszystkim doktryną władzy. Jest to nie tyle teoria, ile superteoria społeczeństwa, to znaczy taka, która uznaje się za wyższą od innych w porządku logicznym. [...] jej cel – wedle poglądu zwolenników – stanowi stworzenie ogólnych ram, w których inni będą mogli działać. [...] Liberalowie do niedawna mówili, zapewne w dobrej wierze, że są doktrynalnie przezroczyści, ponieważ nie tylko nie wykluczają nikogo z wielkiego społeczeństwa, lecz chcą wszystkich do niego włączyć. Przypominają twórców kodeksu drogowego oraz tych, którzy ruchem drogowym kierują. Pragną stworzyć taki system dróg, po którym będzie się mogła poruszać maksymalnie duża liczba pojazdów, znacznie większa niż w przypadku innych twórców kodeksu drogowego i innych kierujących ruchem. Tylko oni – twierdzili – mogą taki system stworzyć, bo tylko oni są neutralnymi arbitrami skonfliktowanego świata. Ten szlachetny cel ma jednak swoją drugą stronę, zwykle przemilczaną przez liberałów uważających się za przezroczystych. Nie tylko stawiają się zawsze w pozycji wyższej, domagając się większej od innych władzy, lecz w zasadzie nigdy nie są usatysfakcjonowani posiadaną władzą i pragną jej coraz więcej. Chcą rządzić nie tylko w wielkim społeczeństwie, lecz także w jego wszystkich fragmentach; nie tylko w tym, co ogólne, lecz także w tym, co szczegółowe; nie tylko ludzkimi działaniami, lecz także ludzkimi myślami. [...] Liberalów uważających się za przezroczystych jest dzisiaj coraz mniej. Teraz większość traktuje liberalizm światopoglądowo, to znaczy jako światopogląd najadekwatniejszy do dzisiejszych czasów, który

u podstaw koncepcji liberalnej może być postrzegany w kategoriach raczej konwencjonalnej ramy dla gier dyskursywnych, aniżeli warunków uczciwego, merytorycznego polilogu, powiększającego liczbę prawd powszechnie uznawanych i wnoszącego społeczną dojrzałość na coraz wyższy szczebel rozwoju, czego oczekiwali po przyszłości społeczeństw demokratycznych klasycy myśli liberalnej, tacy jak John Stuart Mill¹⁰.

Konstatacja ta dostarcza jednocześnie odpowiedzi na pytanie o istotność konfliktu dwu fundamentalnych wizji człowieczeństwa wywodzącego się ze zderzenia myśli konstruktywistycznej i esencjalistycznej. Otóż istotność tę wyznacza, jak się zdaje, emanacja rzeczzonego konfliktu na rozległą sferę praktyk społecznych: tak dyskursywnych, jak politycznych czy obyczajowych; tutaj zaś podlega on transpozycji na szereg decyzji moralno-intelektualnych określających tożsamość człowieczeństwa naszego czasu. Jej dominujący dziś w świecie Zachodu typ, opisywany przez krytyków ponowoczesności, takich jak Bauman, wciela, co charakterystyczne, podstawowe roszczenia nurtu konstruktywistycznego. Poszukiwany z taką pieczołowitością przez intelektualistów nowożytnych związek „teorii” i „praktyki” („norm” i „postaw” etc.) manifestuje się w tym przypadku postawą wyrażającą przeświadczenie, że wartość wszelkiej idei, w tym wolnościowej, wyznacza jej społeczna efektywność, a w ostatecznej konsekwencji – jej walor konsumpcyjny: w skrajnej wersji Baumanowskiej, kto nie konsumuje, ten społecznie nie istnieje. Możemy w tym widzieć, z jednej strony, potwierdzenie triumfu (lub co najmniej preponderancji) idei wolnościowej, uwalniającej człowieka z obligacji ograniczających jego horyzont życiowy do tożsamości zastanych a krępujących, z drugiej – przejaw jej konfundującej erozji, w tej przynajmniej mierze, w jakiej zachodzi rozbieżność między intencjami twórców projektu emancypacyjnego a jego praktyczną dziś realizacją.

Zanim zastanowimy się nad odpowiedzią na pozostałe pytania, warto już teraz zasygnalizować problem, w który wszystkie inne poruszone w niniejszym szkicu zlewają się niczym dopływy głównej rzeki.

stoi w opozycji do innych światopoglądów i musi z nimi wygrać.” R. Legutko, *Triumf*, s. 133-134.

¹⁰ „W miarę rozwoju ludzkości ilość bezspornych i niewątpliwych doktryn będzie stale wzrastać i można prawie mierzyć pomyślność ludzkości liczbą i doniosłością prawd, które nie są już zwalczane. Zaprzestanie poważnej polemiki w jednej kwestii za drugą jest jednym z koniecznych następstw ustalania się opinii – ustalania się równie zbawiennego, gdy opinia jest prawdziwa, jak niebezpiecznego i szkodliwego w razie jej fałszywości.” J. S. Mill, *O wolności*, [w:] J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przekł. A. Kurlandzka, Warszawa, s. 142.

Otóż jeśli główną osią sporu o człowieka nie jest już obecnie taki czy inny paradygmat człowieczeństwa wywodzony z określonej tradycji religijnej, filozoficznej czy politycznej (tak jak to było np. w przypadku konfrontacji antropologii chrześcijańskiej z marksistowską), lecz generalna przeciwstawność tendencji rozkładowych oraz afirmatywnych względem esencjalistycznych wyróżnień człowieka, to na czym właściwie polega niebezpieczeństwo, które skłania nas do wzmożenia troski o *conditio humana*; w którym punkcie człowiek, jakim go znamy z przeszłości („dziecko Boże”, „miara wszechrzeczy”, *zoon politikon*, „podmiot dziejów” etc.), ponosi, faktycznie bądź potencjalnie, szwank największy? Oczywiście, liczba możliwych odpowiedzi jest tutaj długa, ale jednej pominąć nie sposób, bez ryzyka banalizacji sprawy. Chodzi o kwestię godności ludzkiej, która – jako być może jedyna – zachowuje swój niepokojąco metafizyczny wydźwięk również na gruncie rozważań konstruktywistycznych, uświadamiając tym samym istnienie pewnej subtelnej granicy rozdzielającej antyesencjalistyczną kampanię konstruktywizmu na dwa etapy: linearny i systemowy oraz wielokierunkowy i indywidualistyczny. Walka z przesądem, kultywacja racjonalności, projekcje multikulturalizmu społecznego należą niewątpliwie do etapu pierwszego, natomiast instrumentalizacja prawa do życia, deregulacja normatywności płciowej czy osobowej – do etapu drugiego.

Dwie rzeczy zasługują przy tym na szczególną uwagę: 1) niebezpieczeństwo, że po przekroczeniu wspomnianej granicy wszelka relatywizacja pojęciowa doprowadzi do bardzo wymiernej i wieloaspektowej komplikacji społecznej (np. w świetle niejednoznaczności kwestii godnościowej, dramatyzacji ulega problem zbędności osób nieproduktywnych gospodarczo, wykluczonych, chorych, ułomnych etc.) oraz 2) notoryczna wieloznaczność pojęcia godności ludzkiej. Jak słusznie zauważa Eduard Picker „powszechnym uznaniem za absolut godność człowieka cieszy się tylko «jako taka». Jej treść jest natomiast w najwyższym stopniu niejasna i sporna”¹¹. Właśnie w tym obszarze topiące moce konstruktywizmu natrafiają na punkt kłopotliwy i paradoksalny. Z jednej bowiem strony, takie idee, jak godność człowieka, podobnie jak prawa człowieka, gotowe byłyby potraktować z równym brakiem pobłażliwości, co „pierwsze zasady”, „nieskończoność”, „absolut”, „prawa historii”, a nawet „postęp”, nie mówiąc już o Lyotardowskich wielkich narracjach: jako sfunkcjonalizowane dla pewnych ludzkich potrzeb i celów abstrakcje, zależnie od okoliczności użyteczne lub

¹¹ E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, przekł. J. Merecki. Warszawa 2007, s.8.

będące źródłem opresji, zawsze wszelako aspirujące – niepotrzebnie i niezasadnie zdaniem konstruktivistów ze szkoły neopragmatystycznej – do statusu bytów poza – lub ponadludzkich, a to z powodu posiadania jakoby pewnego niezbywalnego jądra semantycznego, odpornego na działanie czasu czy niezgodność ludzkich mniemań. Z drugiej jednak strony, w różnych odmianach myśli konstruktivistycznej, zwłaszcza zaś w jej wariancie liberalnym, mamy do czynienia z manifestowanym jawnie respektem dla pojęcia godności człowieka. Fukuyama np. widzi tu nawet przejaw religijnej z ducha afirmacji.

Pogląd o równej godności ludzkiej – pisze wielki piewca demokracji liberalnej – oderwany od swoich chrześcijańskich czy kantowskich korzeni, jest prezentowany z mocą dogmatu religijnego nawet przez największych materialistów wśród przyrodników¹².

Tenże sam Fukuyama uzasadnienia dla godnościowego aksjomatu szuka w izotymicznym (dotyczącym pragnienia uznania) pierwiastku natury ludzkiej. Trudno jednak powiedzieć, by to, do czego dochodzi było nawet dla samych liberałów bardziej przekonujące aniżeli chrześcijańska koncepcja dziecka Bożego, którą w swoim czasie zsekularyzowali do postaci autonomicznego indywiduum. Pisze bowiem autor *Końca człowieka*:

Żądanie równego uznania wskazuje, że kiedy odsuniemy na bok wszystkie akcydentalne cechy człowieka, pozostanie nam pewna esencja człowieczeństwa, warta pewnego minimalnego szacunku – nazwijmy ją czynnikiem X. Kolor skóry, wygląd, klasa społeczna czy bogactwo, płeć, kultura, czy nawet wrodzone talenty są akcydentalnymi cechami, których nie uznajemy tu za esencję. [...] Czynnikiem X to esencja człowieczeństwa, najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem. Jeżeli wszystkie istoty ludzkie są obdarzone równą godnością, czynnik X musi być ich wspólną, powszechną cechą¹³.

Z kolei dla innego współczesnego apostoła myśli wolnościowej, Richarda Rorty'ego, rzecz nie jest w ogóle warta dyskusji. Jeśli już powinniśmy przejmować się jakimiś pojęciami (wartościami), to najlepiej takimi, które mają związek z poprawianiem naszych relacji z innymi ludźmi, a generalnie – z liberalnym rozumieniem lepszego życia. W istocie rzeczy z takimi, które składają się na moralno-obyczajowy kanon społeczeństwa konsumpcyjnego w typie zachodnim.

¹² Uściśla równocześnie, że „trwający spór o status moralny istot nienarodzonych [...] jest jedynym wyjątkiem od tej ogólnej zasady.” F. Fukuyama, *Końiec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 205.

¹³ Tamże, s. 198.

Dla samego Rorty'ego są to w szczególności otwartość, ciekawość, gotowość do zmian. Jedynym akceptowalnym kryterium oceny tych pojęć pozostaje w zasadzie użyteczność; tradycyjnie pojmowana „słuszność”, normatywność, zgodność z jakkolwiek pojętym kodeksem praw naturalnych i (lub) Boskich, zostają przez rortian odrzucone do lamusa jako beznadziejnie anachroniczne. „Dyskutować – powiada Rorty – o użyteczności danego zestawu tworów społecznych określanych przez nas «prawami człowieka», to dyskutować kwestię tego, czy społeczeństwa inkluzywne są lepsze od ekskluzywnych”¹⁴. Zgodnie z tym, co zostało przedstawione powyżej na temat użyteczności, nie ma lepszego sposobu na ustalenie różnicy między poszczególnymi wartościami (nawet w sytuacji, gdy jedna uświęcona jest wielowiekową tradycją, a druga jawi się przez swoje nowatorstwo jako ekscentryczna), aniżeli przyjrzenie się ewentualnym praktycznym skutkom, jakie wynikałyby z uobywatelnienia jednej oraz drugiej w życiu liberalnej wspólnoty. Toteż „pojęcie «niezbywalnych praw człowieka» nie jest ani lepszym, ani gorszym sloganem niż «posłuszeństwo woli Bożej»”¹⁵. Mówić przeto „o prawach człowieka to tłumaczyć swe działania poprzez utożsamienie się ze wspólnotą osób myślących podobnie – uznających dany sposób postępowania za całkiem naturalny”¹⁶. Różnica między dawnymi koncepcjami człowieka, grecką i chrześcijańską a nowymi, liberalną i konstruktywistyczną, „to różnica między zamknięciem a otwartością, między poczuciem bezpieczeństwa, które daje niezmiennosc a [...] romantyzmem nieprzewidywalnej zmiany”¹⁷.

Rzut oka na neopragmatyzm, najbardziej radykalną obecnie przy całej swojej intencjonalnej łagodności inkarnację ducha emancypacji, uzmysławia trudność, z jaką musi mierzyć się orientacja, która na potrzeby szkicu została określona jako esencjalistyczna (właściwie jest to konglomerat orientacji, o czym niebawem). W języku potocznych rozróżnień pojęciowych trudność tę utożsamia się zwykle z zagrożeniem relatywizmem. Może jednak, nawiązując do pytania zadanego już wcześniej, bać się nie ma w gruncie rzeczy czego. Może ponowoczesna transpozycja idei wolnościowej zwiastuje czasy dla kondycji ludzkiej pomyślniejsze, niż mogłoby to wynikać z rozpoznania sytuacji dokonywanych przez „esencjalistów”? A wreszcie, może mamy tu do czynienia nie z żadną sprzecznością określającą „ducha czasu”, tylko

¹⁴ R. Rorty, *Etyka bez zasad*, [w:] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przekł. J. Grygieńć, Toruń 2013, s. 138.

¹⁵ Tamże, s. 136.

¹⁶ Tamże, s. 137.

¹⁷ Tamże, s. 141.

ze swego rodzaju dialektycznym dopełnianiem się dwóch głęboko z sobą powiązanych projektów humanistycznych? Zanim wyciągniemy stosowne wnioski, przyjrzyjmy się jeszcze, pobieżnie z konieczności, pewnym dodatkowym, historycznym i fizjonomicznym, rysom obu naszych dyskursywnych antagonistów.

Nauka

Konflikt będący przedmiotem naszego namysłu, zbanalizowany już może nieco w swoich wersjach potocznych (normatywizm vs relatywizm, konserwatyzm vs nowoczesność, tradycjonalizm vs modernizacja etc.), oznacza na pewnym poziomie uogólnienia przewrót umysłowy czyniący światy, których dotyczy – przeszły i obecny – z gruntu sobie obcymi. Stanie się to jaskrawo widoczne, gdy nasze zagadnienie umieścimy w perspektywie historycznej obejmującej nowożytność zarówno przed- jak poświeceniową. Zobaczymy wówczas, że doprowadzona do ostatecznych konsekwencji w neopragmatyzmie amerykańskim i dekonstrukcjonizmie Derridiańskim batalia między „konstruktywizmem” a „esencjalizmem” wiedzie do unieważnienia ambitnych projektów osadzenia idei człowieczeństwa, w jej wymiarze aksjologicznym (choć nie tylko w nim, rzecz jasna), na fundamentach innych aniżeli religijne, jakkolwiek z założenia równie, a może nawet bardziej niż religijne, pewnych i trwałych. Budulca w tej mierze najsolidniejszego miała dostarczać nauka nowożytna, z jej wiarą w racjonalną współzależność wiedzy i moralności oraz wyrosłym z tej wiary postulatem pragmatycznej organizacji życia zbiorowego, co w danym przypadku skutkowało generalną niechęcią do odziedziczonych po przeszłości form relacji społecznej, które uważano za irracjonalne oraz waloryzacją relacji motywowanych utylitarnie. W dziedzinie realnych procesów społecznych odpowiednikiem było Tönniesowskie przejście z *Gemeinschaft* do *Gessellschaft*. Wsparciem dla nauki na drodze tak pojętej sekularyzacji miała być szeroko rozumiana tradycja humanistyczna, wywodzona najczęściej od starożytnych Greków i Rzymian; warto przy tym odnotować, że znaczenie jej komponentu chrześcijańskiego było w narracjach świeckich coraz bardziej pomniejszane aż do zupełnego niemal wykluczenia¹⁸. Rzeczą charakterystyczną dla wczesnej

¹⁸ Zwraca na to uwagę np. przywoływany już Fukuyama: „Wartości podzielane przez całą współczesną liberalną demokrację stają się w coraz większym stopniu nie religijne, lecz polityczne. Był czas, kiedy to ogromna większość Amerykanów zgodziłaby się określić swe państwo jako „kraj chrześcijański”. Dziś zgodziłaby się z tym znaczna mniejszość obywateli i to mniejszość, której reszta społeczeństwa przygląda się z nieufnością. W znacznej większości Amerykanie woleliby widzieć naturę swego społeczeństwa w kategoriach świeckich wartości, takich jak demokracja, równość wobec prawa i rządu konstytucyjnego. [...] Zważywszy sekularyzację wielu europejskich społeczeństw, rzeczą jeszcze bardziej osobliwą

i środkowej fazy sekularyzacji (obejmujących okres od oświecenia do modernizmu) była próba separacji głównych nurtów tradycji humanistycznej i formującego się paradygmatu scjentystycznego i traktowania ich jako wzajem niezależnych, choć w zasadniczym swoim przeznaczeniu użytecznych narzędzi wzmocnienia statusu moralnego człowieka jako istoty wyróżnionej w Kosmosie. Świadomość istnienia kluczowych paradygmatów człowieczeństwa, wywodzących się z trzech przywołanych źródeł: greckiego, chrześcijańskiego i przyrodoznawczego była powszechna i zasadniczo nie budziła sprzeciwu. Jeszcze w latach 20. ubiegłego wieku Max Scheler pisał:

Jeśli zapytać wykształconego Europejczyka, co sobie myśli w związku ze słowem „człowiek”, to prawie zawsze zaczynają w jego głowie konkurować wzajemnie trzy zupełnie nie dające się ze sobą pogodzić kręgi myślowe. Po pierwsze, krąg myślowy tradycji żydowsko-chrześcijańskiej, [mówiącej] o Adamie i Ewie, stworzeniu, raju i upadku. Po drugie, antyczny-grecki krąg myślowy, w którym po raz pierwszy w świecie samoświadomość człowieka zdobyła się na pojęcie jego szczególnego stanowiska (*Sonderstellung*), [co znalazło wyraz] w tezie, że człowiek jest człowiekiem dzięki temu, iż ma „rozum”, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens*, [przy czym] *logos* oznacza tu zarówno mowę, jak zdolność uchwycenia „istoty” („Was”) wszelkich rzeczy; z poglądem tym ściśle wiąże się koncepcja, że u podstaw całego Wszechświata tkwi nadludzki rozum, w którym spośród wszystkich istot uczestniczy jedynie człowiek. Trzeci krąg myślowy stał się od dawna tradycyjnym kręgiem nowożytnego przyrodoznawstwa i psychologii genetycznej [utrzymujących], że człowiek jest bardzo późnym, końcowym rezultatem rozwoju ziemskiej planety, jest istotą różniącą się od swoich przodków w świecie zwierząt jedynie stopniem skomplikowania mieszanin energii i zdolności, które jako takie występują już w przyrodzie stojącej niżej od człowieka. Owych trzech kręgów myślowych niepodobna połączyć w jedną całość¹⁹.

W sytuacji obecnej, niemal sto lat po powyższych słowach, mamy do czynienia z całkowitą deregulacją tego podziału. Wszystkie projekty

byłoby mówić o współczesnej Europie jako o «obszarze chrześcijańskim». Jakkolwiek chrześcijaństwo okazało się niezwykle istotne w procesie tworzenia cywilizacji europejskiej, to jednak współcześni Europejczycy mają skłonność określać swą tożsamość kulturową znacznie częściej w kategoriach politycznych niż religijnych. Ci, którzy czynią to w kategoriach religijnych – jak na przykład różnorodne społeczności bałkańskie – wydają się dziś zdumiewającym przeżytkiem, pochodzącym ze znacznie wcześniejszych wieków naszej historii.” F. Fukuyama, *Wielki Wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przekł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 218.

¹⁹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przekł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 46-47.

antropologiczne, o jakich wspomina Scheler, zostały poddane upłynnieniu, podobnie jak granice między nimi, i zlały się w swoistą domenę myśli zachowawczej (staromodnie, zdaniem adwersarzy, konserwatywnej), dezawuowaną coraz śmielej przez siły, któreśmy określili, operując na bardzo wysokim poziomie abstrakcji, jako siły emancypacji. Rozbrat z metafizyczną przeszłością człowieka, owo – jak to nazywa Odo Marquard – „rozstanie z filozofią pierwszych zasad”, prowadzi w przekonaniu jego autorów i sympatyków nie tylko do poszerzenia sfery ludzkiej autonomii i wolności: stanowi również o rzeczywistej afirmacji człowieka, w odróżnieniu od niepełnej lub zgoła fałszywej, jaka miała płynąć z antropologii motywowanych religijnie. Wreszcie, nowa antropologia zwraca uwagę na okoliczność w tradycyjnych koncepcjach człowieczeństwa notorycznie niedocenianą albo zgoła pomijaną: przyrodzona niedoskonałość człowieka, immanentna wieloznaczność jego myśli i działań, wewnętrzna niespójność i kontyngentność jego egzystencji, stawiają go w stosunku do kodeksów etycznych opartych na esencjalistycznych podstawach w położeniu co najmniej problematycznym. Człowiek, głosi się tutaj, jest czymś zarazem więcej i mniej, niż mogłoby wynikać z reguł, które ustanowił sobie w przeszłości.

Dążenie do pozycji absolutnych – pisze Marquard – wszystko jedno, czy chodzi o pozycję absolutnego podmiotu, absolutnego dyskursu czy absolutnego twórcy historii, jakim człowiek miałby być, przekracza ludzkie siły. W dodatku, aby przyjąć tę absolutną postawę, trzeba odwrócić wzrok od jakiejś części rzeczywistości człowieka – od jej najważniejszej części – trzeba o niej zapomnieć: *fiat utopia, pereat homo*. Pomija się to, co ludzkie, do czego przecież należy także to, co arcyłudzkie²⁰.

Można powiedzieć, że następstwem wspomnianej deregulacji było to, że filozofia, nauka i religia, znalazły się na wspólnej ławie oskarżonych, niekoniecznie sobie tego życząc i niekoniecznie będąc tego świadomymi. Rolę trybunału oskarżycielskiego i składu orzekającego przejęła tymczasem Wolność. Niegdyś cicha i szlachetna przewodniczka oświeconych umysłów, dziś hałaśliwa i bezwzględna despotka domagająca się posłuchu od każdego. Zwróćmy uwagę na owo nieuprawnione zawłaszczenie dwóch rozdzielonych w normalnej praktyce jurydycznej funkcji – okaże się ono ważną przesłanką dla naszych wniosków końcowych.

W istniejącym stanie rzeczy nie wypada filozofom, ani uczonym, nie mówiąc już o kapłanach, manifestować przesadnie poważnego

²⁰ O. Marquard, *Śmiech jest małą teodyceą. Odo Marquard w rozmowie ze Steffenem Nietzschem*, [w:] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 154.

stosunku do swoich obowiązków jako depozytariuszy pewnych społecznych przesłań (nie mówiąc o rolach depozytariuszy prawd), bez narażenia się na zarzut bycia wrogami wolności. Wolność w warunkach ponowoczesności źle bowiem znosi powagę i jednoznaczność, obowiązki i prawdy, za wyjątkiem tych – co notorycznie umyka uwadze jej najgorliwszych stronników – które sama firmuje.

Smutną nauką jest każda filozofia – powiada Marquard, jeden z rzeczników ponowoczesnego stylu filozofowania – która nie potrafi o tej samej rzeczy pomyśleć raz tego, raz czego innego i skłaniać do dalszego myślenia. W tym sensie podejrzany jest nawet wszelki pomysł, niech żyje wielomyśl. Należy ponownie dopuścić wiele historii: rzecz dobrze pomyślana, to już w połowie opowiedziana; kto chce myśleć jeszcze lepiej, powinien raczej opowiadać całość: filozofia musi ponownie mieć możliwość opowiadania, płacąc za to – oczywiście – swoją cenę: uznaniem i tolerowaniem własnej kontyngencji²¹.

Nie mając wystarczającego oparcia w świecie nauki i refleksji filozoficznej²², grecko-chrześcijański ideał człowieczeństwa, broni się już tylko – zgodnie z niezwykle trafnym spostrzeżeniem Pickera – mocą paradoksu swojej wieloznaczności i nieokreśloności. Najlepiej widoczne jest to w rozbudowanych dziś monstrualnie w świecie zachodnim praktykach jurydycznych.

Owe symptomy współczesnej niepewności aksjologicznej – zauważa Picker – uzasadniają podejrzenie, że sztywna absolutyzacja ochrony „godności” w porządku prawnym, który opiera się na rachunku i negocjacjach, jest możliwa tylko dlatego, że niejasność pozostawia obszerne pole do interpretacji. Takie wyniesienie godności otwiera po cichu duże możliwości wartościowania i kompromisu, a wraz z nimi ową „praktyczną konkordancję”, którą się w dziedzinie ochrony godności człowieka oficjalnie wyklucza²³.

Podnoszone już w ramach tych rozważań ryzyko relatywizmu pojęciowego, pociągającego za sobą bardzo niepożądane społecznie następstwa (ograniczenie prawa do życia, erozja solidaryzmu społecznego, zanik standardów wiedzy i obyczajów etc.), przez część intelektualistów uważane jest za wyolbrzymione lub nawet podnoszone niepotrzebnie, skoro relatywizacja jest konieczną i wcale nie najbardziej dokuczliwą (dla rortian nawet pożądaną) ceną wolności; przez

²¹ Tamże, s. 118.

²² Biorąc pod uwagę relatywnie niewielki bezpośredni wpływ religii na życie społeczeństw zachodnich, wyłączamy ją z tego akurat wyliczenia, nie zapominając wszelako o wielorakim wpływie pośrednim.

²³ E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie...*, dz. cyt., s. 8-9.

inną zaś część z kolei, przeciwnie – za eksponowane z niedostateczną powagą i zaangażowaniem. Dla Jana Pawła II i niektórych myślicieli związanych z prawicą polityczną (patrz przypisy nr 8 i 9), ryzyko relatywizmu to – *toutes proportions gardées* – ryzyko zakamufłowanego totalitaryzmu.

Nauka

Dziś zwykło się twierdzić – pisze papież w encyklice *Centesimus annus* diagnozującej, między innymi, sytuację po zwycięstwie demokracji zachodniej nad komunizmem – że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamufłowany totalitaryzm²⁴.

Rodzi się nieodparcie pytanie: dlaczego filozofowie i ludzie nauki tak łatwo utracili pewność siebie lub – ujmując rzecz łagodniej i z uwzględnieniem heroizmu najbardziej niepokornych spośród nich – wiarę we własne znaczenie? Dlaczego z tak widocznym fatalizmem oddali pole sceptykom? Dlaczego myślenie utopijne, systemowe, metafizyczne wreszcie stało się dla nich samym synonimem niepoprawnego idealizmu, którego przejawy człowiek światły, by nie narazić swojej reputacji jednostki myślącej, winien skwapliwie w sobie tłumić? Podobne pytania można by odnieść do wielu środowisk związanych, instytucjonalnie bądź ideowo, z chrześcijaństwem, podkreślając w tym wypadku dodatkowo coraz bardziej zauważalną chwiejność i niekonsekwencję w odniesieniu do kwestii ochrony życia ludzkiego. W rezultacie żadna koncepcja człowieczeństwa, ani żadne z fundamentalnych praw ludzkich (wliczając tu najważniejsze z nich – prawo do życia) nie wydaje się dziś – przynajmniej w domenie świeckiej – solidnie ugruntowana, ani należycie zabezpieczona przed destrukcyjną dezawuacją. Oczywiście, dotyczy to wszystkich projektów o podobnym, metafizycznym i holistycznym, ukierunkowaniu.

Odpowiedzi należy prawdopodobnie szukać w konfundującym doświadczeniu wielości. Człowiek wystawiony na działanie rozmaitych

²⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* z 1991 r. Tekst dostępny na stronie: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_2.html#m4 (dostęp: 27.08.2014 r.).

obrazów świata, a jednocześnie poddany presji tolerowania ich wszystkich jako równouprawnionych, rzadko potrafi wykazać się odwagą i niezależnością sprzyjającą zachowaniu własnych prawd w ich czystej, nieskażonej postaci. Wymaga to, jak się wydaje, kwalifikacji duchowych znacznie wykraczających poza przeciętność, toteż trudniej dziś wyciągać konsekwencje z człowieczej niekonsekwencji²⁵. Dodatkowo jeszcze, pozbawiony stałych odniesień, w postaci Boskich zasad, wiecznych praw, czy dawnej wspólnoty (postulowana przez postmodernistów wspólnota liberalna wydaje się, póki co, kategorią zbyt ogólną i zbyt nieokreśloną, by można uznawać ją za odniesienie realne²⁶), najbardziej sensowny sposób tak ochrony swoich życiowych interesów, jak zabezpieczenia osobowej integralności, znajduje człowiek współczesny w kultywacji własnego indywidualizmu. W semantyce wyrazu „znajduje” należy podnieść jego umowność, bo samookreślenie człowieka nie jest w tym przypadku przecież efektem uświadomionego wyboru, lecz uczestnictwa w określonym typie kultury: o tożsamości nie przesądza tutaj zastana formacja duchowo-intelektualna, lecz płynna dynamika potrzeb indywidualnych i jej zagrożeń, do której jednostka może się mniej czy bardziej udatnie dostosować. Pisze o tym wszystkim z właściwą sobie przenikliwością Bauman:

Dzisiaj wzorce i porządki nie są już „dane”, a tym bardziej „oczywiste”. Jest ich zbyt wiele; zderzają się z sobą, a ich przykazania przeczą sobie wzajemnie, co pozbawia je nieodpartej, zniewalającej siły. Zmieniły swój charakter i zaczęły być postrzegane stosownie do owej zmiany: jako pozycje w indywidualnym spisie zadań do wykonania. [...] W efekcie mamy dziś do czynienia ze zindywidualizowaną i sprywatyzowaną wersją nowoczesności, w której obowiązek kreowania wzorców oraz odpowiedzialność za porażkę spoczywają przede wszystkim na barkach poszczególnych jednostek²⁷.

Doniosłość faktu stopienia się tradycyjnych paradygmatów człowieczeństwa w jeden wielki konglomerat stronnictw (badawczych, religijnych, politycznych, artystycznych etc.) roszczących sobie prawo do posługiwania się dawnymi, esencjalistycznymi sposobami uzasadniania, dowodzenia, negocjowania etc., polega na tym, że wraz

²⁵ Modne dziś, nacechowane przewrotnością, wyrażenia oksymoroniczne w rodzaju „konsekwentnej niekonsekwencji”, „tyranii wolności”, „siły bezsilnych”, „wielości prawd”, „faktów jako interpretacji”, wydają się oddawać ducha opisywanych tu zjawisk.

²⁶ To, co określane jest dziś mianem wspólnoty liberalnej, wspólnoty ludzi wolnych etc., odnosi się raczej do konkretnych środowisk opiniotwórczych, niżli do jakiegokolwiek z istniejących społeczeństw *tout court*.

²⁷ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przekł. T. Kunz, Kraków 2006, s. 14-15.

z nim zanikł ów swoisty efekt synergii, jaki rodziło niegdyś wzajemne wsparcie, którego paradygmaty te mogły sobie udzielać – nierzadko nieświadomie – w dziedzinie obrony ludzkiej wyższości nad naturą, ludzkiej godności, niepowtarzalności etc. Gdy np. zawodziły scjentyistyczne metody ratowania człowieka przed nieodwołalnym rozplynięciem się w odmętach darwinizmu (poprzez przyznawanie mu jakichś akcydentalnych wyróżnień w rodzaju wysokiej inteligencji, systemów komunikacji wewnątrzgatunkowej, postawy wyprostowanej etc.), w sukurs przychodziła filozofia z jej antycznym ideałem rozumu bądź nowożytnym deizmem. Gdy z kolei staromodny sokratejsko-kartezjański racjonalizm uginał się pod ciosami modernistycznego przewartościowania wszystkich wartości, na pomoc szła mu nauka z jej nieodpartym autorytetem szafarki prawdy o człowieku i świecie, do której nieodmiennie należy ostatnie słowo. Oczywiście, zawsze na podporządku pozostawała doktryna Kościoła z jej wizją dziecka Bożego i Odkupienia, z pojęciami wolnej woli, światła sumienia i powołania do życia wiecznego.

W rezultacie człowiek stał się nagi i bezbronny, już nie tylko teoretycznie, ale – odkąd ideologii wolnościowej podporządkowane zostało prawo i obyczaj – również praktycznie. W tej sytuacji ratunkiem nie mogła już być niezawodna, do niedawna, instancja odwoławcza w postaci pojęcia godności ludzkiej, skoro i ono wydrążone zostało z wszelkiej semantyki („czynnik X” Fukuyamy).

Z odsieczą miały przyjść tym razem wyobrażenia i nieskończoność, zmieszane w olbrzymim tyglu konceptualnym znanym powszechnie pod mianem postmodernizmu. Wyobrażenia miała wyzwolić moce kreacyjne człowieka na skalę dotąd nieznaną, wyprowadzając ducha wolności poza granice, które go dotąd jeszcze tu i ówdzie krępowały. Granice wyznaczone przez zasady celowości i prawdopodobieństwa, dobrego smaku i przyzwoitości. A nieskończoność? Czymże jest, można zapytać, wyobrażenia bez nieskończoności? Nieskończoność miała być w tej odnowionej formule przedsięwzięcia emancypacyjnego (bo i tak m.in. powinniśmy o postmodernizmie myśleć) permanentną utopią, ekscytującą przez swoją nieokreśloność i do ciągłego ironizowania przez swoją nieziszczalność skłaniającą; utopią, w której wszystko jest możliwe i nic nie jest na serio.

Programowa wieloimienność postmodernizmu (jednym z najważniejszych artykułów postmodernistycznego *credo* pozostaje przekonanie o własnej idiomatyczności i niemożności stworzenia zadowalającej definicji postmodernizmu), brak jakichkolwiek wiążących reguł, tak estetycznych, jak intelektualnych, doskonale chroniły przed zarzutem

niekonsekwencji, niespójności wewnętrznej czy błędu. Nie miał być przy tym postmodernizm, tak jak niegdysiejszy sceptycyzm filozoficzny, samoograniczającym przez swą jednostronność narzędziem intelektu, lecz pełnokrwistą zasadą życia, obejmującą wszystkie jego sfery, od mody, poprzez politykę i sztukę, do nauki i filozofii (określenie, które wydaje się oksymoronem – nauka postmodernistyczna – nie przestaje cieszyć się w pewnych kręgach intelektualnych prawem pełnego obywatelstwa).

Jak już zostało wspomniane wcześniej, w postmodernizmie spotykają się oba wielkie ruchy myśli, które rozpatrujemy: jeden upłynniający wszystko na swojej drodze niczym lawa, nie liczący się z żadnymi tradycjami, z żadnymi stałymi układami odniesień; owszem, gotów jest z nich czerpać i nawet wznosić z czerpanych elementów rozmaite konstrukcje (stąd metaforyczne określenie go mianem „konstruktywizmu”), ale zawsze na użytek celów doraźnych, nigdy uniwersalnych; drugi ruch, mający mniej czy bardziej rozbudowane poczucie zależności od praw, które uważa za niezależne od siebie, zakotwiczony w rzeczywistości za sprawą wiary w prawomocność takich pojęć jak: „natura ludzka”, „prawa Boskie”, „natura (istota) rzeczy”, „pierwsze zasady”, „prawa człowieka”, „prawa naturalne”, „prawda obiektywna”, „fakty społeczne”, „prawa naukowe” etc. Ruchy te, z filozoficznego punktu widzenia fundamentalnie sprzeczne, w postmodernizmie miały ulec dyfuzji, doznając w ten sposób mimowolnego pojednania (lub raczej unieważnienia). Miało być to możliwe, i zdaniem postmodernistów stało się faktycznie możliwe, m.in. dzięki temu, że sprzeczność – wyzbyta swoich gnoseologicznych oraz logicznych uwikłań – przybrała w postmodernizmie charakter kategorii estetycznej, podobnie jak ironia. To, że istnieją zjawiska niedające się pogodzić, wykluczające się, ba, nawet zwalczające się wzajemnie, lecz zmuszone jednocześnie do współistnienia, jest dla postmodernizmu jednym z paradoksów rzeczywistości, które ten przyjmuje za normalny jej stan i które wykorzystuje – najczęściej w literaturze i sztuce – do uprawiania swoich „gier językowych”.

Człowiekowi, w zamian za zrzeczenie się przezeń jego tradycyjnych prerogatyw, moralnych i poznawczych, oferował postmodernizm uczestnictwo we wspólnocie demoliberalnej. Miał w niej człowiek znaleźć nowe, inne aniżeli w systemach metafizycznych i religijnych, źródło dowartościowania. Było nim prawo do nieograniczonej autokreacji, swobodnej ekspresji, a w ostatecznym rozrachunku – wymiany tożsamości. Nie była to jednak transakcja do końca uczciwa (a już na pewno nie była intelektualnie klarowna), albowiem opierała się na iluzji naturalnego pokrewieństwa liberalizmu i postmodernizmu. Uzdolnienie

do wolności i wyobraźnia to dla postmodernistów, zwłaszcza artystów tego nurtu, naturalnie przyciągające się atrybuty człowieczeństwa, oddające przy tym unikalność człowieka w naturze; jedna bez drugiej nie istnieje. Szacowne pojęcie wolności, pielęgnowane i rafinowane przez pokolenia liberałów, miało tutaj, jak się wydaje, służyć legitymizacji ekscesów postmodernistycznej wyobraźni, chroniąc ją w ten sposób przed zarzutem anarchii. Wolność jest dobra, więc czerpmy z niej, na ile nas stać – można by przeczytać w postmodernistycznym dekalogu, gdyby powstał. Zakres wspólnoty jest w tym wypadku, jak zauważa Ryszard Legutko, ograniczony.

Liberalizm – pisze polski filozof – popełnia grzech główny, jaki postmoderniści nie mogą mu wybaczyć: nie akceptuje on bezpodstawności. Nie tylko pewni liberałowie są entuzjastycznymi apologetami konkretnych struktur instytucjonalnych – na przykład, wolnego rynku – i nie mają najmniejszej ochoty na ironiczne dystansowanie się od niego, ale cały liberalizm jako teoria opiera się na bezwzględnej podstawie, którą jest racjonalna jednostka ludzka. Człowiek liberalny szczeni się tym, iż potrafi posługiwać się rozumem bezwzględnym, nie uwikłanym ani w historię, ani w kulturę; dlatego jest on zdolny wydawać uniwersalistyczne oceny i stosować się do uniwersalistycznych norm. Wierzy w „naturę”, „istotę”, „powszechnie uprawnienia”, „argument”, „obiektywny osąd”, i w wiele innych rzeczy, które według postmodernisty należą do groźnej epoki archaicznej. Człowiek postmodernistyczny natomiast jest zawsze uwikłany w jakąś „grę językową” i zawsze działa jako członek pewnej „interpretującej wspólnoty”. Ponieważ przyjęcie perspektywy absolutnie zewnętrznej oraz znalezienie ostatecznej podstawy oceniającej są niemożliwe, musi on zdać się na zastany – a więc zawsze stronniczy – system znaczeń²⁸.

Również w odniesieniu do sztuki zauważono dość szybko, że ironiczny dystans do rzeczywistości i nastrój zabawy, bardzo trudno – jeśli w ogóle to możliwe – pogodzić z usiłowaniami mityzacji tejże rzeczywistości w światach przedstawionych; mityzacji mającej na celu podniesienie kondycji człowieka, z natury nieokreślonej, do rangi czegoś wzniosłego i tajemniczego. Jakoż sztuka postmodernistyczna nie mogła zapewnić tego, czego wprawdzie nie obiecywała, lecz czego oczekiwano po niej skrycie – formacji duchowej. W literaturze światowej bardzo ciekawego przykładu dostarcza w tej mierze, by nie sięgać

²⁸ R. Legutko, *Postmodernizm*. Tekst dostępny na stronie: <http://www.omp.org.pl/stareomp/index9059.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=314> (dostęp: 17.08.2014 r.).

daleko, niezwykle popularna również w Polsce *Moskwa-Pietuszki* Wieniedikta Jerofiejewa²⁹.

Ponadto, wyobraźnię w roli demiurga nowego, lepszego świata dezawuuje notorycznie zdrowy rozsądek, który będąc ukształtowanym w cieniu oświeceniowej racjonalności i kultu nauk przyrodniczych jest obecnie czymś zarazem więcej i mniej niż potoczny zdrowy rozsądek – jest mianowicie wszystko obejmującym sceptycyzmem; nieliczenie się z nim to pięta Achillesowa wszystkich ponowoczesnych projektów, które w takiej czy innej formie próbują nawiązywać do dawnych esencjalistycznych kategorii ładu (wyobrażenie „nowego, wspaniałego świata” demokracji liberalnej odwołuje się wszak w swoich warstwach ukrytych do utopii społecznych dawnego typu). Zachodzi tu niewątpliwie szereg okoliczności będących odbiciem Weberowskiego Odczarowania (*Entzauberung der Welt*), a bodaj najbardziej rujnący jest ów proces dla myślenia w kategoriach „wyższych wymiarów”, wykraczania poza doczesność, przyziemność, trywialność etc. Dostaje się przy tym i postmodernistycznemu ersatzowi metafizyki – „nieskończoności”. Dla człowieka współczesnego, jak zauważa Rorty, „nieskończoność traci swój urok”. Również w swojej odmianie postmodernistycznej: umowność tej kategorii sprawia, że człowiek nie osiąga zaspokojenia – w żadnym istotnym sensie tego pojęcia – potrzeby formacji (wszak chcemy być autentyczni, nie tylko „skonstruowani”, choćby nawet najbardziej udanie i frapująco). Zdaniem amerykańskiego filozofa

stajemy się zdroworoządkowymi finitystami – ludźmi przekonanymi, że po śmierci się gnije, że każde pokolenie, rozwiązując stare problemy, stwarza nowe, że potomni będą z niedowierzaniem i pogardą traktować wiele z tego, co zdziałaliśmy, i że postęp w stronę większej sprawiedliwości i wolności nie jest ani nieuchronny, ani niemożliwy. Zadowolamy się pojmowaniem siebie jako gatunku zwierzęcego, który usiłuje jakoś sobie radzić. Sekularyzacja wysokiej kultury zainspirowana przez takich myślicieli, jak Spinoza i Kant, wyrobiła w nas nawyk myślenia raczej horyzontalnego niż wertykalnego – służącego działaniu na rzecz choćby

²⁹ Powieść ta, rozpatrywana na płaszczyźnie intertekstualnej, jest przebogatym kolażem cytatów i odniesień do rozległego świata kultury, które głównemu bohaterowi i zarazem narratorowi, Wieniczce Jerofiejewowi, mają dać namiastkę integralności duchowej. Ale jak zauważa literaturoznawca Andrzej Dudek: „Stan kultury w ujęciu Wieniczki Jerofiejewa to odzwierciedlenie dzisiejszego zagubienia człowieka, przytłoczonego chaosem szumów informacyjnych. W tych warunkach znajomość arcydzieł literatury i sztuki jest tylko pewną porcją nieuporządkowanej wiedzy, w żadnej mierze nie zapewniającej formacji duchowej.” A. Dudek, *Droga Krzyżowa Wieniczki Jerofiejewa albo Rosja wódką umyta. O powieści „Moskwa-Pietuszki”*, [w:] L. Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, Kraków 1993, s. 259.

odrobinę lepszej przyszłości niż spoglądaniu wzwyż ku zewnętrznym ramom lub w dół w niezmierzone głębie. Filozofowie, którzy uważają, że wszystko to przebiega tak jak powinno, mogą czerpać smutną satysfakcję z postępującej stopniowo utraty własnego znaczenia³⁰.

Niezależnie od tego, co zaprezentowano wcześniej, wydaje się, że wysiłki esencjalistów i konstruktywistów łączy pewien głębszy związek. Wyraża się on troską o podniesienie godności człowieka na wyższy poziom lub niekiedy – ocalenia resztek tej godności w obliczu zmian, jakie przyniosła ponowoczesność. W tym aspekcie mniemana obcość obu ruchów jest pozorna i nie skłania do pesymizmu tak wielkiego, jaki jest udziałem niektórych esencjalistów. Należy sądzić, że problem – w odniesieniu do wyodrębnionej tu kwestii – polega na czym innym. Na tym, o czym nie zdążyliśmy powiedzieć, a co należy uznać za bardzo doniosłe ze względu na przebieg dzisiejszej debaty nad człowiekiem. Otóż strony naszego konfliktu cechuje pewna asymetria w zakresie przestrzegania standardów etycznych. Konstruktywizmowi właściwa jest, nie w całości, rzecz jasna, i nie w każdych okolicznościach, niemniej zauważalnie, pewna nieuczciwość. Jak się to objawia? Otóż, po pierwsze, stawiając się w roli apostoła wolności, przypisuje on sobie zarazem właściwość jej wyłącznego reprezentanta. Choć, jak wiadomo, głosi się wyznawcą powszechnej równości, programowo kulturuje dystans wobec dyskursywnych zawłaszczeń etc. Po drugie, wykazuje myślenie konstruktywistyczne głęboką nietolerancję w stosunku do tych, których sytuuje w roli przeciwników ideowych (czytaj – wrogów wolności); nietolerancję, by tak rzec, najdalej idącą wykazuje wobec kościołów chrześcijańskich (w szczególności katolickiego). Przy czym jest rzeczą charakterystyczną, że wrogiem wolności może być tutaj w zasadzie każdy, kogo myślenie ujawnia powinowactwa z którymś z esencjalistycznych paradygmatów; przesądzają o tym czasem względy merytoryczne, a czasem po prostu polityczna koniunktura³¹. Dlatego

³⁰ R. Rorty, *Wielkość, głębia i skończoność*, [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przekł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 144.

³¹ Podkreśliliśmy wcześniej doniosłość wyjścia dyskursu emancypacyjnego poza granice ukształtowanej przez myśl oświeceniową utopii. Jego polityzacja, oznaczająca m.in. zinstrumentowanie do roli narzędzia społecznej regulacji (bądź deregulacji) jest dzisiaj chyba najbardziej widocznym i odczuwalnym skutkiem owego przekroczenia utopii. Co się tyczy poglądu, że wspólnota jest instancją nadrzędną (a nawet jedyną) w dziedzinie regulacji moralnych, to trzeba odnotować, że nie jest on dziś ekscentryczny również po stronie „esencjalistów”: hołduje mu pewna liczba odmian myśli liberalnej, choć czyni to jednocześnie w oparciu o twarde (ahistoryczne) rozumienie „natury ludzkiej” lub przynajmniej do takiego rozumienia się skłaniając. Jeśli nawet przyjąć, z dzisiejszego, anachronicznego stanowiska, że wspólnota zawsze była faktycznym źródłem

granica między przyjaciółmi a wrogami wolności wytyczana bywa i przesuwana dość dowolnie. Niebezpieczeństwa te zaczęto dostrzegać już w XVIII wieku, a więc u samych źródeł procesu emancypacyjnego; jednym z pierwszych wnikliwych krytyków uroszczeń religii wolnościowej był biskup George Berkeley³².

Trzecim wreszcie przejawem nieuczciwości obozu konstruktywistycznego, który godzi się specjalnie wyróżnić ze względu na jego wagę, jest sam sposób prowadzenia sporu. Najczęściej polega on na postponowaniu stanowiska adwersarza poprzez przypisywanie mu negatywnego kwalifikatora moralnego związanego z jakąś jego, mniemaną lub faktyczną, cechą społeczną („władza”, „przemoc symboliczna”, „dominacja”, „patriarchalizm”, „seksizm” etc.). W ten sposób zdarza się niejednokrotnie, że diagnoza danego stanu rzeczy sprowadza się do obsesyjnego wręcz tropienia w niej momentów dezawuuujących (*vide* pojęcie „władzy” w filozofii Michaela Foucaulta).

Jak się mają wymienione uwagi do zagadnienia człowieczeństwa, o którego godność i status (jak zauważyliśmy), toczy się batalia w ramach generalnego antagonizmu dwóch wielkich ruchów myśli, o jakich mówimy? Przede wszystkim podkreślić trzeba, że bezustanne odzieranie podmiotowości człowieka z kolejnych jej esencjalnych umocowań (dziecko Boże, istota rozumna, uczestnik procesu dziejowego etc.) wystawia tę podmiotowość na niszczące, a już na pewno co najmniej niebezpieczne, działanie polityzacji. W ten sposób staje się godność ludzka zakładniczką dobrej woli tych, którzy kształtują wspólnotę. Respekt dla „czynnika X” (Fukuyama) przestaje być funkcją wielu współokreślających go dotychczas łącznie przesłanek: charakteru tradycji, argumentów filozoficznych, wrażliwości moralnej społeczeństwa etc. Dziś jego występowanie lub brak zależy funkcjonalnie od deliberatywnych mocy wspólnoty liberalnej (mówimy tu zatem o polityzacji nie w wąskim, technicznym sensie, ale najszerszym – wspólnotowym).

kreacji norm moralnych, nie unieważnia to wcale stanowiska przeciwnego – że kreacji tej dokonywała zgodnie z pewną, niezależną od niej, „naturą rzeczy”.

³² W mniej znanym swoim dziele, niedawno po raz pierwszy wydanym w Polsce – dialogu filozoficznym *Alkifron*. – Mikołaj Olszewski, autor wstępu do polskiego wydania, pisze: „Berkeley dostrzega, że kwestią podstawową dla wolnomyślicieli jest przekonanie postronnych, że rozum i wolność są po ich stronie. [...] określenie «wolnomyśliciel», odwołujące się do ideału nieskrępowanego niczym odkrywania prawdy, który drogi jest wszystkim, oraz kojarzące się z wolnością i rozumem, niekwestionowanymi wartościami, skłania do wstępnej przychylności do sekty, przypisuje z góry do lepszej strony barykady – zalicza do obrońców wolności i ludzi mądrych. Tymczasem faktycznie jest to uproszczenie”. M. Olszewski, *Alkifron – pierwszy zdekonstruowany filozof oświeceniowy*, [w:] G. Berkeley, *Alkifron*, przekł. M. Olszewski, Kęty 2008, s. 11.

A jednak możliwa wydaje się sytuacja, w której konstruktywizm i esencjalizm (najogólniej pojęte) stają się siłami działającymi dla wspólnego dobra: realizacji idei człowieczeństwa z jej aspiracjami do wyższych przeznaczeń i z uwzględnieniem jej naturalnej wielostronności. Warunkiem byłaby demonopolizacja projektu wolnościowego (zawłaszczonego faktycznie przez konstruktywistów) i uczynienie go realną własnością wszystkich uczestników dyskursu. Realną, to znaczy w pierwszym rzędzie opartą na rzetelności i uczciwości. Przestrzeganie zaś tych ostatnich skłaniałoby do poszanowania różnorodności stanowisk antropologicznych, z których każde (dotyczyłoby to przynajmniej tych otwartych na uczestnictwo w polilogu), mogłoby jawić się jako wzbogacające ogólną perspektywę człowieczeństwa. Jak mądrze to ujął w swoim czasie Raymond Aron:

Stająca się ludzka rzeczywistość ma swoją strukturę, czyny tworzą pewne zespoły czynów, jednostki są związane z ustrojami, idee układają się w doktrynę. Nie należy przypisywać zachowaniu się czy myślom innych ludzi znaczenia, jakie my odczytujemy z wydarzeń. Ostatnie słowo nie jest nigdy wypowiedziane i nie trzeba sądzić przeciwników tak, jakby nasza sprawa była wyrazem ostatecznej prawdy³³.

Gdy próbujemy dostrzec w dzisiejszej konstruktywistyczno-esencjalistycznej psychomachii źródła zarówno zagrożeń, jak i nadziei, i gdy postaramy się zarazem obrać względem niej punkt widzenia możliwie najbardziej niezależny (choć na prawdziwie niezależny zdobyć się, jak wiadomo, nie sposób), trudno będzie nam zapewne oprzeć się wrażeniu, że w istocie ważniejszym od tego, kto „ma rację”, jest to, jak tę rację próbuje uwiarygodnić. W świecie nieusuwalnie, jak się wydaje, spluralizowanym fundamentalnego znaczenia nabiera intelektualna uczciwość i moralna powściągliwość w ocenie ideowego oponenta. Wszystko to aktualizuje, po raz kolejny w dziejach, lecz w nowym duchu, chrześcijańską wizję człowieka jako istoty, której tożsamość określają zarówno czynniki historycznie zmienne, jak i historycznej zmienności się wymykające. A to, czy ponowoczesność okaże się w ostatecznym rozrachunku epoką trwałe degradacji człowieka, czy też zaczynem nowego, pozytywnego, „przewartościowania”, zależeć będzie w znacznym stopniu od sumień ludzi tego przewartościowania dokonujących.

Słowa kluczowe: ponowoczesność, człowieczeństwo, esencjalizm, konstruktywizm, konflikt.

³³ R. Aron, *Opium intelektualistów*, przekł. Cz. Miłosz, Warszawa 2000, s. 181.

Henryk Wnorowski
Uniwersytet w Białymstoku

Antropologiczne granice ekonomii

ANTHROPOLOGICAL BOUNDARIES OF ECONOMICS

The purpose of the article is to review the hypothesis that economics as a science, at least in its utilitarian aspects, encounters certain anthropological boundaries that limit its effectiveness. The author starts his argumentation with the outlining of historical context of contemporary economics, with particular regard to the concept of *homo oeconomicus*. Then he argues that cultural hegemony of the Western civilisation has made the concept of economic man believable. If so, the fundamental question is what are the sources of the problems of contemporary economies? Is it possible that economics as a scientific discipline cannot answer the questions of the causes of the crisis we are observing today? In his answering the question, the author points out two reasons:

- The split between economy and traditional Christian values. The author quotes a Chinese government economist Zhao Xiao – the author of an essay *Market economies with Churches vs. Market Economies Without Churches*, in which he formulates a thesis that the source of the Western economic success results from the fear of the Last Judgement. 'Market economy is effective, as it prevents one from idleness, but can also encourage people to lie and hurt others. Therefore it requires moral support'. And this is guaranteed only by Christianity.
- Weakening the importance of responsibility in economic and political activity in today's economy.

Key words: economics, *homo oeconomicus*, economic freedom, crisis, fundamental values, responsibility.

Wstęp

Nauka

Człowiek jest istotą myślącą, społeczną, tworzącą i pracującą, bawiącą się, jest też istotą duchową przeżywającą transcendentnie i immanentnie obecność Boga. Pytanie o jego miejsce i zadania w różnych przestrzeniach, m.in., intelektualnej, gospodarczej i duchowej stworzonego świata od zawsze poruszało umysły myślicieli kreujących wiele koncepcji, niejednokrotnie skrajnych¹.

Wśród mnogości koncepcji określających istotę człowieka i jego cele, z przyczyn naturalnych autor niniejszego artykułu zajmie się pojęciem *homo oeconomicus*, wszak świat ludzkich spraw to w dużej mierze świat gospodarki, pracy i różnych celów ekonomicznych, oraz przyczynami popularności tej koncepcji, a także jej słabymi stronami – obszarami do krytyki.

Encyklopedia katolicka opisuje zdefiniowaną osobę (*homo oeconomicus*) jako abstrakcyjny model zachowań człowieka, który jest wykorzystywany do badania jego postaw w dziedzinie życia gospodarczego, analizy i przewidywania masowych zachowań jego uczestników. Taki opis człowieka zakłada jego wolność i racjonalność oraz ukierunkowanie na maksymalizację subiektywnie określonych celów, także egoistyczną motywację i wyrachowanie w podejmowaniu gospodarczych decyzji. Społeczna nauka Kościoła formułuje zastrzeżenia wobec antropologiczno-aksjologicznych założeń liberalnej wizji *homo oeconomicus*, zamykającej człowieka wyłącznie na marginesie bezwzględnej maksymalizacji zysków ekonomicznych. Taka koncepcja wszak narusza integralną wizję osoby ludzkiej, zwłaszcza unikając poddawania moralnej ocenie motywów i sposobów zaspokajania potrzeb gospodarczych oraz mechanicznego funkcjonowania życia gospodarczego². Należy się zgodzić, iż zastrzeżenia te nie są całkowicie bezpodstawne.

Zacznijmy od sformułowania problemu wstępnego uzasadniającego aktywność gospodarczą człowieka. Zakładamy, iż przyczyną ludzkiej aktywności jest potrzeba rozumiana jako uczucie braku czegoś. Mierząc się z tym problemem, ludzie podejmują działalność gospodarczą polegającą na przetwarzaniu zasobów przyrody. Potrzeby są nieograniczone, zasoby zaś wprost przeciwnie, stąd pojawia się uzasadnienie dla ekonomii jako nauki o gospodarowaniu na każdym poziomie agregacji. To ekonomia podpowiada nam jak postępować, aby w ramach posiadanych możliwości osiągnąć jak najwyższy poziom satysfakcji.

¹ R. Samsel, *Homo oeconomicus w katolickiej nauce społecznej*, [w:] I. Celary, G. Polok (red.), *Homo oeconomicus w pastoralno-społecznej przestrzeni*, Katowice 2013, s. 13.

² J. Walkusz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1189-1190.

Zależy to od człowieka uruchamiającego proces gospodarczy, to człowiek jest sprawcą wszelkiego doczesnego porządku, także porządku gospodarczego, sprawnie funkcjonujących systemów, jeśli nie buduje ich w sprzeczności do systemów naturalnych i do obowiązujących wartości. Ale ten sam człowiek jest/może być przyczyną nieporządku, wadliwych systemów i szkodliwych rozwiązań.

W świetle powyższych uwag, hipotezę główną niniejszego artykułu formułuję jako stwierdzenie, że ekonomia jako nauka, przynajmniej w swojej funkcji użytecznej napotyka na pewne granice antropologiczne ograniczające jej skuteczność. Te granice mogą być rozumiane jako słabe strony ekonomii, bądź jako przyczyny jej ograniczonej skuteczności właśnie w swojej rekomendacyjnej funkcji. Generalnie tkwią one w człowieku, w wyznawanych przez niego wartościach i są wielostronnie warunkowane.

Kontekst historyczny współczesnej ekonomii

Historia współczesnej ekonomii rozpoczyna się w 1776 roku. Przez 6000 lat poprzedzających ową datę temat, który dominuje przez większość życia prawie każdego człowieka – zarabianie na życie – nie doczekał się żadnego kluczowego dzieła. Przez tysiąclecia, od czasów Rzymu poprzez wieki ciemne i renesans, ludzie w pocie czoła pracowali, by zapewnić sobie byt. Niekiedy ledwie uchodząc z życiem. Nieustannie groziła im śmierć, choroby, głód, wojna i niskie płace. Tylko niewielu szczęśliwców – głównie władców i arystokratów – żyło w dostatku i miało czas wypoczywać, ale nawet ich życie było skromne jak na nasze standardy. Życie zwykłych ludzi przez całe wieki prawie się nie zmieniało. Zarobki realne na głowę były takie same rok po roku, dekada po dekadzie. W owej epoce, gdy średnia długość życia w Anglii wynosiła 40 lat, Thomas Hobbes powiedział o życiu człowieka, że jest „samotne, nędzne, niemiłe, brutalne i krótkie”³.

I nadszedł rok 1776, gdy nadzieja i rosnące oczekiwania zapukały do serc zwykłych ludzi, za sprawą dwóch fundamentalnych wolności:

- wolności politycznej – amerykańskiej Deklaracji Niepodległości; 4 lipca 1776 Thomas Jefferson ogłaszając „życie, wolność i swobodę ubiegania się o szczęście” niezbywalnymi prawami, położył tym samym prawne podwaliny nowego narodu,
- wolności przedsiębiorczości – w Londynie zostało opublikowane cztery miesiące wcześniej (9 marca 1776 r.) monumentalne dzieło:

³ M. Skousen, *Narodziny współczesnej ekonomii. Żywoty i idee wielkich myślicieli*, Warszawa 2012, s. 33.

Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów – Adama Smitha. Autor zawarł tam uniwersalną receptę na bogactwo i finansową niezależność. Swoją wizję gospodarki nazwał systemem wolności naturalnej, dzisiejsi ekonomiści nazywają tę wizję modelem klasycznym, potocznie zaś bardzo często mówi się o gospodarce rynkowej. Trzy fundamenty modelu klasycznego to:

- wolność: prawo do wytwarzania i wymiany towarów, pracy i kapitału zgodnie z interesem własnym,
- konkurencja: jednostki mają prawo do konkutowania w produkcji i wymianie dóbr,
- sprawiedliwość: działania jednostek muszą być uczciwe i sprawiedliwe, zgodne z normami społecznymi.

Adam Smith zauważył, że w działaniach rynkowych poszczególne jednostki, bazując na swojej racjonalności, dobierają optymalne środki w celu maksymalizowania własnych korzyści. Dlatego też człowiek taki zdobywa odpowiednią wiedzę, aby nakłonić drugiego do dogodnego dla siebie kontraktu. Odwołuje się wtedy do egoizmu drugiej osoby, albowiem przyświeca mu podobny cel.

Daj mi to, czego ja chcę, a otrzymasz to, czego ty chcesz: oto znaczenie każdej takiej propozycji, i to jest właśnie sposób, w jaki otrzymujemy nawzajem od siebie największą część usług, których potrzebujemy. Nie od przychylności rzeźnika czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach⁴.

Przyczyny popularności koncepcji *homo oeconomicus*

Koncepcję tak myślącego człowieka rozwinął John Stuart Mill, który jeszcze bardziej sprowadził go do teoretycznego modelu. Dla Milla *homo oeconomicus* był człowiekiem, który to, co mu niezbędne, przydatne i luksusowe starał się pozyskać przy minimum wysiłku i wyrzeczeń. Jego koncepcja odnosiła się do natury człowieka przedstawionej wcześniej przez Adama Smitha, dla którego jednostka jest wolna i egoistyczna, ale przez koncentrację na własnym interesie zmuszona do współpracy i wymiany, przyczynia się do dobra ogólnego⁵.

⁴ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954, s. 20.

⁵ H. Olszar, *Krytyka technokratycznej koncepcji homo oeconomicus w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] I. Celary, G. Polok (red.), *Homo oeconomicus...*, dz. cyt., Katowice 2013, s. 29.

W potocznym znaczeniu *homo oeconomicus* łączy racjonalizm z egoizmem. Jest on człowiekiem, który postępuje racjonalnie. Cechuje go działanie oparte na kalkulowaniu nakładów i efektów oraz dążenie do uzyskania optymalnych rezultatów. Jego działania opierają się na zasadzie minimaksu. Jeżeli jest producentem, dąży do maksymalizacji zysku, jeżeli jest konsumentem, dąży do maksymalizacji użyteczności.

Człowiek uwikłany w działania ekonomiczne pojmowany jest od strony antropologicznej jako istota skłonna do wymiany, handlu i zamieniania jednej rzeczy na drugą. Posiada swą wolność, którą w bezapelacyjny sposób wykorzystuje do osiągnięcia jak największych korzyści własnych. Zarazem potrzebuje społecznego odniesienia, potrzebuje innych ludzi do realizacji swych zamierzeń, w wyniku których następuje akt wzajemnej wymiany i współpracy⁶. Ten wygodny, bo upraszczający sprawę pogląd o powszechnym nastawieniu na zysk i niekończącą się konsumpcję, jako naturalnej skłonności człowieka, pozwalający na formułowanie uniwersalnych praw ekonomicznych jest jednak nie do końca prawdziwy. Przynajmniej nie we wszystkich okolicznościach i nie we wszystkich kulturach.

Odmienne systemy wartości, znajdujące wyraz w zróżnicowanych potrzebach, aspiracjach i definicjach satysfakcji czy szczęścia prezentuje antropologia ekonomiczna. Bronisław Malinowski dowodzi, że kategorie pojęciowe i schematy analityczne właściwe dla nauki ekonomii, czyli gospodarki cywilizacji zachodniej, nie pasują do opisu i wyjaśniania specyfiki gospodarki mieszkańców Wysp Trobriandzkich. Marshall David Sahlins charakteryzuje gospodarkę pierwotną plemion łowców-zbieraczy jako gospodarkę względnego dobrobytu, który jest następstwem relatywnie ograniczonych potrzeb. Wolni od imperatywu posiadania dóbr i ich akumulacji, nie wiążą tak rozumianego stanu majątkowego ze statusem społecznym. Nie obarczając się ich bagażem, mogą skutecznie realizować swój styl życia niejednokrotnie wymagający ciągłych wędrówek w poszukiwaniu nowych źródeł pożywienia. Jeśli w komentarzach do tej ekonomii mówi się niejednokrotnie o „ubóstwie”, „beztrosce”, „niezaradności”, „braku ambicji”, „stagnacji”, „zacofaniu”, „prymitywizmie”, o tym wreszcie, że dopiero przełom neolityczny, z jego uprawą roli i hodowlą zwierząt, poprawił poziom życia ludzi, popełniany jest typowy błąd rzutowania „fetyszizowanych kategorii współczesnej gospodarki kapitalistycznej” na obcy jej formule, inny, co nie znaczy gorszy, sposób gospodarowania i styl życia⁷.

⁶ M. Kopias, *Cnota egoizmu u homo oeconomicus*, [w:] I. Celary, G. Polok (red.), *Homo oeconomicus...*, dz. cyt., Katowice 2013, s. 165.

⁷ A. Glapiński, *Metodologiczne problemy historii ekonomii*, Warszawa 1982, s. 42-43.

Na tle postępującego procesu unifikującej kulturowo globalizacji, generującego prawodawczy punkt odniesienia opisu i oceny, te obrazy alternatywnych sposobów gospodarowania stają się jednak nieuchronnie coraz bardziej odległe i egzotyczne, znamionujące styl życia społeczności wyraźnie odstających od prawomocnej normy tym procesem wyznaczanej. Liczne koncepcje ekonomiczne są tylko dlatego uznawane za wybitne, ponieważ zostały stworzone dla opisu dominującej gospodarki. Wydaje się, że można sformułować tezę, iż to gospodarka kapitalistyczna uwiarygodniła koncepcję człowieka ekonomicznego. Hegemonia kulturowa cywilizacji zachodniej, czyli systemu społeczeństwa rynkowego wydaje jednoznaczny werdykt, które doktryny są właściwe⁸.

Ekonomia a wyjaśnianie przyczyn obecnych zjawisk

Skoro tak, to nasuwa się kolejne fundamentalne pytanie, skąd biorą się kłopoty współczesnych gospodarek? Czyżby ekonomia jako dyscyplina naukowa nie radziła sobie z odpowiadaniem na pytania o przyczyny obserwowanych zjawisk kryzysowych? Jak zauważył prof. Jerzy Wilkin, jedno z najważniejszych pytań stawianych w czasie niedawnego IX Kongresu Ekonomistów Polskich brzmiało: czy obecny kryzys gospodarczy, a zwłaszcza finansowy, oznacza także kryzys ekonomii jako nauki? W referatach często podkreślano, że ostatnie dekady zaowocowały rozwojem wielu wyrafinowanych modeli i teorii ekonomicznych. Przeważał jednak pogląd, że ekonomia utraciła duszę, źródło wrażliwości i osądu moralnego. Zapewne utrata tej duszy nie pozwala wielu ekonomistom zrozumieć swoich grzechów i błędów. Po wybuchu kryzysu 2008 roku na głowy ekonomistów posypały się gromy. Uzasadnione. Przez co najmniej trzy dekady bardzo wpływowi ekonomiści pod hasłami wolności, dobrobytu, a nawet demokracji wspierali bowiem rozwiązania systemowo-instytucjonalne, które do tego kryzysu doprowadziły. Dziś wypada spojrzeć prawdzie w oczy i uderzyć się w piersi. W ekonomii, w systemie instytucjonalnym

⁸ „Dominującą ekonomią była i jest ekonomia dominującej gospodarki. Ekonomia brytyjska tak długo królowała, jak długo czołową pozycję zajmowała Wielka Brytania. Potem jej pozycję zajęły Stany Zjednoczone i ekonomia amerykańska. Gdyby nauka o gospodarce w znaczącej mierze rozstrzygała o stanie gospodarki, wówczas pozycja ekonomii brytyjskiej czy amerykańskiej byłaby w pełni uzasadniona. Nie ma dowodów, że tak jest, a liczne koncepcje ekonomiczne są tylko dlatego uznawane za wybitne, ponieważ zostały stworzone dla opisu dominującej gospodarki”. R. Bartkowiak, *Historia myśli ekonomicznej*, Warszawa 2008, s. 28.

gospodarki i w polityce ekonomicznej dużo musi się zmienić, byśmy wyszli z tego kryzysu i uniknęli jeszcze ostrzejszych w przyszłości⁹.

Dla autora niniejszego opracowania, to co się stało jest w jakimś sensie konsekwencją antropologicznych ograniczeń ekonomii jako nauki. Skupia się on na wskazaniu dwóch okoliczności, niekonsekwencji, czy inaczej, słabych stron ekonomii.

Rozpoczynamy od spojrzenia z perspektywy innych kultur na przyczyny sukcesu świata zachodniego. Jakie są źródła faktu, że to właśnie Europejczycy zawojowali świat, że to nasza wersja gospodarki, polityki, filozofii podbiła świat? Dla nieuprzedzonych badaczy sprawa jest dość oczywista: przyczyną tego sukcesu jest chrześcijaństwo. To ono sprawiło, że Europa i Stany Zjednoczone otworzyły się na wolny rynek, zbudowały demokratyczne struktury, zbudowały technikę i naukę i za pośrednictwem tych elementów zawojowały świat¹⁰.

Ekonomista rządu chińskiego Zhao Xiao – autor eseju *Gospodarki rynkowe z Kościołami a gospodarki rynkowe bez Kościołów* – formułuje tezę, iż źródłem zachodniego sukcesu gospodarczego jest lęk przed Sądem Ostatecznym. „Gospodarka rynkowa jest skuteczna, ponieważ zniechęca do próżniactwa, lecz może także zachęcać do kłamstwa i krzywdzenia innych. Dlatego wymaga moralnej podpory”. A tę daje wyłącznie chrześcijaństwo, które przypominając, że przyjdzie nam zdać sprawę z naszego życia przed Wszechmocnym, sprawia, że gospodarka rynkowa ma duszę, a jej uczestnicy nie zabijają się wzajemnie, ale budują wspólny rynek.

Zhao wcale nie jest w takiej diagnozie osamotniony, inni chińscy intelektualiści, często pozostający na partyjnym garnuszku, także coraz otwarciej przyznają, że chrześcijaństwo jest najszybszą i najpewniejszą drogą do modernizacji Chin. Wolny rynek, demokracja i nowoczesność są, ich zdaniem, osadzone w chrześcijaństwie tak ściśle, że nie sposób ich od siebie oddzielić. U podstaw sukcesu Zachodu leży zatem, nawet zdaniem chińskich komunistów, antropologia chrześcijańska, a szerzej chrześcijańska wizja świata, z wiecznym piekłem, które uświadamia odpowiedzialność za własne czyny, z osobową koncepcją Boga, wizją grzechu pierworodnego i Zbawienia. Te absolutne fundamenty wiary chrześcijańskiej stają się podstawą sukcesu – nie tylko w wymiarze wiecznym, ale także jak najbardziej doczesnym.

Thomas Eliot – laureat Nagrody Nobla w *Idei społeczeństwa chrześcijańskiego* przekonywał, że kultura demokratyczno-liberalna bez

⁹ J. Wilkin, *Dlaczego ekonomia straciła duszę*, „Biuletyn PTE”, nr 1/2014.

¹⁰ B. Biela, *Świat gospodarki a wyzwanie nowej ewangelizacji*, [w:] I. Celary, G. Polok (red.), *Homo oeconomicus...*, dz. cyt., Katowice 2013, s. 52.

wartości i tradycyjnej moralności chrześcijańskiej przekształca się w swoją nędzną parodię.

Niszcząc wśród ludzi tradycyjne zwyczaje, rozkładając naturalną świadomość zbiorową na świadomość jednostkową, sankcjonując opinie najgłupszych, zastępując edukację instruktazem, popierając spryt raczej niż mądrość, karierowiczów, a nie ludzi wykwalifikowanych (...) liberalizm może przygotować drogę do czegoś, co jest jego własnym zaprzeczeniem¹¹.

Wreszcie Benedykt XVI – w encyklice *Caritas in veritate* mówi, iż jedynie spójna wizja rzeczywistości społeczno-ekonomicznej otwartej na Boga i otwartej na przyjęcie Objawienia zawartego w *Piśmie Świętym* daje szansę, by życie społeczne nie było polem walki o wpływy, pieniądze i idee, a stało się przestrzenią wzrostu miłości. „Bez Boga człowiek nie wie, dokąd zmierza i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest”. „Kiedy państwo promuje, naucza lub wprost narzuca pewne formy ateizmu praktycznego, pozbawia swoich obywateli siły moralnej i duchowej niezbędnej do zaangażowania się w integralny rozwój ludzki”.

Drugą okolicznością przesądającą o słabości ekonomii w objaśnianiu współczesnych zjawisk jest osłabienie znaczenia odpowiedzialności w działalności gospodarczej i politycznej. Termin odpowiedzialność jest w języku potocznym wyraźnie zdefiniowany i określa konieczność odpowiadania za swoje postępowanie oraz jego skutki. Odpowiedzialną osobę charakteryzuje świadomość nieuchronności obowiązku uwzględnienia konsekwencji swoich działań. Zagadnienie odpowiedzialności w gospodarce ma starożytne korzenie, niestety dzisiaj mamy w tym obszarze do czynienia ze znaczącymi modyfikacjami.

Ekonomiści chętniej dzisiaj mówią o wolnym rynku niż o wolnym człowieku. Owszem, wolność gospodarcza jest bardzo ważnym składnikiem wolności, lecz tylko składnikiem. W Polsce i w innych krajach byłego imperium sowieckiego wiemy dobrze, jak bardzo brak wolności gospodarczej ograniczał osobistą i polityczną wolność. Jednak upadek komunizmu, konsensus waszyngtoński, reaganomics, thatcheryzm i triumf ekonomii neoliberalnej odpowiadają za pojawienie się trzech grzechów głównych w podejściu do ekonomii. Pierwszy to umocnienie przekonania, że cechy „człowieka ekonomicznego” dobrze służą postępowi ludzkości. Drugim było uwolnienie dzina powszechnej finansyzacji i tolerancji dla gigantycznej nierównowagi w finansach publicznych i prywatnych. Natomiast trzeci grzech polegał na wpojeniu

¹¹ T. S. Eliot, *Chrześcijaństwo, kultura polityka*, tłum. P. Kimla Warszawa 2007, s. 33.

wielu ludziom i rządcom przekonania, że nadmierna konsumpcja sprzyja rozwojowi gospodarczemu¹².

Wdaje się, że te trzy grzechy wskazane przez prof. J. Wilkina są w dużej mierze konsekwencją właśnie „rozmycia” odpowiedzialności. Niestety, w dzisiejszych czasach i dzisiejszych systemach mamy do czynienia z olbrzymią asymetrią. Racjonalna analiza zysków i kosztów została zastąpiona rachunkiem szczęśliwości w mocno specyficznym układzie, gdzie:

- przyjemności są moje,
- ewentualne przykrości dotkną kogo innego¹³.

Nassim Nicholas Taleb formułując tezę, iż największym producentem kruchości w społeczeństwie i największym generatorem kryzysów jest system, w którym nie ryzykuje się własną skórą. Niektórzy zyskują antykruchość kosztem innych, gdyż czerpią korzyści (lub zyski) narażając innych na ryzyko spowodowanych przez nich strat lub szkód. Jesteśmy świadkami narodzin nowej klasy antybohaterów, czyli biurokratów, bankierów, członków MZSz (Międzynarodowego Związku Szpanerów) uczestniczących w Forum w Davos (także często profesorów), polityków zadłużających ponad miarę przyszłe pokolenia. „Jeszcze nigdy w historii tak wielu nie ryzykantów, czyli ludzi nie narażonych osobiście na niebezpieczeństwo, nie sprawowało tak wielkiej kontroli. Tymczasem podstawowa zasada etyczna brzmi: nie będziesz korzystał z antykruchości kosztem kruchości innych”¹⁴.

Konkluzja

Czy w związku z tym jest jakieś rozwiązanie upoważniające nas, chociaż do minimalnego optymizmu? Jak najbardziej, odpowiedź jest pozytywna¹⁵. Wydaje się, że takim rozwiązaniem są działania w kilku

¹² J. Wilkin, *Dlaczego ekonomia...*, dz. cyt., s. 16.

¹³ A. Adamus-Matuszyńska, *Homo oeconomicus w dobie idei społecznej odpowiedzialności*, [w:] I. Celary, G. Polok (red.), *Homo oeconomicus...*, dz. cyt., Katowice 2013, s. 182.

¹⁴ N. N. Taleb, *Antykruchość. O rzeczach, którym służą wstrząsy*, tłum. O. Siara, Warszawa 2013, s. 491-532.

¹⁵ Ekonomia to piękna nauka, pod warunkiem że jest nauką, a bardzo często nie jest. Wielu ludzi określających siebie i będących przez innych określanych ekonomistami z nauką ma niewiele wspólnego. Zajmują się bowiem lobbieniem na rzecz grup interesu, których interesy próbują narzucać, czasami niestety skutecznie, jako ogólnospołeczne, a niekiedy wręcz i cywilizacyjne, bądź też wikłają się w zażarte spory ideologiczne i stają się doktrynerami, dogmatykami, a nie teoretykami. Ale tak długo, jak to jest nauka, która dochodzi istoty rzeczy,

obszarach zmierzające do redukcji otaczającej nas zewsząd hipokryzji, na którą składają się:

- większy szacunek względem samego siebie,
- wychowywanie młodych pokoleń w poszanowaniu dla fundamentalnych wartości,
- głoszenie prawdy,
- doskonalenie instytucji,
- praca uruchamiająca procesy produkcyjne, w trakcie których wytwarzana jest wartość dodatkowa pozytywnie wpływająca na poziom dobrobytu ogólnonarodowego.

Spółczeństwo ekonomiczne polega na zbudowaniu odpowiednich proporcji pomiędzy systemem wymiany, przymusu oraz integracji, które odwołują się do społecznie uznawanych wartości. Prawidłowo funkcjonujące społeczeństwo musi zbudować system równowagi pomiędzy trzema wymienionymi elementami. Dominacja któregoś z tych elementów prowadzi do destabilizacji, czyli zachwiania systemu wartości. System wymiany, czyli biznes, potrzebuje czynnika stabilizacyjnego, jakim jest odpowiedni system przymusu w postaci instytucji organizujących tę sferę działania oraz systemu integracji, który tworzy określone wartości, wokół których skupia się biznes i ludzie. Ani jednostka, ani też organizacja nie mogą być skuteczne bez podpory, jaką jest konkretny system uznawanych wartości¹⁶.

Jak zauważa Kenneth Boulding, napotykamy problem zapewnienia odpowiednich proporcji. Jeśli społeczeństwo biznesu ma przetrwać, musi rozwijać system i instytucje integrujące, przy czym instytucje dlań specyficzne (rynek, korporacje, banki itp.), mające w zasadzie charakter instrumentalny, nie są zdolne do rozwijania silnych systemów integracji we własnym zakresie. Przeto instytucje rynkowe winny być uzupełnione zespołem instytucji integrujących, takich jak rodzina, Kościół, szkoła i naród, które rozwijają indywidualne systemy wartości, zasadzające się na miłości, samopoświęceniu, identyfikacji z celami pozaosobistymi oraz altruizmie. Problemem społeczeństwa jest znalezienie właściwych proporcji. Nadmierna dominacja systemu przymusu,

a mianowicie odpowiada na pytanie, co od czego zależy w społecznym procesie gospodarowania, który staje się coraz bardziej skomplikowany w wyniku nieodwracalnej globalizacji, to jest piękną nauką, którą plasuję pomiędzy dwoma królowymi, z jednej strony miękką, abstrakcyjną filozofią, a z drugiej twardą, precyzyjną matematyką. Dobry ekonomista musi umieć liczyć, bo jednak chodzi o to, aby w społecznym procesie gospodarowania efekty przewyższały nakłady. I dobry ekonomista musi czuć, co zbliża go do drugiej królowej – filozofii. G. W. Kołodko, *Kto jest dobrym ekonomistą*, „Biuletyn PTE”, nr 1/2014, s. 12.

¹⁶ A. Adamus-Matuszyńska, *Homo oeconomicus...*, dz. cyt., s. 188.

systemu rynkowego czy systemu integracji powoduje zazwyczaj rozkład życia moralnego, a nawet dezintegrację społeczeństwa¹⁷.

Czy widzę jakieś postępy w tym względzie?

Tak, jednak ciągle jeszcze nie w pełni satysfakcjonujące!

Nauka

Słowa kluczowe: ekonomia, *homo oeconomicus*, wolność gospodarcza, kryzys, wartości fundamentalne, odpowiedzialność.

¹⁷ K. E. Boulding, *Etyka i biznes*, [w:] J. Grosfeld (red.), *Ponad ekonomią*, Warszawa 1985, s. 68-69.

Marek Jasiński

Niepaństwowa Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Białymstoku

Człowiek poznający samego siebie według koncepcji Seligmana (style wyjaśniania a wyuczona bezradność)

SELIGMAN'S CONCEPT OF MAN'S CONSCIOUSNESS OF HIMSELF (STYLES OF EXPLAINING VS. LEARNED HELPLESSNESS)

The article presents the concept of explanation styles and the theory of learned helplessness developed by cognitive psychologist Martin Seligman. His idea is very fruitful from the cognitive point of view, and, at the same time, it can be used in clinical practice. The author of the article presents Seligman's theory with particular regard to the impact of a selected attribution style and learned helplessness on intrapsychological and interpersonal functioning of a human being. He has also highlighted deliberate application of a given style in order to avoid destructive effects. The author illustrates the concept under discussion with examples. The article also presents fundamental attribution errors and dysfunctional beliefs that affect the correct assessment of the phenomena and, consequently, the emergence of errors in thinking and in attitudes towards the surrounding reality.

Key words: Martin Seligman, styles of explaining, attribution styles, learned helplessness, cognitive psychology, dysfunctional beliefs, generalization, personalization, depression.

Koncepcja psychologa poznawczego Martina Seligmana odwołuje się do dwóch rodzajów zjawisk: wewnętrznych procesów umysłowych oraz procesów uczenia się, które w oparciu o doświadczenia jednostki tworzą względnie trwałe schematy myślenia i zachowania. Dla zrozumienia tej koncepcji trzeba wprowadzić dwa pojęcia: wyuczonej bezradności i stylu wyjaśniania. Będą one dokładniej omówione w dalszej części

tekstu. Wyuczona bezradność to stan, w jaki popada jednostka poddana ciągłym niepowodzeniom ze strony zewnętrznych okoliczności, na które nie może w żaden sposób wpłynąć. Uczy się więc w pewien sposób bezradności i pasywności jako stałego elementu zachowania i myślenia w sytuacjach trudnych. Eksperymenty przeprowadzone przez Seligmana doprowadziły go do wniosku, że poddanie jednostki oddziaływaniu przykrych bodźców i jednocześnie pozbawienie jej możliwości wpływu na tę sytuację wywołuje u niej specyficzny stan bezradności. Na podstawie wywiadów z badanymi osobami oraz obserwacji ich zachowania się w trakcie eksperymentów określił on właściwe symptomy:

- obniżenie nastroju, negatywna samoocena, oskarżanie się za niepowodzenia;
- rezygnacja, utrata motywacji do działania, bierność;
- spowolnienie reakcji motorycznych;
- trudności w koncentracji, deficyty w zakresie uczenia się i myślenia.

Atrybucja w rozumieniu autora oznacza wyjaśnianie przyczyn wydarzeń. Stała dyspozycja jednostki do dokonywania jednego typu atrybucji określana jest jako styl atrybucyjny. Umiejętność poprawnego zdefiniowania tego stylu pozwala na jego ewentualną modyfikację w przypadku, gdy niesie on ze sobą niekorzystne skutki w postaci obniżenia samooceny, prowokowania dalszych niekorzystnych zdarzeń itp. Autor w książce *Optymizmu można się nauczyć*¹, definiuje styl wyjaśniania jako pewien sposób myślenia, nawyk wykształcony w dzieciństwie i okresie dojrzewania. Styl wyjaśniania lub inaczej atrybucyjny wywodzi się wprost z opinii, jaką dany człowiek ma na swój temat i o swoim miejscu w świecie i zależy bezpośrednio od tego, czy uważa się za kogoś wartościowego i na wiele zasługującego, czy też za kogoś bezwartościowego. Styl wyjaśniania decyduje o tym, czy ktoś stanie się bardziej optymistyczny w spostrzeganiu rzeczywistości i zdarzeń czy też bardziej pesymistyczny. To z kolei w znaczący sposób wpływa m.in. na efektywność jego pracy i jakość interakcji międzyludzkich.

Omawiając cechy stylów wyjaśniania czy też atrybucji prześledzimy jak określony styl może wpływać na skuteczność pracy człowieka, jak to ewentualnie oddziałuje na innych ludzi, z którymi wchodzimy w interakcje społeczne. Który z tych stylów należałoby wzmacniać, a który eliminować. Zastanowimy się też nad pozytywnym i negatywnym obliczem tych stylów.

Styl wyjaśniania, według Seligmana, ma trzy istotne wymiary: stałość, zasięg i personalizacja.

¹ M. Seligman, *Optymizmu można się nauczyć*, Poznań 2002.

Stalość

Ludzie, którzy łatwo poddają się rezygnacji, uważają, że ich niepowodzenia mają trwały, stały charakter, że będą ich spotykać przez całe życie. Natomiast osoby, które nie poddają się i nie zachowują bezradnie, pasywnie są przekonani, że przyczyny ich niepowodzeń są chwilowe, przejściowe. Oto przykłady wypowiedzi osób z tych dwóch kategorii oceny sytuacji. Osoba, która uznaje stały charakter niepowodzeń powie: „w ogóle nie potrafię skutecznie wpłynąć na zachowanie mojego partnera i już nigdy nie będę w stanie tego zrobić”; osoba, która uznaje chwilowy charakter niepowodzeń powie: „ostatnio nie wiedzie mi się w przekonywaniu partnera do swoich racji. Muszę poczekać na bardziej pomyślny rozwój wydarzeń i wtedy powinno mi się to udać”. Zatem osoba ze stylem pesymistycznym będzie stosowała predykatory typu: zawsze, nigdy, każdy itp., osoba preferująca styl optymistyczny będzie opisywać niepowodzenia słowami: czasami, ostatnio, w tym momencie itp. Wymiar „stalość” decyduje o tym, jak długo jednostka poddaje się rezygnacji. Wyjaśnianie niepowodzeń poprzez doszukiwanie się ich trwałych przyczyn prowadzi do długotrwałej bezradności, natomiast wyjaśnianie ich za pomocą przyczyn krótkotrwałych uodparnia na bezradność. Trudno oczekiwać skutecznej interakcji w relacji partnerskiej, kto będzie wewnętrznie przekonany, że nigdy nie uda mu się wpłynąć zgodnie ze swoją wolą na drugą osobę, niezależnie od swoich rzeczywistych możliwości. Osoba, który dostrzega przejściowe przyczyny swoich niepowodzeń, w stosunkowo krótkim czasie będzie w stanie podjąć „skuteczną” interakcję.

Optymistyczny styl wyjaśniania pomyślnych wydarzeń jest dokładnym przeciwieństwem optymistycznego stylu wyjaśniania wydarzeń niepomyślnych. Ci, którzy uważają, że pomyślne wydarzenia mają przyczyny o stałym charakterze są większymi optymistami niż ci, którzy sądzą, że przyczyny te mają charakter krótkotrwały. Osoba ze stylem optymistycznym powie: „zawsze dopisuje mi szczęście”; osoba ze stylem pesymistycznym powie: „to mój szczęśliwy dzień i ciężko na niego zapracowałem”. Innymi słowy, optymiści wyjaśniając sobie przyczyny pomyślnych wydarzeń skłonni są traktować je jako czynniki stałe, doszukują się ich więc w trwałych cechach, które działają przez cały czas. Pesymiści upatrują przyczyn pozytywnych osiągnięć w czynnikach przejściowych, takich jak: nastrój, duży wysiłek włożony w realizację zamierzeń i uważają, że te dobre chwile przychodzą tylko czasami, że jest to zrządzenie losu. W tym przypadku postawa optymistycznie nastawionego człowieka może mieć dwa oblicza; z jednej strony koncentrowanie się na swoich mocnych stronach i uważanie ich

za wartości trwałe, może wpłynąć pozytywnie na wiarę w skuteczność swoich oddziaływań, z drugiej strony taka postawa blisko powiązana byłaby z brakiem samokrytycyzmu, z przecenianiem swoich możliwości. Można wtedy nie dostrzec np. zagrożenia, bezgranicznie ufając w swoje szczęście i powodzenie, narażając przez to siebie i ewentualnie drugą osobę. Optymista może bagatelizować, bądź nie dostrzegać trudności i przez to może być narażony na dodatkowe, nieprzewidziane konsekwencje. Pesymiście trudno jest się cieszyć z życia, bo on z kolei nie przypisuje należytej wagi do wydarzeń pomyślnych, a skupia się na wydarzeniach niepomyślnych. Postawa optymisty jest więc bardziej „ryzykowna”, ale pozwala na odczuwanie całej palety uczuć, nie tylko pozytywnych, u pesymisty jest bezpiecznie, ale za to dostęp do uczuć pozytywnych jest znacznie ograniczony, może ukształtować się postawa anhedonii.

Te stwierdzenia są istotne dla zrozumienia mechanizmów motywacyjnych ludzkiego działania. Optymiści przyciągają w pewien sposób kolejne pomyślne wydarzenia, ponieważ dopatrują się w sukcesie trwałych, wewnętrznych przyczyn, natomiast pesymiści mają szansę na gromadzenie kolejnych negatywnych doświadczeń, ponieważ bagatelizują ewentualne osiągnięcia, traktując je jako szczęśliwe zrządzenie losu, przypadkowy traf, w którym oni nie mają swojego udziału. Widać zatem, że działa tu mechanizm błędnego koła; przyjęcie określonego stylu wyjaśniania i konsekwentne jego utrzymywanie utrwala daną strategię i dostarcza argumentów na jej utrzymywanie. Utrzymanie z kolei takiego stylu prowadzi do „przywoływania” określonych zdarzeń i koło się zamyka.

Martin Seligman w polecanej już książce *Optymizmu można się nauczyć*, a także w pozycji *Pełnia życia*² tłumaczy ten wymiar stylu wyjaśniania (zasięg) jako sposób przeżywania niepowodzeń w ograniczonym bądź uniwersalnym zakresie. Ci, którzy tłumaczą sobie własne niepowodzenia zjawiskami o zasięgu uniwersalnym, przeżywając niepowodzenie w jednej dziedzinie życia, poddają się również we wszystkich pozostałych. Natomiast osoby, które przypisują swe niepowodzenia działaniu przyczyn o ograniczonym zasięgu, mogą odczuć bezradność w tej dziedzinie życia, w której spotkało ich niepowodzenie, ale nie wpływa to destrukcyjnie na realizację celów w innych sektorach życia.

Wyjaśnienia o zasięgu uniwersalnym powodują bezradność w wielu różnych sytuacjach, natomiast wyjaśnienia o zasięgu ograniczonym jedynie w sferze, w której doszło do porażki. Optymista uważa, że

² M. Seligman, *Pełnia życia*, Poznań 2011.

niepomyślne wydarzenia mają przyczyny o ograniczonym zasięgu, natomiast wydarzenia pomyślne wpływają korzystnie na jego wszelkie poczynania. U pesymisty myślenie jest odmienne: wydarzenia niepomyślne mają przyczyny o zasięgu uniwersalnym, a więc ulegają generalizacji, a pomyślne powodowane są przez czynniki o zasięgu ograniczonym. Przykładami tych dwóch stylów wyjaśniania mogą być następujące wypowiedzi: styl pesymistyczny (zasięg ograniczony) – „jestem bystry tylko w naukach ścisłych”; styl optymistyczny (zasięg uniwersalny) – „jestem bystry”.

Ten wymiar stylu wyjaśniania jest bardzo istotny. Pesymista generalizuje każde niepowodzenie, przez co zniechęca się do podejmowania jakiegokolwiek działania. Optymista natomiast ma wszelkie podstawy do aktywizacji działania, ponieważ odczuwając dotkliwie niepowodzenie w określonej sferze życia, nie przenosi tego na pozostałe sfery.

Według Seligmana, odkrywanie krótkotrwałych, o ograniczonym zasięgu przyczyn niepowodzeń jest sztuką znajdowania nadziei. Krótkotrwałe przyczyny ograniczają bezradność w czasie, przyczyny o ograniczonym zasięgu redukują jej zakres do sytuacji, w której doznało niepowodzenia. Znajdywanie natomiast trwałych, o uniwersalnym zasięgu, przyczyn niepowodzeń odbiera wszelką nadzieję. Przykłady wypowiedzi ilustrujących omawiane zjawisko mogą być następujące: wyjaśnienia dające nadzieję – „ten guz to na pewno nic groźnego”, „moja partnerka była w złym nastroju”, a w wyjaśnieniach odbierających nadzieję – „ten guz to na pewno rak”, „wszystkie kobiety są nie do wytrzymania”.

Personalizacja wewnętrzna i zewnętrzna

Ostatnim wymiarem stylu wyjaśniania jest personalizacja. W przypadku niepomyślnych wydarzeń można obwiniać za to siebie (personalizacja wewnętrzna) lub innych (personalizacja zewnętrzna). Obwinianie za niepowodzenia siebie powoduje w konsekwencji niskie mniemanie o sobie. Ci, którzy winę składają na czynniki zewnętrzne, nie tracą dobrego mniemania na swój temat. A oto przykłady obu rodzajów personalizacji: „nie mam uzdolnień do zawodu, który wykonuję” versus „nie mam szczęścia w tym zawodzie”. Personalizacja wewnętrzna jak i zewnętrzna przedstawiają zaburzoną perspektywę, bowiem niepowodzenia, jakie się nam przytrafiają wynikają zarówno z nas samych jak i okoliczności zewnętrznych.

Ludzie, którzy uważają, iż to oni sami sprawiają, że wydarzenia przybierają pomyślny obrót, podobają się sobie bardziej niż ci, którzy

skłonni są przypisywać pomyślnie wydarzenia działaniu innych ludzi lub okoliczności.

Z tego co do tej pory zaprezentowano można wywnioskować, że należałoby umacniać optymistyczny styl wyjaśniania, tym bardziej, że taka postawa może być „zaraźliwa” dla innych i pozytywnie wpływać na ich siły odpornościowe i dobrą kondycję psychofizyczną.

To, co utrudnia zastosowanie optymistycznego stylu wyjaśniania, a także bardziej realistycznej oceny rzeczywistości i własnych możliwości są różnego rodzaju błędy logiczne i zniekształcenia poznawcze. Ich eliminacja albo większa kontrola nad nimi pozwala na zastosowanie bardziej adekwatnego stylu wyjaśniania zdarzeń, a przez to większą skuteczność oddziaływania. Błędy te i zniekształcenia powstają najczęściej w domu rodzinnym i są utrwalonymi schematami radzenia sobie w sytuacjach trudnych, co często jest drogą na skróty. Typowe błędy są następujące:

arbitralne wnioskowanie:

- jest to przyjmowanie postawy arbitra, nieomylnego sędziego; taka osoba nie liczy się z faktami czy rzeczywistością; jest przekonana o swojej nieomyślności i prawdziwości stwierdzeń, stąd też jest zupełnie niepodatna na wszelkie sugestie czy inne argumenty;

selektywne abstrahowanie:

- polega na grupowaniu niektórych szczegółów, koncentracji na nich i na ich podstawie formułowanie ogólnego wniosku dotyczącego życia, ludzi i samego siebie; w ten sposób ignorowane są niekiedy ważniejsze, istotniejsze elementy sytuacji i wtedy nasz osąd jest nieprawdziwy;

nadmierna generalizacja:

- jest to przekonanie, że pojedyncze zdarzenia będą się nieustannie powtarzać w przyszłości; coś co nastąpiło dziś, będzie miało tendencję do ustawicznego odnawiania się w przyszłości; jest to nieuprawomocnione przekonanie nadające bieżącemu wydarzeniu status trwałości i powtarzalności;

wyolbrzymienie i minimalizowanie:

- jest to błędna ocena ważności i wielkości; występuje tendencja do niedoceniań lub przeceniania własnych pozytywnych stron oraz błędów lub niepowodzeń;

personalizacja:

- jest to nadmierna koncentracja na sobie z jednoczesną gloryfikacją swoich wpływów i znaczenia dla przebiegu zdarzeń;

absolutystyczne, dychotomiczne myślenie:

- opisując siebie, osoba stosuje ekstremalne kategorie dobra i zła, bez stanów pośrednich, „wszystko albo nic”, „teraz albo

nigdy”³; taka ocena siebie jest z tej perspektywy nierzetelna i nierzeczywista.

Oto inne, bardziej konkretne przykłady dysfunkcyjnych przekonań:

- skupianie się na negatywnych aspektach sytuacji, a pomijanie pozytywnych;
- automatyczne deprecjonowanie pozytywnych informacji;
- wyolbrzymianie niedoskonałości i umniejszanie pozytywnych cech;
- opieranie się na emocjach jako dowodzie na prawdziwość;
- stosowanie nieadekwatnych określeń sytuacji, negatywne określenie powoduje reakcję emocjonalną negatywną;
- wnioskowanie na podstawie nieistotnych faktów;
- myślenie zdominowane przez powinności i nakazy.

Kolejną istotną koncepcją Seligmana, która należy już do kanonów psychologii jest teoria wyuczonej bezradności. Badania, które przeprowadził wykazały, że zanim dojdzie do pełnego zaburzenia depresyjnego, najpierw u ludzi pojawia się wyuczona bezradność. Ustawiczne doświadczanie bezradności przy pokonywaniu wszelkich trudności jest najprostszą drogą do powstawania zaburzeń depresyjnych. Kluczowym elementem w powstawaniu wyuczonej bezradności jest sposób, w jaki jednostka interpretuje przyczyny spotykających ją niepowodzeń, na które dana osoba uważa, że nie ma żadnego wpływu. Martin Seligman uważa, że zmieniając styl wyjaśniania zdarzeń (porażek) z pesymistycznego na optymistyczny, powoduje się usunięcie objawów wyuczonej bezradności, a tym samym nie dopuszcza się do rozwinięcia pełnego zaburzenia depresyjnego. Optymizm może wpływać na dobry stan zdrowia na cztery sposoby:

1. Styl wyjaśniania jest wielkim modulatorem wyuczonej bezradności. Optymiści nie poddają się bezradności. Taka osoba ma w ciągu życia mniej okresów wyuczonej bezradności niż osoba o nastawieniu pesymistycznym, a im mniej takich okresów w tym lepszym stanie powinien być system immunologiczny. Innymi słowy, pierwszy sposób, w jaki optymizm może wpływać na stan zdrowia polega na zapobieganiu bezradności, a przez to na wzmacnianiu systemu immunologicznego.
2. Drugi sposób dobroczynnego wpływu optymizmu na zdrowie polega na przestrzeganiu zdrowego trybu życia i zasięgnięciu porad lekarskich. Pesymista, który uważa, że choroba jest stała, ma zasięg uniwersalny i przyczynę wewnętrzną stwierdzi: „nic co

³ M. Huflejt-Łukasik, *Poznawczo-behawioralna psychoterapia depresji*, [w:] L. Grzebiak (red.), *Psychoterapia*, Warszawa 1994, s. 339-416.

robię nie ma na to żadnego wpływu, więc po co robić cokolwiek”. Jest mało prawdopodobne, by taka osoba zrobiła cokolwiek dla poprawy stanu zdrowia.

3. Trzeci sposób dotyczy liczby niepomyślnych wydarzeń przytrafiających się danej osobie. Udowodniono, że im więcej niepomyślnych wydarzeń spotyka osobę w danej chwili, tym częściej ona choruje. Pesymiści są bardziej bierni, a zatem mniej skłonni do tego, by podjąć kroki, które miałyby zapobiec niepomyślnym wydarzeniom, a także położyć im kres jak się pojawiają.
4. Ostatnia przyczyna, z powodu której optymiści powinni się cieszyć lepszym zdrowiem niż pesymiści dotyczy oparcia w innych osobach. Zdolność utrzymywania głębokich przyjaźni i zdolność kochania innych zdaje się mieć istotne znaczenie dla zdrowia fizycznego. Osoby stanu wolnego są bardziej narażone na depresję niż osoby żyjące w związku małżeńskim. Pesymiści nie szukają oparcia w innych ludziach. Optymistyczny styl wyjaśniania pozwala przetrwać znacznie dłużej w zdrowiu, zwłaszcza wtedy gdy choroba nie poczyniła jeszcze zbyt dużego spustoszenia w organizmie.

Wnioski płynące z koncepcji Seligmana wydają się być jednoznaczne: należy wzmacniać i promować u ludzi optymistyczny styl wyjaśniania. Służy on zarówno utrwaleniu „potencji psychicznej”, wpływa też pozytywnie na interakcje z innymi ludźmi. Człowiek stosując optymistyczny styl wyjaśniania stwarza sobie dogodniejsze warunki do poprawy stanu zdrowia, poprzez wzmocnienie systemu immunologicznego, jak też w pewien sposób zabezpiecza się przed wystąpieniem rozlicznych schorzeń psychosomatycznych. Postawa innych osób stosujących optymistyczny styl wyjaśniania sprzyja rozbudzeniu nadziei na wyleczenie i przez to aktywizuje jego siły odpornościowe. Korzyści ze stosowania optymistycznego stylu wyjaśniania jest znacznie więcej i nie dotyczą one tylko poprawy stanu zdrowia i ogólnie kondycji psychofizycznej, ale poprawiają samoocenę i mobilizują do realizacji planów życiowych. Należy jednak pamiętać, że optymistyczny styl wyjaśniania nie może być utożsamiany z postawą nonszalancji, nieuzasadnionej pewności siebie czy brakiem samokrytycyzmu. Taka postawa rodziłaby liczne zagrożenia i nie sprzyjała rozwojowi wewnętrznemu.

Słowa kluczowe: Martin Seligman, style wyjaśniania, style atrybucji, wyuczona bezradność, psychologia poznawcza, dysfunkcyjne przekonania, generalizacja, personalizacja, depresja.

ks. Józef Zabielski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Personalizm jako imperatyw wartościowania człowieka

PERSONALISM AS AN IMPERATIVE OF THE EVALUATION OF MAN

The proper discovery of the truth about a human being requires referring to personalism as a concept of knowing and evaluating. Normative foundation of personalism comes down to recognizing an individual as a person – who is an ontological foundation of values – and the dignity of every man as ‘the image of God’ (Gen 1: 27). The concept of a human being as a person leads to concrete obligations, such as respecting the independence of a person and the value of his life, the obligation to act ‘in the field of liability’, respecting the good of individuals and the whole mankind. A personalistic norm is an axiological foundation of proper value judgements and all the actions that protect human health and life. In the article, the author analyses two problems: 1. Personalistic norm as an ontological principle of axiology of man; 2. Personalistic evaluation of man as a challenge for today.

Key words: man, human person, personalism, personalistic norm, man as an ‘image of God’, axiology, human life, life and value of a human person.

Traktowanie osoby ludzkiej jako celu działania, a nie środka do celu stanowi fundamentalne założenie personalistycznej koncepcji wyjaśnienia natury ludzkiej. Jej normatywna treść sprowadza się do prawdy, że wartość człowieka – jako osoby – jest podstawą powinności etycznej. W godności osobowego bytu ludzkiego zakotwiczony jest wymóg uznania i respektowania każdego człowieka. Każdemu człowiekowi jako osobie należąca jest afirmacja ze strony innej osoby. Takie

rozumienie wartościującej godności człowieka rodzi konkretne powinności: uszanowanie autonomiczności bytu osobowego i wartości życia, zobowiązanie do działania „w polu odpowiedzialności”, respektowanie dobra konkretnych osób oraz całej społeczności ludzkiej. Norma personalistyczna ma szczególne znaczenie w poprawnym wartościowaniu człowieka oraz działaniach związanych z ludzkim zdrowiem i życiem. Rozwijając tytułowy problem, w niniejszych analizach podjęte zostaną dwa zagadnienia: 1. Norma personalistyczna jako ontologiczna zasada aksjologii człowieka. 2. Personalistyczne wartościowanie człowieka jako wyzwanie współczesności.

Norma personalistyczna jako ontologiczna zasada aksjologii człowieka

Współczesność charakteryzuje się rewolucyjnym rozwojem w dziedzinie biologii i medycyny, co przekłada się na zmienność norm antropologicznych i pojmowania osoby ludzkiej. Te nowe dokonania i możliwości biotechniczne domagają się stałej konfrontacji z wymogami etyki filozoficzno-teologicznej, ukazującej pełnię wartości i godności osoby ludzkiej. Wymagania te podyktowane są odpowiedzialnością za wartościowanie natury człowieka i ludzkiego życia, do czego potrzebna jest

powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Dzisiaj świat stał się areną bitwy o życie. Trwa walka między cywilizacją życia a cywilizacją śmierci. Dlatego tak ważne jest budowanie „kultury życia”: tworzenie dzieł i wzorców kulturowych, które będą podkreślały wielkość i godność ludzkiego życia; zakładanie instytucji naukowych i oświatowych, które będą promowały prawdziwą wizję osoby ludzkiej¹.

Imperatyw ten ukierunkowuje na fundamentalną normę etyczną, jaką jest integralna koncepcja natury osoby ludzkiej oraz niezbywalna wartość ludzkiego życia. Nie można bowiem stworzyć norm ludzkiej egzystencji bez odniesienia do wartości fundamentalnej, która stanowi źródło i uzasadnienie zasad szczegółowych. Fundamentalną zaś zasadą ma być traktowanie człowieka zawsze jako cel działania, nigdy zaś jako środek².

¹ Jan Paweł II, *Z czym idziemy w nowe tysiąclecie*, Kraków 1997, s. 68-69.

² Por. J. Ratzinger, *Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej*, „Przegląd Powszechny” 3(1992), s. 415-416; J. Wolski, *Bioetyka w perspektywie personalizmu*, Łódź 2008, s. 3-4.

Destrukcyjnym zagrożeniem tej zasady jest rozwijający się dzisiaj tzw. pryncypializm³. W ramach pryncypializmu oraz zbliżonych koncepcji kazuistycznych ustanawianie norm aksjologiczno-moralnych nie różni się od demokratycznych procedur stanowienia prawa państwowego. Moralność pozostaje na usługach struktur polityczno-państwowych oraz legislacyjno-ekonomicznych, zatracając swoją niezależność i odrębność. Mamy tu do czynienia z prawnym pozytywizmem, który ogarnia także aksjologiczny charakter ludzkiej egzystencji. Celem tak pojmowanej etyki jest utrzymanie pokojowych nastrojów wśród negocjatorów, czemu poświęcane jest życie ludzkie, zwłaszcza u jego początków i przy końcu. Wyrazem tego jest otwieranie drogi dla aborcji i eutanazji, gdzie w procedurach negocjacyjnych o prawie do życia, nie bierze udziału człowiek w okresie prenatalnym lub w okresie dzieciństwa, czy też chory terminalnie lub umierający. Lansuje się tutaj zasadę, że bioetyka winna zajmować się poszczególnymi przypadkami, a nie formułowaniem etycznej teorii.

Zwolennicy takich poglądów uważają, że poszukiwanie teoretycznych podstaw aksjologii jest zbędnym balastem, utrudniającym sprawność w podejmowaniu konkretnych decyzji. Jest to postać tzw. etyki proceduralnej, formująca iluzoryczną niezależność od filozofii i teologii, co skutkuje utratą racjonalnego uzasadnienia w rozróżnianiu dobra i zła na rzecz kultury manipulacji. W takiej koncepcji, z założenia odrzuca się moralną prawdę, pozostając na stanowisku relatywizmu, a wszelkie uprawnienia ludzi ustala się na drodze negocjacji w instytucjach społeczno-państwowych. Przyjmowane zasady pomagają w porządkowaniu dyskusji, nie mają zaś stałej treści i nie są hierarchicznie uporządkowane. W konsekwencji, decydenci mają „wolną rękę” w wyborze kolidujących ze sobą zasad i norm. Stąd też przyjmuje się, że np. zabijanie *prima facie* jest złe, jednak w celu

³ Została ona zapoczątkowana w 1979 r. przez T. L. Beauchampa i J. F. Childressa. W latach 80. XX wieku została poddana ostrej krytyce, co doprowadziło do wyłonienia się konkurencyjnych wobec pryncypializmu metod stosowanych w aksjologii osoby ludzkiej, wśród których szczególne miejsce zajmują: bezstronna teoria reguł (Impartial Rule Theory), kazuistyka (Casuistry) oraz etyka cnót (Virtue Ethic). Decydujący jest tu nacisk respektowania autonomii poszczególnych ludzi oraz pluralizmu opinii moralnych. Za najważniejsze uważa się wypracowanie procedur negocjacji, które służą rozwiązywaniu konfliktów w celu utrzymania społecznego pokoju. Zob. T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, s. 1, http://dsz.katowice.pl/e107_plugins/content/dok/bioetyka/r1_personalizm.html, (data dostępu: 12.08.2010 r.).

ograniczenia bólu, w pewnych okolicznościach, może być jedynym sposobem pomocy człowiekowi cierpiącemu⁴.

Przeciwieństwem takiego instrumentalnego traktowania człowieka jest zasada personalistyczna, która domaga się uporządkowania ludzkich działań według normy opartej na integralnym rozumieniu osoby ludzkiej. Doświadczenie zasadności tej normy ujawnia się już w intuicyjnym doświadczeniu – w bezpośrednich przeżyciach moralnych. Przykładowo, jeśli człowiek zastanawia się, czy powiedzieć prawdę przyjacielowi o jego śmiertelnej chorobie, to podstawą tej decyzji jest przeżycie afirmacji wartości i godności osoby, co jawi się jako normatyw oczywisty i bezdyskusyjny. Kategoryczne wezwanie do poszukiwania właściwego działania zakotwiczone jest w afirmacji chorego jako osoby. Doświadczenie tejże godności ukazuje, że wewnętrzny dylemat nie dotyczy wymagań obyczajowo-kulturowych czy prawno-ekonomicznych, lecz jest dylematem *stricte* moralnym. Decydująca jest tu norma personalistyczna – wartość i godność bytu osobowego, wszystkie zaś inne wymogi – medyczne, ekonomiczne, techniczne, prawne czy zasady skutecznego dochodzenia do konsensusu – stanowią tylko uboczne względy w tym zakresie. O wartości czynu wyłącznie decyduje dobro osoby, jego zaś słuszność może być doprecyzowana na bazie wiedzy medycznej, psychologicznej, prawnej czy też innych uwarunkowań ludzkich działań⁵.

Fundamentem w rozpoznaniu normy personalistycznej jest problem metaetyczny, sprowadzający się do pokonania przeszkody postawionej przez D. Hume'a, dotyczącej przejścia od tego, „co jest”, do tego „co być powinno”, czyli od „realnego bytu” do „moralnego porządku”. W koncepcji personalistycznej istnieje takie przejście, a jest ono oparte na etycznym doświadczeniu, stanowiącym postać autentycznego źródła etycznego poznania. Doświadczenie to pozwala ustalić elementarny fakt etyczny, dzięki któremu możliwy jest wgląd w wewnętrzną strukturę moralności, a przede wszystkim rozpoznanie miejsca centralnej konstrukcji tworzącej wzajemne powiązania poszczególnych części i pełniących przez nie funkcji. W personalistycznym rozumowaniu, moralne doświadczenie oznacza wszelkie bezpośrednio poznawcze ujęcie rzeczywistości, które w relacji do moralności polega na przeżyciu bezwzględnej powinności spełnienia (lub nie spełnienia) określonych czynów jako dobre lub złe. Analiza tego przeżycia pozwala sprecyzować jego treściową zawartość, co wyraża się w stwierdzeniu, że jest

⁴ Por. tamże, s. 1-2. Zob. A. Vicini, *Auf der Suche nach einer universalen Ethik*, „Concilium” [niem.], 46(2010), nr 3, s. 339-346.

⁵ Por. T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, dz. cyt., s. 3.

to afirmacja osoby ludzkiej ze względu na nią samą – ze względu na przysługującą jej wartość i godność.

Tak rozpoznaną normę personalistyczną wyrażają konkretne sformułowania, niektóre zakotwiczone w filozofii starożytnej: *Homo homini res sacra* (Człowiek człowiekowi jest świętością), *Homo homini summum bonum* (Człowiek człowiekowi jest najwyższym dobrem), przede wszystkim zaś stwierdzenie z czasów scholastyki: *Persona humana est affirmanda propter se ipsum* (Osobę ludzką należy afirmować ze względu na nią samą). Ma to też odniesienie do imperatywu I. Kanta, który stwierdza, że każda osoba ludzka jest dla siebie celem, nigdy zaś środkiem do celu. W każdym z tych ujęć osoba ludzka stanowi przedmiot bezpośredniego ujęcia w aspekcie należnej jej godności, która domaga się bezwzględnej afirmacji – uznania i szacunku. Oznacza to, że osobowa godność każdego człowieka jest aktem intuicyjnego ujęcia jej intelektualnego doświadczenia⁶.

Treść normy została doprecyzowana w personalistycznej koncepcji etyki, którą w Polsce prezentuje zwłaszcza K. Wojtyła. On to zasadę i normę personalistyczną ujmuje następująco:

Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości⁷.

Poprawne zrozumienie tak sformułowanej normy oraz jej zastosowanie w konkretnym działaniu, domaga się doprecyzowania pojmowania osoby ludzkiej i jej dobra. Poszukiwania te kierują ku antropologii, w celu wyjaśnienia rozumienia natury osoby oraz jej obiektywnego dobra. Nie wystarcza tu bowiem utylitarne pojęcie doraźnych korzyści, co daje technice pierwszeństwo przed etyką. Personalistyczne zaś poszukiwanie obiektywnego dobra osoby chroni ludzkie działanie przed dehumanizacją, przed tendencjami techno-totalitarnymi,

⁶ Por. T. Ślipko, *Spacerem po etyce*, Kraków 2010, s. 205-27; T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 14-15; T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, dz. cyt., s. 3; J. B. Martínez Porcell, *L'ontologia della persona come subsistens distinctum secundo san Tommaso d'Aquino*, „*Angelicum*” 87(2010), vol. 2, s. 383-403.

⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 42. Por. R. Guerra Lopez, *Repensar la vida moral. Experiencia moral, teoría de la moralidad y antropología normativa en la filosofía de Karol Wojtyła*, „*Tópicos. Revista de filosofía*”, 2006, nr 31, s. 83-102.

w ramach których człowiek staje się niewolnikiem własnych wytworów technicznych⁸.

Odkrywanie prawdy o podmiotowości osoby ludzkiej i jej godności dokonuje się w doświadczeniu człowieka. W polu tego doświadczenia człowiek jawi się jako szczególne *suppositum* (podmiot), a równocześnie jako konkretne – jedyne i niepowtarzalne „ja”. Doświadczenie to pozwala człowiekowi rozpoznać siebie jako podmiot i przedmiot, jako tego „kto” doświadcza oraz tego „kogo” doświadcza. Człowiek jest sobie samemu dany jako ten, który istnieje (bytuje) i działa. To doświadczenie jest udziałem wszystkich ludzi. W doświadczeniu własnego „ja” dokonuje się zrozumienie podmiotowości człowieka, obrazu osoby jako podmiotu. Chodzi tu jednak o całościowe doświadczenie człowieka, a nie tylko o jakieś elementy – funkcje lub części struktury – bytu osobowego. Rozpoznając w doświadczeniu człowieka jako *suppositum*, równocześnie doświadczamy możliwości i powinności prawidłowego myślenia o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania. Te treści zawierają się w pojęciu *suppositum*, które służy do stwierdzenia podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizyczno-antropologicznym. W tym znaczeniu człowiek jest pojmowany „trans-fenomenalnie” czyli „poprzez-zjawiskowo”. Doświadczenie wszystkich fenomenów składających się na całokształt ludzkiego istnienia (*esse*), pozwala człowiekowi dostrzec w nim samym podmiot jako jedynie możliwy sposób istnienia i działania. Metafizyczna podmiotowość – *suppositum* – jako podstawowy wyraz doświadczenia człowieka jest równocześnie gwarantem tożsamości tegoż człowieka w jego bytowaniu i działaniu. Stwierdzenie bowiem *suppositum* człowieka równocześnie wyraża jego nienaruszalność, a równocześnie otwartość na wszystko, co wnosi doświadczenie własnego „ja” w rozumienie podmiotowości osoby. Poznając zaś człowieka w jego wymiarze metafizyczno-antropologicznym sięga się korzeni jego bytowania, co jednak nie przesłania poszczególnych aspektów tegoż bytu, umożliwiając zrozumienie go w całym bogactwie jego istnienia (*esse*)⁹.

Poznając w wewnętrznym doświadczeniu swoją naturę i jej działanie, człowiek przeżywa swoją tożsamość i jedność, czyli bytową niepodzielność. Doświadczenie zaś tej jedności wskazuje na tożsame źródło ludzkiej aktywności, zakotwiczone w ludzkim „ja”. Tym źródłem oraz

⁸ Por. T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, dz. cyt., s. 3; Zob. także: R. G. López, *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, México 2003.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Personalizm” 5(2003), s. 15-52. Zob. także: P. S. Mazur, *Doświadczenie wewnętrzne jako podstawa formowania koncepcji osoby*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 52(2010), nr 1(209), s. 59-68.

ontyczną podstawą godności człowieka jest obecność pierwiastka duchowego ($\psi\upsilon\chi\eta$ – *psyché*), który stanowi centrum tożsamości i niepodzielności ludzkiego bytu oraz transcendencji wobec świata nieosobowego. Doświadczenie jedności i tożsamości działającego „ja” oznacza, że człowiek posiada zdolność decydowania o sobie i o swoim działaniu. Ten świadomie i dobrowolnie działający podmiot jest osobą, czyli owym „ja” rozumnej natury. Koncepcja osoby nie jest bowiem dedukowana z jakiegoś teoretycznego systemu filozoficznego, ale „osoba” jest nam dana w wewnętrznym doświadczeniu bycia człowiekiem. Byt osobowy stanowi punkt wyjścia w rozumieniu człowieka, a nie punkt dojścia egzystencjalnego faktu istnienia osoby. Takie rozpoznanie człowieka stawia go w pozycji wyjątkowej jako tego, który jest przedmiotem poznania i doświadczenia oraz oddziaływania, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego¹⁰.

Zakotwiczona w naturze osobowego bytu człowieka norma personalistyczna poprzedza zasadę autonomii, dobroczynności, sprawiedliwości czy unikania zła. Jest to *norma normans* (zasada normująca) dla wszystkich pozostałych zasad, gdyż ukazuje, że to osoba jest podstawą ludzkich zachowań moralnych, a nie jakaś bezosobowa rzeczywistość, jak np. nakazy prawa czy normy społeczno-obyczajowe. Tylko bowiem po określeniu obiektywnego dobra osoby, można stwierdzić zasadność dobroczynności lub braku szkody. Bez ustalenia obiektywnego dobra osoby, za dobroczynność można uznać różne działania antyhumanistyczne i szkodliwe dla człowieka, np. że w interesie pacjenta jest jego aborcja czy eutanazja.

Należy wziąć pod uwagę, że zasada afirmacji osoby dla niej samej ma szersze znaczenie niż zasada autonomii. Norma personalistyczna bowiem swoim zakresem treściowo-normatywnym obejmuje każdą osobę, każdego człowieka, bez względu na stan jego rozwoju, chorobę czy użyteczność społeczną. Nie można z niej wykluczyć człowieka w okresie prenatalnym, terminalnie chorego, nieprzytomnego czy umierającego. Norma ta przeciwstawia się tzw. selektywnemu humanizmowi, w ramach którego pewnym ludziom przypisuje się prawa osobowe, innym zaś są one odbierane. Norma personalistyczna bowiem nie wywodzi się z biologicznej wartości życia, lecz odwrotnie: to osoba swoim istnieniem sprawia, że jej życie biologiczne, psychiczne, itp. jest wartościowe. W tym wymiarze wartość istnienia osoby, wartość ludzkiego życia, nie może być przedmiotem uzgodnień czy społecznego konsensusu, nie może też być nadawana czy odbierana przez

¹⁰ Por. J. Zabielski, *Odpowiedzialność za życie*, Białystok 2007, s. 17-23; B. V. Johnstone, *From physicalism to personalism*, „*Studia Moralia*” 30(1992), nr 1, s. 83-85.

decyzje ekspertów, etyczne komisje czy państwo. Życie osoby ludzkiej jest wartością autoteliczną (samą w sobie) i nie podlega żadnemu porównywaniu czy przeliczaniu. Ludzkie życie jest wartością jedyną i niepowtarzalną, tak jak jedyna w swoim rodzaju i niepowtarzalna jest każda osoba ludzka¹¹.

Personalistyczne wartościowanie człowieka jako wyzwanie współczesności

Analizując różne stany ludzkiej egzystencji najpierw trzeba stwierdzić, że norma personalistyczna jest zasadą działania odnoszącą się do wszelkich sytuacji w ludzkim życiu. Norma ta bowiem ujmuje osobę w jej ontycznej naturze i istnieniu. Należy pamiętać, że zjawisko świadomości człowieka (*homo cogitans*), jego akty wolnościowe (*homo liber*), posługiwanie się językiem (*homo loquens*), zdolności twórcze (*homo faber*), itp., są objawami istnienia osoby i jej natury. Fakt, że te przejawy ludzkiej aktywności jawią się jako pierwsze w naszej obserwacji (*ordo cognoscendi*) nie oznacza, że człowiek w okresie życia prenatalnego, w dzieciństwie, podczas snu czy ciężkiej choroby biologicznej lub psychicznej, nie jest człowiekiem lub jest „mniej człowiekiem” (*ordo essendi*). Wszystkie te przejawy ludzkiej egzystencji są bowiem wtórne wobec natury osoby, którą ona posiada od swego początku. Zatrzymanie na nich lub dawanie im pierwszeństwa jest myśleniem wyłącznie fenomenalistycznym lub funkcjonalistyczno-aktualistycznym, nie ujmującym istoty natury osoby ludzkiej.

Współcześnie – niestety – coraz częściej obserwuje się wprost zanik myślenia metafizycznego, co objawia się zacieraniem ontycznej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Prezentowany w ten sposób witalistyczny monizm przekreśla naturę zwierząt i ludzi, co prowadzi do fatalnych skutków w etyce. Niektórzy – np. P. Singer,

¹¹ Por. T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, dz. cyt., s. 3-4; Cz. S. Bartnik, *Ontologia personalizmu*, „Personalizm” 5(2003), s. 77-84; J. Zabielski, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 159-188; A. Lendzion, *Koncepcja podmiotu osobowego w personalizmie Jacques’a Maritaina*, „Roczniki Pedagogiczne” 2010, t. 2(38), s. 5-20. Personalista J. Maritain integralność osoby ludzkiej i jej normatywność charakteryzuje następująco: „Osoba to wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną od świata. Ani natura, ani państwo nie mają dostępu do tego wszechświata bez pozwolenia. I nawet Bóg, który jest i działa wewnątrz, działa w nim w sposób szczególny i z przedziwną delikatnością, która wskazuje, jak bardzo się z nim liczy: szanuje jego wolność, choć mieszka w jej sercu, pobudza ją, lecz nigdy nie zadaje jej gwałtu”. J. Maritain, *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1961, s. 16.

Z. Bauman – twierdzą, że nowo narodzone dziecko nie jest rozumnym i samoświadomym istnieniem, zaś istnieje wiele innych istot, których „rozumowanie” i spostrzegawczość oraz zdolność odczuwania są bardziej rozwinięte. Stąd też – twierdzą – życie nowo narodzonego dziecka ma mniejszą wartość niż życie np. psa czy szympansa. W konsekwencji podkreślają, że do eksperymentów medycznych należy używać ludzi z uszkodzonym mózgiem, nie zaś zwierzęta. Embryon ludzki traktują nie jako istotę osobową, ale jako rzecz, noworodki z bezmózgowiem lub zespołem Downa należy uznać za umarłe i użyć do transplantacji. O prawie do życia rozstrzyga bowiem moment „stania się” osobą, który nie jest określony ani czasowo, ani formalnie. Idąc tokiem takiego „rozumowania” można powiedzieć, że ten, kto głosi wykluczenie innych ludzi z prawa do życia sam nie jest osobą, gdyż nie posiada cech moralnych wyróżniających istnienie osobowe, a raczej okazuje cechy ujawniające się w świecie zwierząt¹².

Ontyczne podstawy osoby ludzkiej oraz zakotwiczona w nich norma personalistyczna winny stanowić normatyw kwalifikacji wszelkich zagrożeń ludzkiej egzystencji oraz sposobów traktowania człowieka. Najogólniej biorąc, życie ludzkie jest dzisiaj najbardziej zagrożone od poczęcia do narodzin oraz dobiegające końca. Uwzględniając charakter oraz ilość owych zagrożeń, często określa się je dzisiaj mianem „zamachów” na ludzkie życie. Wymiar etyczny tego zagadnienia wyraża się w tym, że

w świadomości zbiorowej te zamachy na życie tracą stopniowo charakter „przestępstwa” i w paradoksalny sposób zyskują status „prawa”, do tego stopnia, że żąda się uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia. Zamachy te uderzają w ludzkie życie, gdy jest ono najsłabsze i całkiem pozbawione możliwości obrony. Jeszcze groźniejszy jest fakt, że w dużej mierze dochodzi do nich w gronie rodziny i za sprawą rodziny, która przecież ze swej natury powinna być „sanktuarium życia”¹³.

Uwarunkowania owych „zamachów” na ludzkie życie koncentrują się wokół kryzysu kultury moralnej i zatracaniu sensu życia, co z kolei

¹² Por. T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, dz. cyt., s. 4-5; P. Singer, *Practical Ethics*, Cobridge 1979, wyd. pol. *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003, s. 149-150, 169-173, 192; zob. także: P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1975; Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 51-110; M. Munzarova, *Dignity, Personhood and Culture: Reflections on Bioethics of today*, „Medicina e morale. Rivista internazionale die Bioetica”, 2010, nr 4, s. 547-556.

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 11. Por. J. Zabielski, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 64.

wiąże się z deformacją pojmowania i traktowania człowieka jako osoby ludzkiej. Sytuacja ta sprawia, że

wartość życia ulega dziś swoistemu „przyćmieniu”, chociaż sumienie nieustannie przypomina o jego świętości i nienaruszalności, czego dowodem jest fakt, że próbuje się przesłaniać niektóre przestępstwa przeciw życiu poczętemu lub zmierzającemu ku naturalnemu końcowi określeniami typu medycznego, które mają odwracać uwagę od tego, że w rzeczywistości zagrożone jest prawo konkretnego człowieka do istnienia¹⁴.

Na takie wartościowanie życia i jego traktowanie wielki wpływ mają współczesne tendencje kulturowo-społeczne oraz polityczno-gospodarcze, gdzie za najwyższe kryterium działania uważa się osobisty sukces i materialny zysk. W konsekwencji, w relacjach międzyludzkich mają miejsce wojny silnych przeciw słabym lub bezsilnym. Wielu współczesnych ludzi uważa, że życie wymagające większej troski i życzliwej opieki, jest bezużyteczne lub jest traktowane jako nieznośny ciężar, co kończy się jego odrzuceniem i zniszczeniem.

Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty „spisek przeciw życiu”. Wciąga on nie tylko pojedyncze osoby w ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, ale sięga daleko szerzej i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa¹⁵.

Taka sytuacja światopoglądowo-aksjologiczna ukazuje brak personalistycznego traktowania człowieka oraz wynaturzenie ludzkiej egzystencji. Wyjątkowo rażącym tego dowodem jest dopuszczanie zabijania dzieci nienarodzonych. Zwolennicy takich poglądów nie liczą się z danymi nauki, które pozwalają dziś jednoznacznie stwierdzić, że pojęcie osoba ludzka

zakłada jedność tejże z indywidualną istotą rozwijającą się w embrionie i obecną od chwili zapłodnienia. Od momentu zapłodnienia embrion przynależy do porządku „być”, nie zaś do porządku „mieć”. Jest on odrębnym bytem ludzkim, który żyje lub żył, czego żadne prawo zmienić

¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 11.

¹⁵ Tamże, nr 12. Por. R. Otowicz, *Ideologiczne zagrożenia daru życia w centrum uwagi współczesnej kwestii społecznej*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae”*, A. Młotek, T. Reroń (red.), Wrocław 1995, s. 193-204; V. Bilasová, *Filozofické problémy medicínskej etiky*, „Parerga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne”, 2008, nr 2, s. 141-150.

nie może. Jest on osobą, a nie rzeczą, „ani materiałem, ani tworem”. [...] Nie ma kolejnych progów stawania się człowiekiem. Natura ludzka jest obecna wraz ze swymi potencjalnościami, i oznacza to coś zupełnie innego niż być tylko potencjalnie człowiekiem; przecież nie można być bardziej lub mniej rzeczą, bardziej lub mniej osobą. Szacunek dla niej nie ma więc charakteru dowolności¹⁶.

Filozoficzno-personalistyczne uzasadnienie początku ludzkiego życia oparte jest na danych współczesnych nauk biologicznych, a zwłaszcza genetyki. Odwołując się do tych danych, światowej sławy francuski genetyk prof. J. Lejeune stwierdza:

Obiektywnie istnieje tylko jedna możliwa definicja ludzkiej istoty: istota ludzka jest członkiem naszego gatunku. Jej ludzka natura zostaje określona przez genetyczne dziedzictwo ludzkiego gatunku, jakie otrzymuje od swoich rodziców. Embrion jest więc częścią ludzkiego gatunku. Zapłodnienie wyznacza początek życia, tzn. pojawienie się nowej istoty ludzkiej, jedynej i niepowtarzalnej. [...] W rzeczywistości bowiem, nie ma żadnej różnicy w naturze między embrionem, płodem a dzieckiem po urodzeniu: we wszystkich przypadkach chodzi o tę samą osobę w różnych stadiach rozwoju¹⁷.

Argumentacja tego typu w pełni i przekonująco uzasadnia personalistyczną normę w traktowaniu życia ludzkiego i jego obronę od chwili poczęcia. Tylko ta bowiem norma, jako zasada działań wobec dziecka nienarodzonego, w sposób trwały chroni dobro osoby ludzkiej oraz jej wartość i godność.

Naruszeniem normy personalistycznej, a tym samym zamachem na ludzkie życie jest też sztuczna prokreacja człowieka. Mamy tu do czynienia z destrukcją osoby ludzkiej w postaci braku uznania i uszanowania osobowej natury człowieka w jego prawie do życia i integralności cielesnej od poczęcia do naturalnej śmierci. Wyraża się to zwłaszcza w niszczeniu życia w stanie embrionalnym oraz w czysto instrumentalnym traktowaniu embrionów. Specjaliści od metod zapłodnienia *in vitro* uważają, że tego rodzaju „straty” należy zaakceptować jako cenę pozytywnych rezultatów tego rodzaju poczęcia. W konsekwencji metody zapłodnienia *in vitro* są akceptowane, embrion zaś staje się

¹⁶ J.-M. Vaut, *Możliwe, lecz zakazane. O powinnościach prawa*, tłum. S. Szwański, Warszawa 1996, s. 51. Por. J. Zabielski, *Wolność a prawa człowieka w postmodernistycznej kulturze końca XX wieku*, „Studia Teologiczne” 14(1996), s. 75-86; J. L. Bruges, *L'éthique dans un monde désenchanté*, „Revue Thomiste” 102(1994), t. 44, nr 2, s. 195-210.

¹⁷ Cyt. za: K. Gawron, *Pierwszy żołnierz Jana Pawła II*, „Niedziela” 15(1995), s. 6.

„rywalem” wobec ludzkich pragnień i życie człowieka w stanie embrionalnym poświęca się dla ich zaspokojenia¹⁸.

Naruszeniem osobowej godności i zagrożeniem życia człowieka jest też zamrażanie embrionów i ich utylitarne traktowanie. Wyrazem braku szacunku dla wartości i godności życia osobowego jest także wykorzystanie ludzkich embrionów w celach badawczych oraz przeznaczenie ich do celów terapeutycznych, gdzie są traktowane jako tzw. materiał biologiczny, skazany na zniszczenie. Takie traktowanie ludzkiego życia stanowi charakterystyczny paradoks współczesności i w sposób niezwykle drastyczny ukazuje przedmiotowe traktowanie osoby ludzkiej w ramach sztucznej prokreacji. Należy więc podkreślić, że „redukcja embrionów jest zamierzoną aborcją selektywną. Jest to bowiem rozmyślnie i bezpośrednie zniszczenie jednej lub wielu niewinnych istot ludzkich w początkowej fazie ich istnienia i jako takie stanowi zawsze nieporządek moralny”¹⁹.

Zaniechanie personalistycznego wartościowania ludzkiego życia obserwuje się też w traktowaniu ludzi chorych i umierających. Coraz częściej dochodzi do głosu trend społeczno-kulturowy, w ramach którego „bardzo trudno jest przyjąć i znosić cierpienie, a zatem zwiększa się pokusa rozwiązywania problemu cierpienia, eliminując go u podstaw przez przedwczesne spowodowanie śmierci w momencie uznanym za właściwy”²⁰. Jest to wyraz prometeizmu współczesnego człowieka, który ludzi się, że w ten sposób zapanuje nad życiem i śmiercią; w rzeczywistości zostaje pokonany przez śmierć, w której nie rozpoznaje żadnego sensu i nadziei.

* * *

Poznanie współczesnych koncepcji pojmowania człowieka oraz postaw wobec wartości i godności ludzkiego życia nie napawają satysfakcją i radością i uświadamiają, że deformacja osoby ludzkiej przybiera coraz większe rozmiary. Najgorsze jest to, jak podkreśla Jan Paweł II, że „«są to zagrożenia zaprogramowane w sposób naukowy

¹⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary Instrukcja *Dignitas personae*, nr 14-15; J. Zabielski, *Sztuczna prokreacja jako destrukcja osobowej godności człowieka*, [w:] *Świętość ludzkiego życia*, T. Reroń (red.), Wrocław 2009, s. 234-236.

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, nr 21. Por. R. Spaemann, *Menschenwürde und menschliche Natur*, „Communio” [niem.], 39(2010), s. 134-139; J. Zabielski, *Fertilisierung in-Vitro. Die Sicht der Kirche*, [w:] *Ethisch relevante Techniken der Biologen*, A. Laun, A. Marcol (red.), Opole 2003, s. 25-31.

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 15. Zob. J. Zabielski, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 69.

i systematyczny. Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako nie kończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy»²¹. Zmiana takiej postawy wobec ludzkiego życia wymaga przywrócenia człowiekowi właściwej mu godności, uznając w każdym człowieku – od poczęcia do naturalnej śmierci – byt osobowy, posiadający nienaruszalną wartość. Takie zaś rozpoznanie i traktowanie człowieka zapewnia przyjęcie i stosowanie personalistycznej normy w wartościowaniu każdego człowieka oraz troskę o jego życie.

Słowa kluczowe: człowiek, osoba ludzka, personalizm, norma personalistyczna, człowiek jako „obraz Boga”, aksjologia, życie człowieka, wartość i godność osoby ludzkiej.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 17. Por. C. A. Anderson, *Ludzka godność, prawo do życia i konstytucja*, „Znaki Czasu” 2(1991), s. 55-69.

ks. Andrzej Proniewski

Uniwersytet w Białymstoku

Wiara jako postawa człowieka myślącego w refleksji Benedykta XVI

FAITH AS A DISPOSITION OF MAN IN BENEDICT XVI'S REFLECTION

Man, as a thinking being, and is a believer by nature. The faith in God in Three Persons has got both an individual and social dimension. It is conveyed to an individual within the community of the Church. Those who believe meet God, and the initiative comes from Him. Owing to the grace received through the baptism, man is initiated into the life in faith. To believe means to follow the way that makes of human life meaningful. The aim of the article is to present, from a panoramic perspective, Benedict XVI's deep reflection on faith.

Key words: faith , Benedict XVI, God's grace, Church.

Wstęp

Jednym z fundamentalnych zagadnień tworzących fenomen życia jest wiara. To właśnie ona „jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywiście, których nie widzimy” (Hbr 11, 1). Przyczynia się do spełnienia egzystencjalnego, prowadzi ku Bogu i zapewnia perspektywę eschatologicznego bytowania. Nie sposób mówić o życiu, nie mówiąc o wierze. Rozumienie wiary wymaga pokory myślenia i akceptacji celu, który nie jest zdeterminowany czasem i przestrzenią, a także przyjęciem jakichś prawd ideowo-światopoglądowych, ale złożonym procesem, który prowadzi do Boga.

„Centralną tajemnicą wiary i życia chrześcijańskiego jest tajemnica Trójcy Świętej”¹. Wiara w jednego Boga w trzech Osobach jest jednym z najbardziej wymagających prerogatyw chrześcijaństwa. Sam proces wiary inicjuje łaska Boża dana przy chrzcie, który umożliwia spotkanie z Bogiem. Inicjatywa zawsze leży po stronie Boga, który pierwszy wychodzi człowiekowi naprzeciw, wzywa go i zaprasza, domagając się współpracy. Odpowiedzią na to wezwanie jest wiara człowieka. Wiara ma zasadnicze znaczenie w życiu każdego człowieka i ciągle wywiera ogromny wpływ na niego i kulturę, w której on żyje. Sprawia, że wielu ludzi postępuje według określonych i pewnych zasad. Udziela wskazówek do lepszego życia, wyznacza ścieżki ludzkiego postępowania, wskazuje drogę zagubionym i potrzebującym pomocy. Bez niej człowiek czuje się dezorientowany i pozbawiony sensu istnienia. Wiara jest siłą, która umacnia człowieka do doskonalenia życia. Dlatego warto wierzyć, a przez to stawać się lepszym, upodabniając się do Tego, w Kogo się wierzy.

Benedykt XVI nauczał: „chrześcijaninem nie zaczyna się być poprzez podjęcie decyzji etycznej czy poprzez wielką ideę, ale tylko poprzez spotkanie z Osobą, która wskazuje nam nowe życiowe horyzonty a co za tym idzie decydujący kierunek życia”² zaś: „chrześcijaństwo to nie system intelektualny, zbiór dogmatów czy moralizm. Chrześcijaństwo to spotkanie, historia miłosna, to wydarzenie”³.

Wiara i rozum wzajemnie się wspomagają, ponieważ dzięki rozumowi wiara staje się bardziej pogłębiona i lepiej uzasadniona, a wydarzenie spotkania nabiera nie tyle charakteru emocjonalnego, co bardziej racjonalnego. Dialog wiary i rozumu prowadzony szczerze i konsekwentnie pozwala dostrzec racjonalność procesu wiary w Boga⁴. Człowiek współpracujący z łaską wchodzi w indywidualną relację z Chrystusem, którego obdarza autorytetem. Takie nastawienie sprawia, że człowiek wierzący nabiera pewności w życiu i poznaniu albowiem bazuje na potrzebie odkrycia ostatecznej prawdy egzystencjalnej, która zawiera się w Bogu. Ten osobisty kontakt interpersonalny przejawia się w pokornym odniesieniu osób względem siebie z możliwością głębszego zawierzenia prowadzącego do naśladowania Boga objawionego w Jezusie Chrystusie.

¹ KKKK 44.

² Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, Kraków, 2006, s. 3.

³ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s.115.

⁴ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, „L'Oss Rom” (PL), 12(2006), s.15.

Naturalnym środowiskiem rozwoju wiary jest Kościół. W Kościele człowiek dojrzewa i doskonali siebie nierozdzielnie łącząc postawę wiary z nadzieją i miłością. Te cnoty teologalne wzajemnie się warunkują, umacniają, dopełniają i na siebie oddziałują. W proces wiary wpisane są również doświadczenia życiowe, które pomagają wzrastać w wierze.

Pytanie o ostateczną przyszłość, jaka czeka każdego człowieka, nadaje pełny sens istnieniu, ponieważ ukierunkowuje program życia nie tylko ku horyzontom ograniczonym i przejściowym, ale bardziej ku poszerzeniu wizji życia o istnienie eschatologiczne, nieprzemijające, które uzupełnia rzeczywistość ziemską o wieczną. Bóg przygotował trwałą perspektywę, dlatego jako ludzie: „Pożądamy razem ojczyzny niebieskiej, tęsknimy za ojczyzną niebieską, czujemy się pielgrzymami na tym świecie”⁵.

Wiara w Boga Trójjedynego

„Centralną tajemnicą wiary i życia chrześcijańskiego jest tajemnica Trójcy Świętej. Chrześcijanie są chrzczeni w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”⁶. Wiara w jednego Boga w trzech Osobach jest jednym z najbardziej specyficznych elementów chrześcijaństwa. Żadna inna religia tej tajemnicy nie podaje do wierzenia. Istnienie Boga Trójjedynego jest dogmatem wiary. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: „Trójcę współistotną”. Osoby Boskie nie dzielą między siebie jedynej Boskości, ale każda z nich jest całym Bogiem: „Ojciec jest tym samym, co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty tym samym, co Ojciec i Syn, to znaczy jednym Bogiem, co do natury”. „Każda z trzech Osób jest tą rzeczywistością, to znaczy substancją, istotą lub naturą Bożą”⁷. W historii Zbawienia wszystkie osoby Trójcy Świętej odgrywają istotną rolę: Bóg Ojciec stworzył świat i człowieka, Syn Boży odkupił człowieka, Duch Święty prowadzi do uświęcenia.

Papież Benedykt XVI w swoich przemówieniach pouczał o Trójcy Przenajświętszej podkreślając, że człowiek pozwalając prowadzić się Duchowi Świętemu może upodobnić się do Chrystusa i głębiej zanurzyć się w życie, Trójjedynego Boga. Podkreślał, że Trójca stanowi centrum chrześcijańskiej wiary i życia⁸.

⁵ Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Homilia 35,9.

⁶ KKKK 44.

⁷ KKK 253.

⁸ Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, „L'Oss Rom” (PL), 9(2008), s. 26.

Człowiekowi wierzącemu łatwiej jest nawiązać relację z osobą Jezusa Chrystusa – Boga Człowieka aniżeli z osobą Ducha Świętego. Duch Święty był niejednokrotnie pomijany w nauczaniu. Duch Święty, Duch miłości Ojca i Syna – to źródło życia, które uświęca, ponieważ „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Nie wystarczy Go poznać, trzeba Go przyjmując jako przewodnika ludzkich dusz, jako „wewnętrznego Nauczyciela”, który wprowadza w tajemnicę trynitarną i tylko On może otworzyć człowieka na wiarę i pozwolić żyć nią w pełni każdego dnia⁹.

Duch Święty jest najdoskonalszym darem Boga dla człowieka, a więc najwyższym świadectwem Jego miłości wyrażającej w owej miłości „tak dla życia”. To „tak dla życia” zyskuje swoją pełnię w Jezusie z Nazaretu i w jego zwycięstwie nad złem dokonany przez Odkupienie¹⁰. Bo tylko Chrystus może zaspokoić najgłębsze pragnienia ludzkiego serca; tylko On może uczłowieczyć ludzkość i doprowadzić do jej „przebóstwienia”. Mocą swojego Ducha napędza Bożą miłością, która sprawia, że osoba ludzka zdolna jest miłować bliźniego i gotowa mu służyć. Duch Święty daje światło, objawia Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wskazuje drogę, by stać się podobnym do Niego, czyli być narzędziem i wyrazem miłości, która od Niego emanuje.¹¹

Duch Święty jest więzią jedności wewnątrz Trójcy Przenajświętszej: jedności jako komunii, jedności jako zamieszkującej miłości i jedności jako tej, która obdarowuje i sama jest darem.¹²

Słowo „Duch” i „Święty” odnoszą się do tego, co Boskie w Bogu, innymi słowy do tego, co jest wspólne Ojcu i Synowi – do ich komunii. Jeżeli zatem cechą wyróżniającą Ducha Świętego jest bycie tym, co współdziała ze sobą Ojciec i Syn, to właściwością Ducha jest jedność. Jest to jedność przeżywanej komunii, jedność Osób pozostających ze sobą w stałej relacji wzajemnego obdarowywania się. Ojciec i Syn obdarowują się nawzajem. Duch Święty sprawia, że człowiek może mieszkać w Bogu, a Bóg w człowieku. Tego właśnie dokonuje miłość. Bóg jako miłość udziela się w Duchu Świętym. On daje światu – miłość rozwiewającą niepewność, miłość pokonującą lęk przed zdradą,

⁹ Benedykt XVI, *Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami* (Dz 1,8). *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 9(2007), s. 27.

¹⁰ Tamże, s. 26.

¹¹ Tamże.

¹² Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, „L'Oss Rom” (PL), 9(2008), s. 27.

miłość niosącą w sobie wieczność, prawdziwą miłość, która wprowadza w trwałą jedność.

Duch Święty jest „darem Bożym”, źródłem wewnętrznym, które zaspokaja najgłębsze pragnienia. Jest sprawcą jedności ludzi wierzących w Jezusa Chrystusa. Wierny swej naturze dawcy i daru działa poprzez każdego człowieka. I dlatego miarą dla ludzi ma być – jednocząca miłość, wyzwaniem – trwała miłość, misją – miłość dająca siebie¹³.

Wiara

Wiara jako łaska

„Wiara jest darem, danym przy chrzcie, który umożliwia nam spotkanie z Bogiem”¹⁴. Wiarę zapoczątkowuje w człowieku łaska Boża i nie może być ona dziełem człowieka. Jest jakby otwarciem okna na Boga, ale to okno może otworzyć tylko Bóg. Nie można otworzyć się na Boga bez Boga. Bóg otwierając człowieka na siebie samego, okazuje mu swoją darmową miłość, czyli łaskę¹⁵. Już synod w Orange w 529 roku głosił, że wiara jest darem Bożym¹⁶. Nawet samo jej pragnienie i zapoczątkowanie jest już owocem działającej w człowieku łaski. Wiara jest tajemnicą zachodzącą między człowiekiem a Bogiem. Jest całkowicie wolnym aktem osoby, a jednocześnie jednostka przeżywa ją jako ogarnięcie jej przez Boga, jako wezwanie nie do odparcia, jako dar¹⁷: „nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli nie zostało mu to dane przez Ojca” (J 6,65). Dlatego też nie odmawia Opatrzność Boża koniecznej do Zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie

¹³ Tamże.

¹⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego, (Jasna Góra)*, [w:] *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 54.

¹⁵ B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córka i Matką Pana. Mariologia, jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, s.20.

¹⁶ „Jeśli ktoś twierdzi, że jak wzrost, tak i początek wiary i sama chęć wierzenia – dzięki której wierzymy w Tego, co usprawiedliwia grzesznika i dochodzimy do odrodzenia przez chrzest św. – dzieje się nie z daru łaski, tj. przez natchnienie Ducha Świętego naprowadzającego wolę naszą od niewiary do wiary, od złego życia do pobożności, lecz mamy to w sposób naturalny, ten sprzeciwia się apostołskiemu nauczaniu.” II Synod w Orange, *Kanon 5*, [w:] S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei*, Poznań 2000, s. 298.

¹⁷ A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 633.

posiadł życie¹⁸. Wiara nie jest więc wynikiem naturalnego działania człowieka, lecz przychodzącym z zewnątrz podarunkiem, którym może zostać obdarowany każdy człowiek.

Bóg pierwszy ukochał człowieka, którego stworzył, dlatego inicjatywa zawsze leży po Jego stronie. Do Boga zawsze należy pierwszy krok. On pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi. On sam daje się poznać, objawia się, wzywa, zaprasza. Wiara człowieka jest zawsze odpowiedzią na Boże wezwanie. Działanie Boga – jego łaski polega także i na tym, że od wewnątrz pobudza człowieka, uzdalnia, otwiera mu oczy na przyjęcie prawdy objawionej. „Łaską bowiem, jesteśmy zbawieni przez wiarę, a to nie pochodzi od nas, lecz jest darem Boga” (Ef 2, 8).

W sakramencie chrztu człowiek otrzymuje wraz z życiem nadprzyrodzonym dar wiary. W ochrzczonym poprzez wszczępienie w Chrystusa dokonuje się podstawowa konsekracja – poświęcenie osoby ludzkiej Bogu i powołanie jej do świętości. Chrzest jest więc wejściem na chrześcijańską drogę, wstępem do życia w Kościele¹⁹. Przez chrzest Jezus powołuje każdego, aby Go naśladować w konkretnych uczynkach, miłować Go ponad wszystko i służyć Mu w braciach²⁰. Ten pierwszy sakrament Kościoła jest zainicjowaniem naszego „ukrycia z Chrystusem w Bogu”. Chrzest jest źródłem wiary. On rozpoczyna w nas życie nadprzyrodzone, które jest życiem wiary, nadziei i miłości²¹. Stąd wynika, że wyznanie wiary nie jest sumą zdań, nie jest jakąś tylko teorią. W tajemnicy chrztu Bóg pochyla się nad ludźmi, wychodzi naprzeciw i sprawia, że jedni zbliżają się do drugich. Chrzest jest znakiem włączenia do Bożej rodziny, która tworzy jedną wielką powszechną wspólnotę Kościoła²².

Wiara jako osobista relacja z Chrystusem

Chrześcijańskie rozumienie wiary w jej najgłębszej istocie i podstawowych strukturach jest od wieków niezmiennie. Nauczanie Kościoła definiuje ją w następujący sposób: „Wiara jest najpierw osobowym

¹⁸ KK 16.

¹⁹ Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Spotkanie z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo*, „L'Oss Rom” (PL), 9(2008), s. 15.

²⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 5(2010), s. 5.

²¹ T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992, s.166.

²² Benedykt XVI, *Nasza podstawowa decyzja – wierzymy w Boga, Msza św. na błoniach Islinger Feld*, „L'Oss Rom” (PL), 11(2006), s. 24.

przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił²³. Stąd wynika, że „wiara chrześcijańska z samej swej istoty ma strukturę personalną. Jest ona odpowiedzią osoby na osobiste wezwanie”²⁴. Jest „osobistą relacją z Jezusem Chrystusem, spotkaniem z Synem Bożym”²⁵. A zatem kluczowe sformułowanie wiary nie brzmi „wierzę w coś”, ale „wierzę w Ciebie”.²⁶ Jednak znajomość tego „wierzę w coś” jest konieczna dla samej wiary i w konsekwencji musi przechodzić w „wierzę w Ciebie”. Nie można bowiem wierzyć w coś, czego się nie zna. Wiara i poznanie, i uzyskane dzięki temu rozumienie rzeczywistości są więc nierozłącznie ze sobą związane.

Wiara nie jest ideologią, która poświęca osobę jakiejś idei. W centrum chrześcijaństwa nie stoi jakaś idea, ale Osoba Jezusa Chrystusa. Wiara jest osobistą więzią między Nim a wierzącym w Niego. Wprowadza w komunię z Nim, a komunია jest możliwa między osobami. Bóg jest komunią trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego i wprowadza w tę komunię człowieka²⁷.

W akcie wiary człowiek przyjmuje dar Boga, którym jest On sam, który objawia się. Konkretnym wymiarem wiary jest zawierzenie Jezusowi Chrystusowi i Ojcu, który Go posłał. Nawiązanie bardzo osobistej relacji z Stwórcą i Odkupicielem, za sprawą Ducha Świętego, który działa w sercach i na tej więzi budowanie całego życia. Chrystus jest całą Prawdą, która stała się Człowiekiem i przyciąga do siebie cały świat²⁸.

Każdy człowiek ma osobisty i niepowtarzalny sposób przeżywania wiary i Bożych prawd²⁹, dlatego każde nowe pokolenie musi na swój sposób odkrywać piękno i radość wiary, ponieważ wiara angażuje to, co każdy ma najbardziej własnego, najbardziej intymnego: serce, intelekt, wolność w głęboko osobistą relację z Panem, który działa w ludzkim

²³ KKK 150.

²⁴ A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” IX, Białystok 2010, s. 99.

²⁵ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 10(2010), s. 6.

²⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2007, s. 77.

²⁷ B. Ferdek, *Nasza Siostra...*, dz. cyt., s. 23.

²⁸ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, „L'Oss Rom” (PL), 12(2006), s. 15.

²⁹ A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu...*, dz. cyt., s. 99.

wnętrzu³⁰. On objawia tożsamość każdego, a w przyjaźni z Nim życie rozwija się i w pełni realizuje³¹.

Pełna dojrzałość osoby, jej wewnętrzna stabilność mają swoje fundamenty właśnie w relacji z Bogiem, relacji, która przychodzi przez spotkanie z Jezusem Chrystusem. Więż oparta na głębokim zaufaniu, autentycznej przyjaźni z Jezusem jest w stanie przynieść młodemu człowiekowi to, czego mu najbardziej potrzeba, by właściwie podejść do życia: pogodę i światło wewnętrzne, nawyk pozytywnego myślenia, wielkoduszność wobec innych, gotowość do płacenia osobiście za dobro, sprawiedliwość i prawdę. Bez relacji z Bogiem trudno jest mówić o pełni życia, ponieważ „życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie”³².

Wiara chrześcijańska to spotkanie z żywą Osobą, która daje życiu nowe horyzonty i w ten sposób decydujący kierunek. I kiedy serce człowieka otwiera się na Boski plan, rozpoznanie jego głosu i podążanie za nim nie kosztuje go wiele, a może okazać się decydujące dla życia³³.

Wiara jako zaufanie i naśladowanie Chrystusa

Osobista relacja człowieka z Jezusem Chrystusem przejawia się w zaufaniu. Wiara jawi się, jako zaufanie osobie – nie zwyczajnej osobie, ale Chrystusowi. Wiara jest więc ufnością Bogu, powierzeniem się na dobre i na złe Temu, dla którego „nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37). Ta ufność jest jakby zabezpieczeniem się u Boga, który z największego zła może wyprowadzić dobro.

„Amen” w języku hebrajskim ma ten sam źródłosłów, co wyraz „wierzyć” i oznacza: „stanać z pełnym zaufaniem na określonym gruncie nie dlatego, że ja tę podstawę stworzyłem i sprawdziłem, ale właśnie dlatego, że jej nie stworzyłem i nie mogę jej sprawdzić”³⁴. Wiara, będąca głębokim zaufaniem Bogu, wprowadza wierzącego w nowy świat, którego obrazem może być Piotr krocący po wodzie (Mt 14, 22-33). Wierzący, ufając Chrystusowi, dla którego nie ma nic niemożliwego, może z Nim kroczyć po wzburzonym morzu. Bez za-

³⁰ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary...*, „L'Oss Rom” (PL), 12(2006), s.13.

³¹ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 10(2010), s.6.

³² Benedykt XVI, *Spe Salvi o nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2007, s.37.

³³ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 10(2010), s.4.

³⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 73.

ufania wiara staje się „małą wiarą” (Mt 14,31)³⁵. Nie wystarczy samo stwierdzenie „wierzę”, trzeba bezgranicznie zaufać Jezusowi i zaprosić go do swojego życia. On ma być jego Panem. Zaufać Chrystusowi to nic innego jak uczynić całkowity dar ze swego życia, bez względu na ludzkie koszty i korzyści, ale z bezgraniczną ufnością w Boga³⁶. Gdy wierzący będzie słuchać Jezusa, iść za Nim, wtedy stanie się naprawdę sobą. Nie jest ważne realizowanie własnych pragnień, tylko spełnianie Jego woli. Czyniąc tak, życie staje się prawdziwe. Przez wiarę można budować na Chrystusie (Kol 2,7)³⁷. Budować na Chrystusie oznacza konkretnie odpowiedzieć na wezwanie Boga, zaufać Mu i żyć według Jego słowa³⁸. Wiara jest więc sprawą zaufania Temu, który jest drogą, prawdą i życiem.

Wyrażenie „pójście za Chrystusem” opisuje ogólnie całe życie chrześcijańskie. Pójście za Chrystusem na początku oznaczało porzucenie swoich zajęć, swoich spraw, całego swojego życia. Oznaczało wybrać nowy zawód – zawód ucznia, który polegał na chodzeniu za swoim Mistrzem w pełnym zawierzeniu jego przewodnictwu. To „pójście za” miało wymiar zewnętrzny i wewnętrzny. W wymiarze zewnętrznym oznaczało chodzenie za Jezusem podczas jego wędrówek po Palestynie, natomiast w wymiarze wewnętrznym oznaczało nowe ukierunkowanie życia, w którym punktami odniesienia nie były już interesy, zawód, własna wola, lecz całkowite zdanie się na wolę Drugiego. Bycie do Jego dyspozycji stało się racją życia. Dzięki temu staje się widoczna istota naśladowania – jest to wewnętrzna przemiana życia. Wymaga otwarcia się, a nie uznawania własnej samorealizacji za główną rację życia. Wymaga to dobrowolnego oddania się drugiemu – dla prawdy, dla miłości, dla Boga, który w Jezusie Chrystusie wskazuje drogę. To podstawowa decyzja, by przestać uważać zysk i zarobek, karierę i sukces za ostateczny cel życia, tylko uznać za autentyczne kryteria prawdę i miłość. Jest to wybór między życiem tylko dla siebie a oddaniem siebie – dla większej sprawy. Miłość i prawda nie są wartościami

³⁵ B. Ferdek, *Nasza Siostra...*, dz. cyt., s. 24.

³⁶ Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. Kanonizacyjnej*, „L'Oss Rom” (PL), 1(2010), s. 16.

³⁷ Por. „Zapuśćcie [w Nim] korzenie i na Nim dalej się budujcie, i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono, pełni wdzięczności” (Kol 2, 7).

³⁸ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 10(2010), s. 6.

abstrakcyjnymi, ponieważ Jezus jest ich personifikacją. Podążać za Nim, to oddać się służbie prawdzie i miłości³⁹.

Naśladowanie Chrystusa nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań. Oznacza ono coś bardziej radykalnego: przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca. Naśladując przez wiarę Tego, Który jest Mądrością wcieloną, uczeń Jezusa staje się naprawdę uczniem Boga⁴⁰.

Nie należy bać się powierzać życia Chrystusowi, bo On wie, co kryje się w sercach i nigdy nie zawodzi ludzkich oczekiwań⁴¹.

Wiara i rozum

Ludzie w swoim życiu często mają trudności w doprowadzeniu do pogodzenia nauki z wiarą. Pytają: w jaki sposób objawienie biblijne i teorie naukowe mogą spotkać się w poszukiwaniu prawdy. Często sądzą, że nauka i wiara są sobie wrogie; że nauka i technika są tym samym; że logika matematyczna odkryła wszystko, a świat jest dziełem przypadku. Zwłaszcza podczas studiów, nie zawsze łatwo jest sprowadzić argumenty do Bożego planu, wpisanego w naturę i w dzieje człowieka. I tak czasami wiara staje się chwiejna albo zostaje sprowadzona do zwykłego aktu uczuciowego.

Aby rozwiązać wątpliwości związane z wiarą i rozumem Benedykt XVI wyjaśniał: „Albo Bóg jest, albo Boga nie ma: są tylko dwie możliwości. Albo postawimy na rozum, Rozum stwórczy, który dał początek wszystkiemu, albo na irracjonalizm, według którego wszystko, co istnieje, miałyby być przypadkowe”⁴². Wyraźnie kieruje myśli w stronę pożytku płynącego ze znajomości matematyki i nauk przyrodniczych: „Bóg zostawił nam dwie księgi – księgę Biblii napisaną językiem codziennym i księgę natury napisaną językiem matematyki” i dlatego „matematyka, genialny abstrakcyjny wymysł ludzkiego rozumu okazuje się

³⁹ Benedykt XVI, *Pan puka do bram świata. Msza św. w Niedzielę Palmową- XII Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 5(2007), s. 17.

⁴⁰ VS 19.

⁴¹ Benedykt XVI, *Kościół i społeczeństwo liczą na młodzież. Przemówienie do zebranych przed katedrą*, „L'Oss Rom” (PL), 6(2007), s. 8.

⁴² Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra*, „L'Oss Rom” (PL), 6-7(2006), s. 51.

przydatna do poznania natury i do wykorzystania jej, by nam służyła: (...) matematyka jest językiem Stwórcy: tak napisał księgę świata⁴³.

W książce *Jezus z Nazaretu* Benedykt napisał:

Świat ukazuje się jako rzeczywistość rozumna: wywodzi się od wiekui-
stego Rozumu i tylko ten stwórczy Rozum stanowi rzeczywistą potęgę
panującą nad światem i w świecie. Jedyne wiara w jednego Boga na-
prawdę wyzwala i „racjonalizuje” świat⁴⁴.

Wiara

W drugiej z kolei encyklice *Spe salvi* odwołuje się do powiązania nauk przyrodniczych z duchowością: są więc tacy ludzie – zauważa Benedykt XVI – „którzy uważają, że człowiek zostanie zbawiony przez naukę”. Oczywiście, „mając takie oczekiwania, zbyt wiele wymaga się od nauki; tego rodzaju nadzieja jest zwodnicza”. Nie oznacza to jednak deprecjonowania tej dziedziny ludzkiej aktywności, a jedynie znalezienie dla niej właściwego miejsca w całości chrześcijańskiej wizji świata: „Nauka może wiele wnieść w proces humanizacji świata i ludzkości. Może jednak również zniszczyć człowieka i świat, jeśli nie jest ukierunkowana przez siły, które są poza nią”⁴⁵.

Te dwa wymiary, wiara i rozum, nie mogą być od siebie oddzielane ani też sobie przeciwstawiane, lecz powinny zawsze iść razem. Wiara i rozum, jak napisał Augustyn, są „dwoma siłami, które prowadzą do poznania”⁴⁶. Wierzący pragnie lepszego poznania Tego, w którym złożył swoją wiarę i lepszego zrozumienia tego, co On objawił; głębsze poznanie będzie domagać się z kolei większej wiary, coraz bardziej przenikniętej miłością: „wierzę, aby rozumieć, i rozumiem, aby głębiej wierzyć”⁴⁷.

Harmonia między wiarą a rozumem oznacza przede wszystkim to, że Bóg nie jest daleki: nie jest daleko od naszego rozumu i od naszego życia; jest blisko każdego człowieka, blisko naszego serca oraz blisko naszego rozumu. Obecność Boga w człowieku jest bardzo głęboka i równocześnie tajemnicza, można ją jednak rozpoznać i odkryć w całej głębi.

Dialog wiary i rozumu prowadzony szczerze i konsekwentnie pozwala dostrzec racjonalność wiary w Boga – nie jakiegokolwiek boga,

⁴³ Tamże, s. 50.

⁴⁴ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia (cz.1)*, Kraków 2011, s. 159.

⁴⁵ <http://www.tillit.pl/>, A. Siemieniowski, *Pochwała ludzkiego rozumu: od Jana Pawła II do Benedykta XVI*, dnia 05.06.2011.

⁴⁶ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, III, 20, 43.

⁴⁷ KKK 158.

lecz Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie, bo tylko w Nim spełniają się wszystkie prawdziwe pragnienia człowieka⁴⁸.

Wiara dopełnia rozum i go doskonali, a rozum, oświecony przez wiarę, znajduje moc, by wznieść się do poznania Boga i rzeczywistości duchowych. Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy z sobą kłócić, ale się wzajemnie wspomagają, ponieważ prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł jej światłem oświecony oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża go wielorakim poznaniem.

Kościół jako wspólnota wiary

Wiara Kościoła jest tym, czego Bóg szuka w nas i co daje także odpuszczenie grzechów. Wyznawać tę samą wspólną wiarę. Możemy, musimy żyć tą wiarą, każdy na własny niepowtarzalny sposób, ale zawsze ze świadomością, że ta wiara nas poprzedza. Musimy też przekazywać tę wspólną wiarę wszystkim innym⁴⁹.

Wiara nie jest aktem wyizolowanym. Wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją przekazywać innym. Miłość do Jezusa i ludzi skłania do mówienia światu o wierze. Każdy wierzący jest jakby ogniwem w wielkim łańcuchu wierzących. Nie mogą wierzyć, jeśli nie będzie mnie prowadziła wiara innych, a przez moją wiarę przyczyniam się do prowadzenia wiary innych⁵⁰.

Wiara jest aktem wspólnotowym, wyznaniem wiary Kościoła „wierzymy”⁵¹. Kościół wierzy, a ja wierzę w jego wnętrzu, jako jego żywy kamień. Wyznanie „wierzę” – podkreśla indywidualny wymiar wiary, która zawsze jest decyzją, aktem wolnego człowieka. Jednocześnie prawdą jest i to, że „nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam”⁵². Obie formy są prawdziwe i potrzebne. Naucza o tym Sobór Watykański II: „podobało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi,

⁴⁸ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, „L'Oss Rom” (PL), 12(2006), s. 15.

⁴⁹ http://www.opoka.org.pl/Benedykt_XVI_Rozważanie_Papieża_na_rozpoczęcie_I_Kongregacji_Generalnej_Synodu_Biskupów. Współpraca z Bogiem, który jest z nami, dnia 05.06.2011.

⁵⁰ KKK 166.

⁵¹ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary...*, dz. cyt., s. 13.

⁵² KKK 166.

lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”⁵³.

Osobista wiara człowieka w Chrystusa, zrodzona z dialogu z Nim, jest złączona z wiarą Kościoła, w którym człowiek wiarę przyjmuje, wyraża, przeżywa, świadczy o niej i przekazuje ją we wspólnocie wierzących⁵⁴. Kościół istnieje więc nie dla siebie, lecz dla ludzkości. Istnieje po to, by świat stawał się miejscem obecności Boga, miejscem przymierza Boga z ludźmi⁵⁵. Chrystus żyje w Kościele i jest tajemnicą Chrystusa żyjącego i działającego pośród nas, jak mówi św. Paweł: „(...) Chrystus pośród was – nadzieja chwały” (Kol 1, 27), a także „Wy (...) jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 27). Poznanie Boga jest zaś drogą, którą Kościół ma ukazywać oraz proponować wspólne nią pielgrzymowanie.

Każdy powinien czuć się „żywą częścią” Kościoła, włączając się w dzieło ewangelizacji, bez obaw, w duchu szczerzej zgody z braćmi w wierze i w jedności z pasterzami, wyzbywając się skłonności do indywidualizmu, także w życiu wiarą, aby w pełni cieszyć się tym ze wspólnego tworzenia wielkiej mozaiki Chrystusowego Kościoła⁵⁶.

Człowiek wspierany jest przez wiarę Kościoła, aby mógł stać się wierzącym; jeżeli żaden człowiek nie jest samotną wyspą, tym bardziej nie jest nią chrześcijanin, który odkrywa w Kościele piękno wiary, podzielanej i świadczonej wspólnie z innymi w braterstwie i służbie miłości⁵⁷.

Kto kocha Chrystusa, z taką samą pasją powinien kochać też Kościół, gdyż to on uczy człowieka żyć z Bogiem, pod Jego spojrzeniem i we wspólnocie z Nim⁵⁸.

Pomocą na drodze do Pana Boga jest Kościół, czyli wspólnota ludzi wierzących i ochrzczonych, którzy w relacji do Boga nie kierują się intuicją, lecz z całym zaufaniem przyjmują Boże Objawienie i strzegą go. Kościół daje pewność, że człowiek w drodze do Boga nie pobłądzi. Bóg ustanawiając Kościół, jako narzędzie, posługuje się nim

⁵³ KK 9.

⁵⁴ A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, s. 632.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 264.

⁵⁶ Benedykt XVI, *Odważnie dokonujcie wyborów na całe życie i bądźcie im wierni. Spotkanie z młodzieżą*, „L'Oss Rom” (PL), 7(2010), s. 36.

⁵⁷ <http://www.opoka.org.pl/>, Benedykt XVI, *Musimy wciąż na nowo odkrywać sens życia. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” Castel Gandolfo*, dnia 31.05.2011.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, dz. cyt., s. 263.

w prowadzeniu człowieka do siebie. Bóg uczynił z Kościoła miejsce spotkania człowieka ze sobą.

Naturalnym środowiskiem wiary jest Kościół i przestrzega, by nie dać się zwieść tym, którzy chcą przeciwstawić Chrystusa Kościołowi. Za tym przeciwstawianiem stoi fakt, że dla wielu współczesnych ludzi Kościół jawi się jako główna przeszkoda w wierze. Tymczasem „Kościół najbardziej jest nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary stający się dla nich życiem”⁵⁹. Kościół jest więc miejscem przyjmowania daru wiary. Odrzucając Kościół odrzuca się jeden z elementów wiary, jakim jest posłuszeństwo Temu, z którym chcę związać swoje życie.

Chrystus rodzi się w Kościele, gdy na wzór Maryi przyjmowane są słowa powiedziane od Pana, albowiem: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Od samego początku Kościół jest służą tego Słowa Chrystusa, z którego rodzi się wiara, a jego Urząd Nauczycielski, tego Słowa święcie strzeże i wiernie wykłada, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane⁶⁰. Przeciwstawianie więc Chrystusa Kościołowi oznacza odcięcie od środowiska wiary. A poza Kościołem słowo Chrystusa jest interpretowane na wiele wzajemnie wykluczających się sposobów.

Osobista wiara w Chrystusa, zrodzona z dialogu z Nim, jest złączona z wiarą Kościoła. Przez chrzest jesteśmy członkami wielkiej rodziny i to wiara wyznawana przez Kościół daje pewność naszej wierze osobistej. *Credo* wyznawane podczas niedzielnej Eucharystii chroni nas przed niebezpieczeństwem wiary w innego Boga niż Ten, którego objawił nam Jezus⁶¹. Osobiste zaangażowanie w wierze musi zawsze opierać się na mocnym fundamencie Kościoła. W przeciwnym wypadku wierze grozi zejście na bezdroża⁶². A zatem tylko i wyłącznie w Kościele i za jego pośrednictwem możemy spotkać Chrystusa i dokonywać weryfikacji swojej wiary⁶³. Człowiek wierzący, który pozwala się ukształtować i prowadzić przez wiarę Kościoła, powinien – bez względu na to, jakie by nie były jego słabości i trudności – być oknem otwartym na światło Boga żywego, a jeśli naprawdę wierzy, to jest nim istotnie⁶⁴.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 362.

⁶⁰ KO 10.

⁶¹ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży, „L'Oss Rom”* (PL), 10(2010), s. 4.

⁶² E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 19.

⁶³ Benedykt XVI, *Otwórzcie szeroko wasze serca Chrystusowi, Powitanie uczestników Światowego Dnia Młodzieży, „L'Oss Rom”* (PL), 10(2005), s. 13-14.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 136-137.

Wielu nie jest w stanie utożsamić się z całym nauczaniem Kościoła, zrozumieć je i przyjąć. Trzeba obudzić w człowieku pragnienie, żeby chciał wierzyć z Kościołem, nawet, jeśli nie przyjął jeszcze wielu elementów tej wiary, by przylgnął do niego nawet, jeśli w pełni go nie pojął, ufał i miał udział w wierze Kościoła. Jest to ciągła pielgrzymka życia: dążyć myślą, uczuciem, całym życiem do komunii wiary⁶⁵. Należy umiłować Kościół i postępować według jego nauki, ponieważ otrzymał od swego założyciela misję ukazywania ludziom drogi do prawdziwego szczęścia. Kościół pozwala również zbliżyć się do skarbu o tak wielkiej wartości i uczy właściwie oceniać jego bogactwo⁶⁶. Kościół daje Jezusa Chrystusa. Otwiera drzwi do Boga i przez to daje ludziom to, czego najbardziej oczekują i to, co może im najskuteczniej pomóc⁶⁷.

Wiara, nadzieja i miłość

W encyklice *Deus Caritas Est*, Benedykt XVI pisze, że wiara, nadzieja i miłość są nierozdzielne. Te cnoty teologalne wzajemnie się warunkują, umacniają, dopełniają i na siebie oddziałują.

Cnoty teologalne kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina. Kształtują one i ożywiają wszystkie cnoty moralne. Są wszczepione przez Boga w dusze wiernych, by uzdolnić ich do działania jako dzieci Boże i do zasługiwania na życie wieczne. Stanowią one rękojmię obecności i działania Ducha Świętego we władzach człowieka⁶⁸.

Wierzmy w Boga, w Boga będącego początkiem i celem ludzkiego życia. W Boga, który obcuje z nami, ludźmi, od którego pochodzimy i który jest naszą przyszłością. W tym sensie wiara jest zawsze również nadzieją, pewnością, że przed nami jest przyszłość, a nie próżnia. Wiara jest także miłością, gdyż miłość Boża chce się nam „udzielić”. A więc, wierzmy po prostu w Boga, a to oznacza również nadzieję i miłość⁶⁹.

⁶⁵ Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła. Na zakończenie spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej*, „L'Oss Rom” (PL), 7-8(2005), s. 15.

⁶⁶ Benedykt XVI, *Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce. Orędzie Ojca Świętego na XXI Światowy Dzień Młodzieży 2006 r.*, „L'Oss Rom” (PL), 4(2006) s.6.

⁶⁷ Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, s. 182.

⁶⁸ KKK 1813.

⁶⁹ <http://www.kuria.lomza.pl>, Benedykt XVI, *Nasza podstawowa decyzja – wierzymy w Boga. Homilia Ojca Świętego wygłoszona w Ratyzbonie podczas podróży apostołskiej do Bawarii*, dnia 05.06.2011.

Być chrześcijaninem to pielgrzymować w wierze, nadziei i miłości. Benedykt XVI podkreśla, że prawdziwa miłość jest ewidentnie czymś bardzo dobrym. Bez niej trudno byłoby stwierdzić, że „warto żyć”. Miłość satysfakcjonuje nasze najgłębsze potrzeby, a kiedy kochamy, możemy być w pełni sobą. Przyznaje, że miłość nadaje zupełnie nowy smak i nowy sens życiu człowieka. „Kogo dotyka miłość, ten zaczyna mieć intuicję, czym właściwie jest «życie»”⁷⁰ – czytamy w encyklice. Miłość należy więc do struktury wiary i dzięki temu „wiara chrześcijańska nie jest ideą, tylko życiem”⁷¹.

Naprawdę żyć oznacza poddać się przemianie wewnętrznej, otworzyć się na moc Bożej miłości⁷², bo „każde osobiste spotkanie z Jezusem jest doświadczeniem nieprzepartej miłości”⁷³.

Papież Benedykt również zaznacza, że zwycięstwo, które rodzi się z wiary, jest zwycięstwem miłości „Któż zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym” (1 J 5, 5). Wielu chrześcijan jest żywym świadectwem mocy wiary, objawiającej się w miłości – są oni budowniczymi pokoju, orędownikami sprawiedliwości, propagatorami bardziej ludzkiego świata według Boga, angażującymi się w rozmaitych dziedzinach życia społecznego, pracującymi dla dobra wszystkich. Miłość wynikająca z wiary powinna prowadzić do konkretnego świadectwa, które przejawia się w czynach i słowach – Chrystus nie jest dobrem tylko dla nas samych, ale najcenniejszym dobrem, jakim trzeba dzielić się z innymi⁷⁴. Miłość do bliźniego jest więc pięknym odzwierciedleniem miłości do Boga⁷⁵.

Jezus wskazuje na miłość, jako najważniejsze i największe bogactwo. Słowo miłość może być jednak różnie interpretowane i mieć rozmaite znaczenia, dlatego potrzebny jest nam Nauczyciel – Chrystus, który wskazuje najgłębszy i autentyczny sens, który prowadzi do źródła miłości i życia. Miłość jest imieniem Boga. Jak pisał Apostoł Jan „Bóg

⁷⁰ Benedykt XVI, *Spe Salvi...*, dz. cyt., s. 37.

⁷¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 99.

⁷² Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, „L'Oss Rom” (PL), 9(2008), s. 28.

⁷³ Benedykt XVI, *Bądźcie serdecznymi przyjaciółmi Jezusa. Spotkanie z młodzieżą w porcie*, „L'Oss Rom” (PL), 6(2010), s. 13.

⁷⁴ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 10(2010), s. 8.

⁷⁵ A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu...*, dz. cyt., s. 100.

jest miłością (...) nie my umiłowaliśmy Boga, ale On sam nas umiłował i posłał Syna swojego”⁷⁶.

Jesteśmy przeznaczeni do tego, by poznać Boga miłości, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym i odnaleźć ostateczne wypełnienie w tej Boskiej miłości, która nie zna początku ani końca⁷⁷. Zostaliśmy stworzeni po to, by być kochani, ale także po to, by dawać miłość. Ma ona być najtrwalszą rzeczą w życiu każdej osoby. W miłości chrześcijańskiej miłość Boga i miłość bliźniego są nierozdzielnie związane, a miłość bliźniego oznacza bardzo konkretne zaangażowanie⁷⁸.

Nadzieja stanowi kluczowe znaczenie w życiu każdego człowieka, przede wszystkim w czasach współczesnych. „Wszyscy odczuwamy potrzebę nadziei, ale nie jakiegokolwiek nadziei, lecz nadziei solidnej i niezawodnej [...]”⁷⁹. Podkreśla, że młodość jest szczególnym czasem nadziei, gdyż ma w stosunku do przyszłości różne oczekiwania. W młodości człowiek ma ideały, marzenia i plany, młodość to czas dojrzewania wyborów decydujących o reszcie życia. Jest to również czas poszukiwania nadziei w chwilach trudności kryzysów, porażek⁸⁰.

Tą nadzieją może być tylko Bóg, który ogarnia Wszechświat i który może zaproponować i dać to, czego nikt z nas nie mógłby osiągnąć. Bez Boga, poza Bogiem i związaną z Nim nadzieją nie ma nie tylko nadziei i wiary, ale również nie ma szczęścia, sprawiedliwości i życia w prawdzie. „Nadzieją, która nigdy nie zawodzi jest Jezus Chrystus”⁸¹.

Kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie. Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje „aż do końca”, do ostatecznego „wykonało się”⁸².

⁷⁶ Benedykt XVI, *Odważnie dokonujcie wyborów na całe życie i bądźcie im wierni. Spotkanie z młodzieżą*, „L'Oss Rom” (PL), 7(2010), s. 35.

⁷⁷ Benedykt XVI, *Zostaliśmy stworzeni, by być kochani i obdarzać miłością. Spotkanie z młodzieżą przed katedrą westminsterską*, „L'Oss Rom” (PL), 11(2010) s. 34.

⁷⁸ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, „L'Oss Rom” (PL), 12(2006) s. 15.

⁷⁹ Benedykt XVI, *Orędzie na XXIV Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 4(2009) s. 4.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Benedykt XVI, *Wy jesteście uczniami Chrystusa w dzisiejszym świecie. Spotkanie z młodzieżą w Seminarium św. Józefa*, „L'Oss Rom” (PL), 6(2008) s. 25.

⁸² Benedykt XVI, *Spe Salvi...*, dz. cyt., s. 37.

Nadzieja to nie jedynie ideał czy uczucie, lecz żywa osoba: Jezus Chrystus, Syn Boży. „Złożyliśmy nadzieję w Bogu Żywym”. „Żywy Bóg” to Chrystus zmartwychwstały i obecny w świecie. To on jest żywą nadzieją. Chrystus wzywa każdego człowieka do udziału w Jego życiu wiecznym. Nie należy się niczego lękać, bo On jest z każdą osobą, On jest terażniejszością i przyszłością. Nadzieja chrześcijanina to zatem tyle, co pragnąć „jako naszego szczęścia Królestwa Niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego”⁸³.

Wieczność – jako ostateczny cel wiary

Człowiek stworzony jest do rzeczy wielkich, do nieskończoności⁸⁴. Pytanie o przyszłość, jaka ostatecznie czeka każdego, nadaje życiu pełny sens, ponieważ wytycza życiowy plan nie ku horyzontom ograniczonym i nietrwałym, lecz szerokim i głębokim, które skłaniają do umiłowania świata, przez samego Boga tak bardzo umiłowanego, do starania się o jego rozwój, ale zawsze w wolności i z radością, które rodzą się z wiary i nadziei. Te horyzonty pomagają nie absolutyzować rzeczywistości ziemskiej, dając poczucie, że Bóg przygotowuje perspektywę większą, by móc powtórzyć za św. Augustynem: „Pożądamy razem ojczyzny niebieskiej, tęsknimy za ojczyzną niebieską, czujemy się pielgrzymami na tym świecie”⁸⁵.

Człowiek w swoich projektach życia nie może zapominać o tej perspektywie, jaką jest wieczność, do której każdy jest powołany. Bóg stworzył nas, byśmy byli z Nim na zawsze. To pomaga nadać pełen sens wyborom i jakość życiu⁸⁶. Wiara w Boga prowadzi nas do zwrócenia się do Niego samego, jako naszego pierwszego początku i ostatecznego celu⁸⁷.

Młodość jest czasem przygotowującym przyszłość, bo „jutro” w dużej mierze zależy od tego, jak przeżyjemy „dzisiaj”. Nie można pozwolić, aby życie przeminęło daremnie, nie można go zmarnować, należy

⁸³ KKK 1817.

⁸⁴ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 10(2010), s. 4.

⁸⁵ Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Homilia 35, 9.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ KKK 229.

przeżyć je z radością, z entuzjazmem, przede wszystkim z poczuciem odpowiedzialności⁸⁸.

Wiele osób odrzuca dziś wiarę. Życie wieczne nie jest rzeczą przez nich pożądaną. Wybierają życie doczesne, jako to, o które jedynie warto walczyć. Wiara w życie wieczne jest dla nich przeszkodą, sprośnięciem wymaganiami jest utrudnieniem, bardziej wyrokiem niż darem. Natomiast chciałoby się odsunąć śmierć jak najdalej. Ale żyć zawsze, bez końca – to w sumie może być tylko nudne i ostatecznie nie do zniesienia. Mimo to pytanie o „życie wieczne” pojawia się w szczególnie bolesnych chwilach życia, w chwili śmierci bliskiej osoby czy w przypadku jakiegoś niepowodzenia.

Najlepiej wyjaśnia, czym jest to „życie wieczne”, Jezus Chrystus, kiedy zwrócony do swoich uczniów, potwierdza: „Znowu jednak was zobaczę, i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (J 16, 22). Są to słowa, które wskazują na propozycję ogarniętą szczęściem bez końca i radością bycia napełnionym Bożą miłością na zawsze⁸⁹.

Słowa kluczowe: wiara, Benedykt XVI, łaska, Kościół.

⁸⁸ Benedykt XVI, *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzkości. Spotkanie z młodzieżą na stadionie miejskim Pacaembu*, „L'Oss Rom” (PL), 7-8(2007), s. 19.

⁸⁹ Benedykt XVI, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Oss Rom” (PL), 5(2010), s. 5-6.

ks. Marek Jagodziński
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Komunijny wymiar integralności człowieka

COMMUNIAL DIMENSION OF INTEGRITY OF MAN

Personal integration of man is expressed in the unity of his body and soul. The body is "great-symbol" of spirituality and the spiritual nature is the basis of interpersonal communication and communion. Anthropological bipolarity (spirit – body, male – female, single individual – community) creates communal tension, in which communal importance has body and soul of man. Communal integrity of man is revealed most fully in christological context - in the hypostatic union and resurrection of Jesus Christ.

Key words: spirit, integrity, communicatio, communion, hypostatic union, resurrection.

Podstawowym faktem antropologicznym, wynikającym z pierwotnej struktury człowieka jest nieprzezwyčajalna – podwójna jedność duszy i ciała. Człowiek nie ma duszy i ciała, lecz jest duszą i ciałem¹. Teologiczna analiza biblijnego opisu stworzenia ukazuje, że Bóg stworzył człowieka jako jedność, a jego dusza i ciało są tak samo przeciwnymi biegunami, jak i komplementarnymi elementami, w których objawia się integralność ludzkiej osoby². Wewnątrz tej integralności natura cielesna człowieka jest przekraczana przez duszę, ale dusza jest skierowana w swej abstrakcyjności na cielesność będącą nośnikiem jej urzeczywistnienia w osobie. Ciało jest symbolem duszy, która ujawnia się w ciele, a jedność ciała i duszy w człowieku nie oznacza kwantytatywnej sumy części – każda z nich (ciało i dusza) zawiera w sobie

¹ Por. A Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 178.

² Por. tamże, 158-181. Zob. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, s. 389-398.

całość, jakkolwiek w różnej mierze³. Ponieważ ciało jest pierwotnym nagromadzeniem świata, odnoszącym się w duchowości do człowieka i stanowiącym podstawę osoby – można je traktować jako „prasymbol” duchowości⁴. Duchowa natura człowieka jest ponadto plastyczną podstawą możliwości bycia sobą i bycia z innymi⁵ – komunikacji i komunii, a wyrażanie samego siebie w materii i w dialogu międzypersonalnym jest dla człowieka istotowo konstytutywnym czynnikiem osobowego ducha i wolności⁶. Właśnie potrzeba i wyrażanie siebie w komunikacyjnym dialogu międzyludzkim – angażującym duszę i ciało uczestniczących w nim osób – jest najwyraźniejszym faktorem komunijnej integralności człowieka.

Komunijne napięcie w człowieku

Biblijny przekaz *Księgi Rodzaju* potwierdza, że w strukturę człowieka wpisana jest pewna diadyczność, dwubiegunowość będąca szczególnym wyrazem i najpełniejszym urzeczywistnieniem dialogiczności. Można powiedzieć, że ludzką strukturę osobową charakteryzuje nieustanne napięcie między tożsamością a różnicą, które przejawia się w konstytutywnych biegunowościach antropologicznych: duch – ciało, mężczyzna – kobieta, jednostka – wspólnota⁷. Podstawowy egzystencjał osoby ludzkiej stanowi to napięcie, będące postawą i elementem ciągle

³ Por. H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg – Basel – Wien 1995, 77; M. Jagodziński, *Antropologiczno-komunikacyjne podstawy sakramentów*, „Studia Diecezji Radomskiej” t. VI, Radom 2004, 247-250; G. Haefner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 178-192.

⁴ Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 258.

⁵ Por. A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 110n.

⁶ Por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1995, s. 652; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, s. 172n; S. Kunka, *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012, s. 80-88.

⁷ Na taką dwubiegunowość wskazuje także H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, cz. I: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2006, s. 178-322. Powołuje się w tym na Ericha Przywarę, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, t. 1, Wien 1964, s. 49-68. Por. A. Scola, *Osoba ludzka...*, dz. cyt., s. 157n; A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne*, Łódź 2012, s. 185n; J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 142n.

urzeczywistniającym się w relacji. Człowiek uświadamia sobie, że musi nieustannie szukać swojego dopełnienia w przeciwstawnym biegunie⁸.

Nie może on zrozumieć żadnego z powyższych wymiarów i aspektów tajemnicy swojego człowieczeństwa, które jest współczłowieczeństwem, jeśli nie odwoła się do tego „drugiego”, w którym znajduje swoje własne wyjaśnienie oraz integrację. Chociaż wszystkie te biegunowości nie sytuują się na tym samym poziomie, to jednak w nich wszystkich człowiek: jako ciało i dusza, jako mężczyzna i kobieta, jako pojedyncza czy wspólnotowa osoba jest „wizerunkiem Boga”, będąc stworzonym na Jego „obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26). Dopiero owa komplementarność, mająca w Bogu swoje źródło i właściwe znaczenie, ukazuje człowieka jako „obraz”, niosący myśl o swoim „Pierwowzorze”, w którym istnieje wzajemne odniesienie, relacja, słowo, komunikacja. Owa biegunowa struktura, można by rzec: „dwoista-jedność” czy też „jedność przeciwieństw”, jaką jest człowiek, w tej właśnie perspektywie [...] odkrywa swój najgłębszy sens oraz znajduje właściwą sobie stałość. Najważniejszym, bo odzwierciedlającym każde inne odniesienie do tego „drugiego bieguna”, jest odniesienie do Boga, z którego wyłania się nowość nieskończonego horyzontu widzenia każdej innej relacji, w jakiej znajduje się – czy to z konieczności, czy w sposób wolny – człowiek⁹.

Wiara

⁸ Por. G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013, s. 137-139.

⁹ Tamże, s. 139n. „«Słowo» Boga jest nie tylko słowem stwarzającym oraz inicjującym wszelki możliwy dialog z człowiekiem, ale raz wypowiedziane będzie już zawsze słowem odpowiedzi na wszelki brak odkryty przez człowieka; będzie słowem zaskakująco przerastającym horyzont, w którym dokonywało się poprzednie dochodzenie do prawdy o sobie. Najpierw tym «słowem» była kobieta przerastająca porządek świata istot stworzonych, który Adam wcześniej określił i uporządkował, a następnie «Słowem» tym stał się Logos, który w sposób przewyższający wszelkie możliwe próby ludzkiego pojmowania określił i uporządkował wszystko, a przede wszystkim na nowo zdefiniował człowieka. Od tej chwili, niezależnie od tego, czy człowiek będzie pojmował siebie jako dwoistą-jedność ducha i ciała, mężczyzny i kobiety jednostki i wspólnoty, to zawsze obraz ten będzie musiał być oświetlony światłem Logosu pochodzącego od Boga. Właśnie dzięki temu jednemu odniesieniu człowiek może w każdej innej relacji, która w sobie właściwy sposób odśłoni jego cechy osobowe, zobaczyć je w prawdzie i pełnym bogactwie” (tamże, s. 140).

Komunijne znaczenie ciała człowieka

Ciało człowieka¹⁰ jest „realnym symbolem”¹¹ (K. Rahner) lub „znakiem realizującym” (P. Schoonenberg). Jest ono najsilniejszym znakiem realizującym osobową bliskość człowieka, wskazującym i wyrażającym konkretną ludzką osobę, nieidentyfikującym się jednak z nią w prosty sposób¹². W nim urzeczywistnia się osoba konkretnego człowieka – jego „ja”, zachowania, myślenie i działania, realizacja siebie¹³ (jest to „dynamiczne bycie ciałem”¹⁴). Ciało człowieka ma więc także charakter duchowy, gdyż jest wyrazem ducha¹⁵.

Lansowany dzisiaj nachalnie feminizm egalitarny głosi, że należy ignorować różnice biologiczne i psychiczne męskiego i kobiecego ciała człowieka w celu osiągnięcia osobowej tożsamości będącej w ostateczności wyrazem wolnego wyboru i decyzji jednostki. Feminizm różnicy traktuje jednak poważnie te odmienności płciowe, zakorzenione w psychosomatycznej strukturze ciała mężczyzny i kobiety¹⁶. Podstawowe cechy chrześcijańskiej teorii tożsamości płciowej człowieka można scharakteryzować następująco:

Primo, podstawową zasadą mówienia o różnicy płciowej między mężczyzną i kobietą jest ich równość w osobowej godności, która płynie z samego faktu stworzenia człowieka „mężczyzną i niewiastą” (Rdz 1,27), jak również z tego, że do każdego człowieka jest skierowany dar odkupienia w Chrystusie. *Secundo*, chrześcijańska antropologia stoi na stanowisku esencjalizmu płciowego, czyli przekonania, że istnieje realna różnica między mężczyzną i kobietą, którą możemy starać się opisać, filozoficznie i teologicznie. *Tertio*, tożsamość płciowa mężczyzny i kobiety zakorzeniona jest w psychosomatycznych różnicach w budowie ciała, męskiego i kobiecego [...] *Quarto*, w tworzeniu tożsamości mężczyzny i kobiety kluczowa jest zasada komplementarności płci,

¹⁰ Na temat terminologii i znaczenia „ciała” w *Biblii* zob. C. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 374n.

¹¹ G. L. Müller nazywa ciało realnym symbolem duszy (*Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien ³1995, s. 652). Por. D. Emeis, *Sakramentenkatechese*, Freiburg – Basel – Wien 1991, s. 26.

¹² Por. A. Skowronek, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995, s. 23.

¹³ Por. H. Wagner, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 258.

¹⁴ Por. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii...*, dz. cyt., s. 120-122.

¹⁵ Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁶ Por. tamże, s. 18-37.

czyli przekonanie o wzajemnym uzupełnianiu się i ubogacaniu tego, co męskie i tego, co żeńskie¹⁷.

Warto przy tym podkreślić, że już w swojej biologicznej strukturze ciało mężczyzny i kobiety stworzone jest i służy do miłości¹⁸.

Cielesność człowieka jest w pewnym znaczeniu sakramentem, czyli widzialnym znakiem procesów duchowych, niedostępnych poza tym na drodze zmysłowej¹⁹. Nowsze badania egzegetyczne uwydatniły bardzo mocno taką właśnie wymowę całościowej antropologii hebrajskiej, która przetrwała także w *Nowym Testamencie*: język hebrajski nie zawiera słów będących odpowiednikami naszych pojęć „ciała” i „duszy” jako elementów człowieka. Semickie *basar* i *nefesz* nie określają istniejących obok siebie części człowieka, lecz człowieka pod kątem ściśle określonego aspektu – pokrewieństwa i ułomności lub podarowanej przez Boga żywotności²⁰. Chodzi tu więc o jedność ciała i duszy w człowieku. Biblijny obraz człowieka, ukazujący go – uczynionego z ziemi – jako jedność ziemi i oddechu życia, był przesłonięty przez długie wieki przez myśl grecką i zniekształcony jej dualizmem: ciało i dusza wydawały się być samodzielnymi, rozdzielonymi bytami, które tylko połowicznie jednoczyły się w człowieku. Święty Tomasz z Akwinu odzyskał pierwotną wizję jedności: w człowieku istnieje tylko jedna zasada rzeczywistości (forma – dusza), która urzeczywistnia się w możliwościowej zasadzie (materii), konstytuując jednego i całego człowieka²¹.

Samotność człowieka w opisie jahwistycznym była nie tylko pierwszym odkryciem właściwej dla osoby transcendencji, lecz także

Wiara

¹⁷ Tamże, s. 38. Por. C. Anderson, J. Granados, *Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, Warszawa 2011, s. 25-103.

¹⁸ Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka...*, dz. cyt., s. 48n. Warto tu wskazać na audiobook z tekstami ks. Marka Dziewieckiego, zatytułowany *Ciało. Narzędzie do kochania* („Pure Profit” 2014). Na okładce autor umieścił następujące słowa: „Czy zastanawiałeś się nad tym, jakie są Twoje «ustawienia fabryczne»? Bóg zaprojektował Cię jak istotę doskonałą. [...] Istniejemy w świecie w sposób widzialny za pomocą ciała. [...] człowiek odkrywa, że ciało przynależy do niego, ale on sam nie mieści się we własnej cielesności. Jest czymś więcej. Można wyjść ponad to, czego chce tylko moje ciało np. w imię miłości”.

¹⁹ Por. A. Skowronek, *Sakramenty...*, dz. cyt., s. 25n.

²⁰ Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 16-17; A. Perzyński, *Włoska antropologia...*, dz. cyt., s. 39, 46; A. Scola, *Osoba ludzka...*, dz. cyt., s. 161n. Język nowotestamentowy sięga Starego Testamentu, jakkolwiek przejście do języka greckiego powoduje obecność w nim pewnych odgłosów myśli hellenistycznej (por. tamże, s. 162-164).

²¹ Por. T. Schneider, *Znaki bliskości...*, dz. cyt., s. 17n; A. Scola, *Osoba ludzka...*, dz. cyt., s. 175; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 173n.

otwarcie i oczekiwaniem na komunię osób²². Ciało wyraża kobiecość dla męskości i męskość dla kobiecości oraz ułatwia wzajemność i komunię osób²³, a komunია małżeńska zakorzeniona jest w naturalnych więzach ciała i krwi²⁴. Ciało samo w sobie nie jest wyrazem Bożego podobieństwa i obrazu – Bóg nie ma ciała. Ponieważ jednak ciało należy do natury człowieka i bierze udział w realizowaniu się osoby ludzkiej dzięki komunii z innymi osobami, uczestniczy w tym obrazie i podobieństwie. Perspektywa trynitarna, zakładająca przedmiotowy („strukturalny”) status obrazu Bożego w człowieku, implikuje jego status komunijny („relacyjny”)²⁵.

Problem z cielesnym zmartwychwstaniem człowieka

Specyficzny problem cielesności stanowi chrześcijańskie nauczanie o wskrzeszeniu wszystkich umarłych w Chrystusie (por. 1 Kor 15, 20). Już Koryntianie pytali Pawła, w jaki sposób wskrzeszani są umarli i w jakim ciele przychodzą? (1 Kor 15, 35). Apostoł odpowiadał: „Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało ziemskie powstanie też ciało niebieskie” (1 Kor 15, 42-44). Wacław Hryniewicz komentuje tę wypowiedź ideą upodobnienia mocy zmartwychwstania do energii wzrostu zasianego ziarna i podkreśla, że obecne ciało ludzkie różni się od ciała zmartwychwstałego, ale musi zachować swoją tożsamość, bo „to właśnie dzięki ciału każdy człowiek może przeżywać w świecie swoje osobiste istnienie. Ciało określa całego człowieka i jego historyczne trwanie. W nim urzeczywistnia się nasza wolność i nawiązują relacje z innymi ludźmi. Będąc ciałem, człowiek trzyma się, działa, tworzy, doznaje radości, kocha i cierpi, czyni dobro lub zło. Całe ludzkie dzieje spełniają się w ciele. Tak pojęte ciało nie utożsamia się bynajmniej z biologiczną materialnością człowieka. Jest rzeczywistością o wiele bogatszą. W pewnym stopniu nasze ciało jest już teraz ciałem duchowym, obdarzonym zdolnością myślenia, mówienia i przekraczania samego siebie w swoich pragnieniach i dążeniach”²⁶. Komentując paradoksalne wyrażenie Bernarda Sesboué:

²² Por. S. Kunka, *Teologiczna wizja...*, dz. cyt., s. 41n.

²³ Por. tamże, s. 49.

²⁴ Por. tamże, s. 53.

²⁵ Por. tamże, s. 65.

²⁶ W. Hryniewicz, *Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarzenia ostateczne w dialogu chrześcijan*, Poznań 2013, s. 172n.

„Przez moc Ducha Bożego ciało stanie się więc duchem, podczas gdy duch stanie się niezniszczalnym ciałem”, Hryniewicz napisał:

tego rodzaju paradoks nie mieści się w granicach naszej ludzkiej logiki i wyobraźni. Samo pojęcie ciała duchowego²⁷ – *sōma pneumatikón* – nie jest jednak sprzecznością ani ontologicznym absurdem. Karl Rahner wyjaśniał przed laty, że materia jest stanem „ducha zamrożonego”. Pod wpływem platonizmu przywykliśmy do przeciwstawiania sobie niematerialnego świata ducha i cielesności, a to nie jest zgodne z zasadami antropologii chrześcijańskiej. Sam człowiek jest przecież duchem wcielonym, który przenika rzeczywistość ciała. Ucieleśnienie ducha jest jego manifestacją i żywym objawieniem w rzeczywistości świata. Ciało zmartwychwstałe staje się bezpośrednim objawieniem ducha, niejako jego zwierciadłem, jego transparentnym obrazem i jego chwałą²⁸.

Dlatego też odosobniona i zadziwiająca była opinia niektórych Ojców Kościoła (m.in. św. Grzegorza z Nyssy), że w zmartwychwstaniu zaniknie zróżnicowanie płci oraz związane z nią cechy cielesne i duchowe. Sprzeciwia się temu realizm Wcielenia, potwierdzający pierwotny charakter płci męskiej Chrystusa i żeńskiej płci Maryi, Jego Matki – wskrzeszonej i wziętej wraz z ciałem do nieba. Zróżnicowanie płci jest przecież odzwierciedleniem pełni obrazu Bożego: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27)²⁹. Nie można jednak nie dostrzec

²⁷ „Duchowy charakter ciała po zmartwychwstaniu oznacza przede wszystkim moc i władzę ducha nad ożywionym ciałem [...] całkowitą przenikalność i posłuszeństwo ciała względem ducha. To duch przezwycięża opór ciała i wyzwala je od ziemskich ograniczeń. Taką wolność osiągnąć można dopiero w ostatecznym spełnieniu. Trzeba jednak najpierw przejść (Pascha!), mocą Chrystusa, przez śmierć i zmartwychwstanie. To On «przemieni nasze poniżone ciało na podobne do swego chwalebne go ciała, mocą, którą może podporządkować sobie wszystko» (Flp 3, 21). Życie chwalebne go ciała, wraz z jego zmysłami, nie zostaje bynajmniej zniesione, ale staje się ze wszech miar czyste, przejrzyste, wolne i pełne radości. Jest to «wyzwolenie z niewoli skażenia», któremu według słów Apostoła poddane zostało całe stworzenie. Ono «wzdycha i rodzi w bólach» oczekując objawienia się «wolności chwały dzieci Boga» (Rz 8, 21-22). Nie doświadczamy tej pełni wolności w czasie życia ziemskiego. Według określenia Bułgakowa «ciało duchowe» [...] «jest nie uczynioną rękami ludzkimi ikoną ducha» [...]. To dzieło dobroci i łaskawości Boga, jakkolwiek kształtowane w całym ziemskim życiu człowieka. To, co w pewnej mierze każdy tworzy swoim życiem i współdziałaniem, zostaje uwiecznione chwałą zmartwychwstania i nieśmiertelnością. Paweł porównał ten ludzki współdziałanie do budowania życia «ze złota, srebra, szlachetnych kamieni, drewna, trawy, słomy» – z takim rezultatem, że «dzieło każdego stanie się jawne» (1 Kor 3, 12-13), wypróbowane przez oczyszczający ogień przemiany” (tamże, s. 177n).

²⁸ Tamże, s. 173.

²⁹ Por. tamże, s. 175.

w refleksji nad pierwszymi wiekami chrześcijaństwa, że duszy przyznawano pierwszeństwo jako specjalnemu wymiarowi, w którym daje się poznać obraz człowieka stworzonego na obraz Boga. Spowodowane to było stopniowym zapominaniem o stwórczym pośrednictwie Jezusa Chrystusa. Stąd brakowało także w literaturze teologicznej właściwego zrozumienia antropologicznej wartości ciała. Dlatego w tradycji aleksandryjskiej Słowo było uprzywilejowane jako Archetyp człowieka, podczas gdy od św. Augustyna to dusza miała być obrazem Trójcy Świętej, a w teologii patrystycznej brakowało przemyśleń wyjaśniających właściwie sens jedności duszy i ciała w człowieku³⁰.

W kontekście bliższego opisu cielesności zmartwychwstałego Jezusa – która stała się dla św. Pawła podstawą cytowanej już wypowiedzi o zmartwychwstaniu umarłych (1 Kor 15, 42-44) – istotną refleksję antropologiczną na temat ciała ludzkiego przedstawił Gerhard Ludwig Müller: cielesność człowieka nie ogranicza się do samych wymiernych, fizjologicznych i biologicznych aspektów ciała. Jako medium osoby ciało stanowi podstawę możliwości rozwoju i działania oraz animacji osobowej tożsamości tak przez kontakty międzyosobowe, jak również w transcendentnym odniesieniu do Boga. Dusza duchowa to zarówno *forma substantialis* ciała, jak i zasada jedności cielesno-duchowej. Historia życia człowieka to stopniowe ucieleśnianie osobowego ducha i wzrastające uduchowianie ciała. Śmierć nie oznacza tylko zerwania nici łączącej dwie heterogeniczne substancje, lecz jest niszczącą ingerencją w samo centrum osobowości człowieka. Dotyczy ona zarówno jego duchowości i wolności, jak też płaszczyzny jego stawania się za pośrednictwem ciała w relacjach międzyosobowych. Obecni przy zmarłym ludzie nie mają przed sobą znanego człowieka, tylko jego zwłoki, które są dowodem, że zmarły nie jest już wolnym podmiotem i nie można spotkać się z nim na płaszczyźnie osobowej. Komunikacja przez ciało została zerwana. Zwłoki, jako zakrzepła historia człowieka, dają jeszcze tylko możliwość kontaktu z przeszłością zmarłego, a pozostali przy życiu mogą się odnieść do niego jedynie pośrednio przez sięgnięcie do własnej pamięci³¹.

³⁰ Por. A. Scola, *Osoba ludzka...*, dz. cyt., s. 173n.

³¹ *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 240n.

Komunijne znaczenie duszy człowieka

Człowieka można widzieć po platońsku jako samodzielną istotę osobową, opartą na duchowej rzeczywistości zwanej „duszą”³², jako duszę lub osobę „w ciele” rozumianym negatywnie³³. Antropologia chrześcijańska rozwinęła się na podstawie tekstów biblijnych. Termin *psyche* odnoszony był do jednego z elementów natury jako substancja duchowa lub jej duchowe wyposażenie³⁴. Biblijny model wskazuje

Wiara

³² Na temat terminologii, rozwoju poglądów i teologii duszy zob. C. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 380-389. P. Liszka zwraca uwagę na konieczność precyzyjnego rozróżniania w teologii terminów biblijnych i odpowiadających im przekładów: „Grecki czytelnik Septuaginty, napotykając termin *psyche*, bez głębszego zastanawiania się utożsamiał *nefesz* i *ruach*. Podobnie w języku polskim mówienie o duszy jest mało precyzyjne i w praktyce następuje utożsamienie treści obu terminów hebrajskich, jak również odpowiadających im terminów greckich. W myśleniu hebrajskim *ruach* jest działaniem Boga, a nawet jest utożsamiane z Bogiem, natomiast *nefesz* jest skutkiem tego działania, jako element natury ludzkiej. W myśli greckiej *psyche* to przede wszystkim dusza świata, rozumiana w sposób panteistyczny, jako element boski i ludzki zarazem. Rozumienie rzeczywistości określanej terminem «dusza» w sposób hebrajski może prowadzić do wniosku o śmiertelności duszy, z kolei ujmowanie jej w sposób pozabiblijny ogranicza jej zakres semantyczny, nadany przez Pismo Święte. Termin grecki *psyche*, który pojawił się w judaizmie międzytestamentalnym zamiast hebrajskiego *nefesz* oznacza podmiot życia wiecznego i nieśmiertelności. Termin *nefesz* wskazuje na integralność człowieka, *psyche* natomiast wskazuje na coś, co przetrwa po śmierci człowieka. Taki aspekt jest ważny w refleksji nad wydarzeniem paschy Jezusa, nad sytuacją Jezusa po śmierci i zrealizowaną możliwością zmartwychwstania” (*Interpretacja terminu psyche w Piśmie Świętym i w teologii*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) nr 2, 51). W oparciu o swoje analizy Liszka dokonuje dość zaskakującego stwierdzenia: „Okazuje się, że Nowy Testament jest bardziej dualistyczny niż hellenizm. Dualizm nie pojawił się pod wpływem hellenizmu, lecz odwrotnie, to Nowy Testament jest samodzielnym źródłem dualizmu, i to chrześcijaństwo wniosło dualistyczną antropologię w obszar myśli greckiej. Absurdalny jest więc postulat odejścia od dualizmu hellenistycznego i powrotu do myślenia biblijnego” (tamże, 53).

³³ Por. L. Lies, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz – Wien – Köln 1990, s. 55. K. Gózdź ukazuje Rahnerowskie ujmowanie człowieka jako „duchowej osoby” i „osobowego ducha” (por. *Droga ku człowiekowi*, Lublin 2011, s. 25-30).

³⁴ P. Liszka, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 55: „trzeba się zastanowić nad tym, jaka jest różnica znaczeniowa między *psyche* i *pneuma*, a także czy jest różnica między terminami *psyche* i *dusza* oraz między *pneuma* i *duch*? Odpowiednio: Jaka jest różnica w języku polskim pomiędzy terminami «dusza» i «duch»? Czy dokładnie taka, jak w języku greckim między *psyche* i *pneuma*, czy trochę inna? Bardzo często pole semantyczne danego słowa polskiego jest utożsamiane z zakresem znaczeniowym słowa greckiego. Ponadto pojawia się pytanie, czy ciało, dusza i duch to już wszystkie aspekty człowieka, czy wystarczają do opisanie obrazu całego człowieka. Skoro wiadomo, że nie, więc dlaczego inne

raczej na człowieka jako na „ciało w osobie”. Tak rozumiany człowiek posiada nie tylko swoją indywidualność, lecz także własny sposób transcendencji. Cieszy się wolnością i może trwać we wspólnocie z innymi ludźmi nie tracąc przy tym swojej tożsamości. W biblijnym opisie stworzenia nie chodzi jednak przede wszystkim o osobowość w cielesności, lecz o spotkanie człowieka z Bogiem, gdzie pierwotną i ostateczną podstawą pośredniczenia jest nie ciało, lecz przestrzeń wolności osoby³⁵. Spotkanie Boga z człowiekiem dokonuje się między osobami urzeczywistniającymi się w różny sposób. Dzięki Wcieleniu (unii hipostatycznej) Bóg przyjął człowieka jako „ciało w osobie” do siebie i dał mu miejsce w centrum swojej osoby. W teologicznym obrazie świata Bóg, który jest centrum całej rzeczywistości, nie tyle zstępuje ku człowiekowi, co przyjmuje go do siebie³⁶. Jeśli tak jest, to spotkanie osobowe z Bogiem zakłada uprzednio osobowość człowieka³⁷.

W teologii patrystycznej brakowało przemyśleń wyjaśniających właściwie sens jedności duszy i ciała w człowieku. Kiedy św. Tomasz z Akwinu zaangażował się w ukazanie racji, z powodu których dusza jest formą ciała, podjął tezę, że człowiek nie jest utworzony przez zwykłe zbliżenie się do siebie dwóch kompletnych rzeczywistości istniejących uprzednio i połączonych tylko przypadłościowo. Pojmował je natomiast jako dwie zasady, mocą których pojawił się człowiek w swej pierwotnej jedności, bez której nie można mówić o człowieku, że jest *imago Dei*. Przyjęcie dwóch elementów konstytucyjnych narażało Tomasza na ryzyko kwestionowania nieśmiertelności duszy (gdyby poszedł do końca za antropologią Arystotelesa). Poszedł jednak za Pseudo-Dionizym i utrzymywał, że dusza intelektualna jest substancjalną formą człowieka, gdyż „rekapitułuje” w sobie wszystkie formy niezbędne do zaktualizowania człowieka. Sobór w Vienne dokonał

aspekty są pomijane, dlaczego nie ma ujęć integralnych, ujmujących wszystkie aspekty i wszelkie powiązania między nimi, relacje między nimi a całością? Ostatecznie potrzebne jest ujęcie całościowe, integralne. Celem powyższego określenia nie było podanie odpowiedzi na wszystkie postawione tu pytania, lecz jedynie poinformowanie, że termin *pneuma* akcentuje powiązanie natury ludzkiej z boskością, natomiast termin *psyche* wskazuje na to, co jest w naturze ludzkiej jak najbardziej własne”.

³⁵ Por. L. Lies, *Sakramententheologie...*, dz. cyt., s. 56n.

³⁶ Por. D. Staniloae, *Obraz, podobieństwo i przebóstwienie w osobie ludzkiej*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk (red.), *Kosmos i człowiek*, Poznań – Warszawa 1989, s. 240-257.

³⁷ Por. L. Lies, *Sakramententheologie...*, dz. cyt., s. 61n; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 177n; tenże, *Człowiek w perspektywie komunii*, s. 23n.

chrystologicznego pogłębienia tej tezy nauczając, że „Jednorodzony Syn Boży [...] przyjął części naszej natury tworzące jedność [...] to znaczy ludzkie ciało podległe cierpieniu oraz duszę intelektualną czyli rozumną, prawdziwie i pod względem istoty kształtującą ciało”³⁸.

Ograniczenie nauki o duszy dokonało się w dobie nowożytnej, która chciała patrzeć na ciało i duszę jako na rzeczywistości z góry sobie przeciwne i oddzielne. Teologia szkolna broniła złożoności człowieka przeciwko dualizmowi albo monizmowi (spirytualistycznemu lub materialistycznemu). W specyficznej konstytucji człowieka jako jedności duszy i ciała nie można jednak pojmować duszy jako „czegoś innego” od ciała, lecz jako współzasadę człowieka pełniącą rolę formy ciała – ona jest „duchem ciała”. Jeżeli nie można u człowieka oddzielić momentu stworzenia od wybrania do komunii z Bogiem, to duszy nie można traktować jako istniejącej uprzednio „podpory ontologicznej”, która później dopiero pozwalałaby człowiekowi ustalić swoją relację do Boga. Dusza jest nieśmiertelna właśnie dlatego, że ma udział w naturze samego Boga, który stworzył człowieka i powołał go do komunii ze sobą w sposób nieodwołalny. Jej nieśmiertelność zaś można pojąć w pełni i właściwie tylko w perspektywie zmartwychwstania umarłych³⁹.

Wiara

Chrystologiczny kontekst komunijnej integralności człowieka

Fenomen komunii jest zasadniczo rzeczywistością międzyosobową. Tak jest w przypadku fundamentalnej Komunii wewnątrztrynitarnej, komunii międzyludzkiej i komunii człowieka z Bogiem⁴⁰. Czy integralność człowieka polegająca na zjednoczeniu w nim duszy i ciała mogłaby być traktowana jako integralność komunijna? Pewną możliwość takiego myślenia zdaje się otwierać prawda o unii hipostatycznej w Jezusie Chrystusie, który jest nazywany „komunią w Osobie”.

Komunia w Jezusie Chrystusie dotyczy przede wszystkim zjednoczenia natur w Jego osobie⁴¹. On jest osobową komunią Bóstwa i człowie-

³⁸ Dekrety [I. Błędy Piotra Jana Olivi], 1, 1a, [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2003, s. 533. Por. A. Scola, *Osoba ludzka...*, dz. cyt., s. 174-177.

³⁹ Por. A. Scola, *Osoba ludzka...*, dz. cyt., s. 177-181.

⁴⁰ Zob. np. M. Jagodziński, *Teologiczne znaczenie pojęcia koinonia*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 11 (2011) nr 3 (43), s. 30-35.

⁴¹ Ksiądz Jerzy Szymik, pisząc o komunijnej strukturze rzeczywistości, posługuje się terminem „teandryczność”: „teandryczność – w jej możliwie najgłębszym chrystologicznym znaczeniu, interpretowanym soteriologicznie – jest tu źródłem i celem komunii, jej wewnętrzną treścią, a zarazem źródłem i celem

czeństwa⁴², „jest teandrycznością samą, jej przyczyną, źródłem i celem; którego zarówno Osoba, jak Dzieło są komunią Bosko-ludzką, jedyną w swoim rodzaju, komunią, by tak rzec, «w stanie czystym»”⁴³. On otwiera drogę do komunii Boga i człowieka, ponieważ sam jako Słowo Wcielone jest tą komunią. W nim zrealizowała się „alchemia” przemieniająca byt ludzki w byt Boży, a droga do wzajemnej komunii ludzi prowadzi przez komunię z Bogiem. Dogmat chrystologiczny Soboru Chalcedońskiego z 451 roku ujmuje Jezusa Chrystusa jako istotową komunię natury ludzkiej i Boskiej „bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”⁴⁴. W ramach ówczesnych problemów i filozofii ukuto określenie tzw. unii hipostatycznej. Osoba Boskiego Logosu przyjęła ludzką naturę, w wyniku czego dwie natury – Boska i ludzka – zostały zjednoczone i zachowały swoje istotne wyróżniki⁴⁵. Komunia natur w Chrystusie wyrażana jest pojęciem *perichoresis*, co oznaczało pierwotnie wzajemny taniec tancerzy wokół siebie, w myśleniu stoickim i neoplatońskim – zjednoczenie i wzajemne przenikanie się duszy i ciała w człowieku, a w teologii posłużyło najpierw do wyrażenia wzajemnego przenikania się Bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie przy jednoczesnym zachowaniu właściwości natur – aby komunię natur w Nim rozumieć jako komunikację osobową⁴⁶.

Czesław Stanisław Bartnik stwierdził, że dualistyczna myśl helenistyczna znajduje ciągle kontynuację w poglądach redukujących człowieczeństwo Jezusa. *Biblia* łączy wprawdzie obie Jego natury, ale sam problem jest niezwykle skomplikowany. Czy pełne człowieczeństwo Jezusa obejmuje także „osobę ludzką”? Kwestia ta nie została rozwiązana w teologii. Sobór Chalcedoński przyjął w Jezusie Chrystusie jedną Osobę Słowa i „dwie” natury – Boską i ludzką, przy czym „naturę ludzką” uznał za „człowieka doskonałego”, „prawdziwego”,

wszechrzeczywistości, której człowiek jest reprezentantem i w której (i dla której) jest obrazem i podobieństwem Boga (Rdz 1, 26-27)” (*Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012, s. 151n).

⁴² Por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 70-74; A. A. Napiórkowski, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 112-122.

⁴³ J. Szymik, *Theologia benedicta...*, dz. cyt., s. 176.

⁴⁴ *Definicja wiary* 11, [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I (325-787), Kraków 2001, s. 223.

⁴⁵ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, 319.

⁴⁶ Por. G. Bausenhardt, „*In allem uns gleich außer der Sünde*“. *Studien zur Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*, Mainz 1992, 173; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg...*, dz. cyt., s. 82n; M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013, 154-178.

„pełnego” i „współistotnego nam”. Dlatego ogół teologów uczył, że osobą w Jezusie Chrystusie była tylko Osoba Słowa⁴⁷. Zmieniło się jednak rozumienie „osoby”. Dawniej przez „człowieka” rozumiano „ciało i duszę”, a „osobę” jako pewną rolę w ekonomii Bożej (pod wpływem stoicyzmu) albo samoistny byt (w arystotelizmie), ale bez odniesienia do intelektu, woli i działania – czyli bez odniesienia do podmiotowości, jaźni. Twierdzenie, że Jezus jest prawdziwym i pełnym człowiekiem, ale nie ma osoby ludzkiej (czyli nie jest osobą ludzką!) stało się dzisiaj niedorzeczne (i oznacza jakiś powrót do doketyzmu lub apolinaryzmu). Dlatego też Karl Barth i Karl Rahner sugerowali odejście od terminu „osoba” w przypadku Jezusa i pewne korekty semantyczne⁴⁸. Bartnik uważa, że w bardzo trudnej sytuacji znaleźli się tomiści (sam św. Tomasz odróżniał w człowieku „duszę” i „osobę”), którzy w większości utrzymują, że „osoba” i „dusza” są ontologicznie tożsame. To oznaczałoby dla nich, że odrzucenie apolinaryzmu jest czystym nestorianizmem, ponieważ jeśli Jezus ma stworzoną „duszę ludzką”, to i stworzoną „osobę ludzką” – a więc w Jezusie jest osoba ludzka i osoba Boska. Tomistyczna nauka o osobie domaga się jednak realnego rozróżnienia w każdym człowieku „duszy” i „ciała” – a więc i rzeczywistej osoby ludzkiej w Jezusie. Jak to rozwiązać, skoro w Jezusie Chrystusie jest tylko jedna Osoba?⁴⁹ Bartnik zaproponował hipotezę „spełnienia osobowego”:

Jezus jako człowiek jest „pełną osobą ludzką”, ale w wymiarze osobowym nie jest różny od „Osoby Słowa”, gdyż stał się osobą przez Osobę Słowa, w Niej i dla Niej (por. Kol 1,16). Jezus był sam z siebie relacją ku Osobie Słowa, możliwością bycia Kimś Jednym z Synem Bożym, Kimś „najbliższym” do zrealizowania się w Osobie Bożej. Osoba Słowa „wosobiła” (*enhypostasis*) Jezusa w siebie jako Osobę przez akt personogenetyczny, nie przez unię czy asumpcję prostą⁵⁰. Nie jest to *contra naturam humanam*, gdyż osoba stworzona jest sama z siebie absolutną relacją ku Osobie Niestworzonej. Jezus spełnia się osobowo w Osobie Słowa w sposób absolutnie szczególny. Mówiąc „od strony ludzkiej”, Jezus – ontyczny, historyczny, psychiczny, podmiotowy jako „Ja Jezusowe” realizował się w Osobie Syna Bożego, która „Jest” i ciągle „się staje”, ciągle się realizuje i do tego procesu Osoba Boża włączyła Jezusa, jednocześnie Go stwarzając. Przy tym osoba ludzka zostaje „wrodzona”

⁴⁷ Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., 586-588.

⁴⁸ Por. tamże, s. 588.

⁴⁹ Por. tamże, s. 588n. M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 179n.

⁵⁰ Bartnik uważa, że teoria enhipostazy (insubstencji, inegzystencji) rozwiązuje ten problem w znaczeniu zbyt aleksandryjskim, w duchu absolutnej hegemonii Logosu i z uszczerbkiem dla człowieczeństwa Jezusa (por. tamże, s. 791).

w Osobę Słowa przez Ducha Świętego za pośrednictwem Matki, Maryi. [...] A zatem osoba Jezusa w relacji ku sobie samej jest integralną osobą, stwarzaną i powoływaną przez Osobę Ducha Świętego, by w relacji do Osoby Syna identyfikować się z Osobą Niestworzoną. W tym przypadku Osoba Syna Bożego spełnia prozopoidalną relację Jezusa do Boga przez swoją Osobę Bożą i na miarę tej Osoby. Jest to Absolutne Misterium⁵¹.

Po tej samej linii poszedł Tadeusz Dionizy Łukaszuk. Osoba Boska Jezusa jest w sobie bezwzględnie prosta, ale kiedy widzi się ją w akcie podtrzymywania dwóch niezmiyszanych natur – jest złożona. Dlatego przyjęło się mówienie, że Chrystus utożsamia się ze swoją Boską naturą, a naturę ludzką posiada na własność. Teologia o posmaku konserwatywnym wolała nie głosić, że jest On po prostu także naturą ludzką – natomiast dzisiejsza teologia dopuszcza dyskusję na ten temat⁵². W związku z tym Bartnik stwierdza jasno: „z nauki Soboru Chalcedońskiego wynika, że Jezus jest pełnym człowiekiem, łącznie z «osobą» w dzisiejszym znaczeniu tego słowa; spełnia ją w niepojęty sposób Osoba Słowa Bożego samą Sobą”⁵³. Łukaszuk relacjonuje także teorię Jeana Galota usiłującą opisać osobę przez kategorię relacji⁵⁴. Bytowość relacyjna nie dodaje niczego naturze, jest „relacją samoistną” lub „hipostatyczną” – to znaczy tworzącą hipostazę. Osoba włada naturą nawet wtedy, gdy się z nią nie utożsamia, jest podmiotem aktywności i podejmuje odpowiedzialność za jej działania. Zastosowanie takiego pojęcia osoby w chrystologii jest łatwe i korzystne. Skoro odwieczne Słowo jest w swoim bycie relacją samoistną, to włączenie w niego bytu o podobnej strukturze dokonuje się prawie naturalnie. Człowieczeństwo Chrystusa nie traci nic ze swych naturalnych właściwości, a tylko czysto ludzka relacja zostaje zastąpiona osobową relacją Słowa⁵⁵. Dlatego ludzka natura Jezusa cieszy się pełnym i przebogatym wyposażeniem osobowym – bez jakiegokolwiek niedostatku⁵⁶.

⁵¹ Tamże, s. 589. Por. tamże, s. 590, 790-794.

⁵² Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 387-390.

⁵³ C. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 590. Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś...*, dz. cyt., s. 390-395; M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 182n.

⁵⁴ Por. *La définition de la personne, relation et sujet*, „Gregorianum” 75 (1994), s. 281-299.

⁵⁵ Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś...*, dz. cyt., s. 403-408.

⁵⁶ Por. tamże, s. 395-399; M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 181-184.

Komunią Boskości i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie zajął się także Gerald O'Collins⁵⁷. Jak było możliwe połączenie w Chrystusie Boskiej nieskończoności i ludzkiej skończoności? „W odniesieniu do swego bóstwa, Chrystus jest wszechwiedzący, w odniesieniu do człowieczeństwa jest natomiast ograniczony w swojej wiedzy. Przypisuje Mu się wzajemnie wykluczające się cechy, ale nie w tym samym układzie odniesienia”⁵⁸. Arcybiskup Edward Ozorowski rozwiązuje ten problem przy pomocy idei przebóstwienia człowieka:

Osoba i natura zawierają w sobie odpowiedź na pytania: Kim jest Jezus Chrystus? [...] Bardzo ważnym przy tym jest czasownik *egeneto*. Słowo stało się ciałem, nie przestając być Słowem. Syn Boży stał się człowiekiem, nie przestając być Synem Bożym. Osoba Boska stała się osobą ludzką, nie przestając być Osobą Boską. Stać się w tym znaczeniu nie oznacza przestać być sobą ani ontycznie, ani etycznie lub psychicznie. Przy poczęciu człowieka pierwsza jest osoba, a nie natura. Poczyzna się osoba w ludzkiej naturze, a nie natura, która staje się osobą. Osoba transcenduje naturę. Podobnie jest w Jezusie Chrystusie. Maryja poczęła Syna Bożego, który w Jej łonie stał się Synem Człowieczym⁵⁹.

Komunia jest rzeczywistością komunikacji międzyosobowej, toteż tradycyjne mówienie o osobowym zjednoczeniu natur w Chrystusie sprawia problemy wynikające ze współczesnego rozumienia osoby. Współczesne próby rozwiązań tego problemu usiłują bardziej precyzyjnie formułować wypowiedzi na temat unii hipostatycznej, co być może pozwala także na bardziej personalistyczne postrzeganie istoty „hipostatycznego” związku ciała i duszy w człowieku i łatwiejsze dostrzeganie analogicznego wymiaru komunijności tego związku.

Słowa kluczowe: człowiek, ciało, dusza, integralność, komunikacja, komunია, unia hipostatyczna, zmartwychwstanie.

⁵⁷ Zob. G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008, s. 214-222.

⁵⁸ Tamże, s. 223n. G. O'Collins wskazuje na stojące niekiedy u podstaw współczesnych poglądów chrystologicznych pomieszanie pojęć i zapominanie o analogiczności języka teologicznego, a także proponuje własne rozwiązanie – chrystologię obecności. Por. tamże, s. 233-237. Dzisiejsze chrystologie „chalcedońskie” muszą borykać się także z dalszymi pytaniami: Jaka jest ludzka natura Chrystusa, jeśli nie jest On osobą ludzką? Jak jedna osoba może mieć dwie świadomości: Boską i ludzką? Co wtedy z odpowiedzialnością osoby? Jakich sił sprawczych (jakiej natury) używał Chrystus w swoim ziemskim życiu. Por. M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 184-187.

⁵⁹ *Humanitas unii hipostatycznej*, [w:] A. Proniewski, A. Dębski (red.), *Człowieczeństwo Boga*, Białystok 2013, 19.

ks. Dominik Kubicki

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

Kontemplatywna głębia wiary Trójjedynemu w spełnianiu się w jestestwie – rozstrzygnięciem współczesnego dylematu postmoderności względem tożsamości osoby ludzkiej – człowiek projekt czy przypadek

CONTEMPLATIVE FAITH IN THE TRIUNE MEETING IN BEING – AN ANSWER TO CONTEMPORARY POSTMODERN DILEMMA OF THE IDENTITY OF MAN (A PROJECT OR A COINCIDENCE?)

In the context today's postmodernist undermining the identity of the human person, which determines the dramatic state of the Western-European intellectual culture (and humanities in general), the author weighs the question of man as a project or a coincidence. He refers to the Platonian concept of the world of shadows. In this context he discusses the question of man (a project? a coincidence?) who transcends the Nature (*Physis*) and, with the power of his spirit, „produces” the world which takes innumerable, new historical dimensions.

Key words: *human oikoumene*, West-European intelligibility, culture as a shadow of reality, Platonian world of, meaning of manhood, meaning of *physis* and *oikoumene*, objects of culture.

Chętnie zaryzykowałibyśmy tezę, że od czasu, kiedy myśl badawcza europejskiego kręgu kulturowego zaangażowała się w poznawcze poszukiwanie: „jak?” względem *physis* rzeczywistości, stopniowo zatraciliśmy perspektywę dostrzegania całości rzeczywistości świata osób i rzeczy

(w sensie starożytności greckiej). Zrozumiałe więc powinno okazywać się, że bliższe przypatrywanie się coraz bardziej dogłębnym szczegółom czy mikroszczegółom *physis* w coraz bardziej dzielących się i atomizujących dyscyplinach i subdyscyplinach nauki nie mogło zarazem nie pozbawić integralnego rozumienia, możliwego jedynie – jak uznajemy – w cierpliwym kontemplatywnym kształtowaniu w perspektywie spojrzenia na całość *Physis* – *physis* i zawartej w niej *oikoumene*. Wówczas nawet nieusuwalnie pojawiałoby się metodologiczno-badawcze pytanie, czy wystarczyłoby tenże ogląd; czy nie należałoby uwzględnić także kontemplatywnego „oglądu” „Rzeczywistości” – i to aż po sięganie [i sięgnięcie] ostatecznych przyczyn *Physis* i *oikoumene*. To zaś warunkowane pozostawało koncepcją nauki nowożytnej, która przecież ze swego projektu badawczego systematu wykluczyła metafizykę (w uproszczeniu), a w swej wielości wyspecjalizowanych dyscyplin z różnych gałęzi nauki (rozpoznawanej odtąd wyłącznie jako dziedzina i wiedza utylitarna) absolutyzowała się w niemożności komunikowania się. Nieosiągalnym więc stawał się badawczy interdyscyplinarny dyskurs.

Niestety wydaje się, że tak długo, jak nie zrozumiemy istoty uniwersytetu medievalnego, wydani pozostaniemy mocy absurdalnego upowszechnienia pojęcia „kultury ogólnej” w sensie José Ortegi y Gaseta (1883-1955) – hiszpańskiego filozofa kultury i socjologa. Zasadnie zauważył on przecież, iż kultura może być wyłącznie ogólna, że np., nie jest się „kulturalnym” w fizyce lub matematyce, w chemii lub w biologii, gdyż w tychże dyscyplinach można pozostawać jedynie wykształconym, a w medycynie, prawie bądź inżynierii – wyspecjalizowanym. Należałoby mieć świadomość, że współczesne, ponowożytne uniwersytety stanowią jedynie skromne pozostałości i w pewnym sensie swoiste przeżytki tego, co w epoce niezwykle dogłębnego i twórczego fermentu społeczności łacińskiego Zachodu – medievalnej *Christianitas*, stanowiło kształtowany w strukturze i społecznej potrzebie Uniwersytet (*universitas magistrorum et scholarum*). I chociaż uniwersytet medievalny nie prowadził badań (w sensie specjalistycznych badań naukowych), to jednak wypełniony był wyłącznie „kulturą ogólną”. Właśnie wówczas – bardziej niż kiedykolwiek w dziejach przeszłości – bezsprzecznie pozostawał miejscem poszukiwania prawdy i jednoczesnego wykształcania systemu idei dotyczących świata (*physis*) i ludzkich *oikoumene* [ziemskiego Globu], jakie powinny skutecznie wyznaczać i jakie twórczo wyznaczały kierunek egzystencji chrześcijańskich społeczności europejskiego Zachodu.

Wydawać by się mogło, że powyższa kwestia przynależy do przeszłości i nie jest warta najmniejszej uwagi. Niestety, pozostaje tym

bardziej aktualna, a nadto okazuje się zdecydowanie pilną do bardziej dogłębnego rozważania kwestią, do której imperatywnie należy badawczo powrócić, im bardziej rozpoznając współcześnie, że człowiek transcenduje Przyrodę i siłą swej istoty „wytwarza świat”, przybierając niezliczone, wciąż nowe „oblicza” historyczne, jesteśmy w stanie w ramach uprawianej nauki różnie pojmować (*resp.* interpretować w kategoriach nauki) *physis*, Przyrodę: czy jako ogół rzeczy, czy jako ogół tego, co [zmysłowo] widzialne (*resp.* empirycznie postrzegalne), czy wreszcie jako całość bytu¹.

Pozwolimy sobie powyższe zilustrować przykładem przywołania rozmaitych możliwości interpretacyjnych świata „cieni” Platona. Oczywiście na sposób klasyczny (w uproszczeniu) używa się określenia, że świat „cieni” nie jest prawdziwym światem, Rzeczywistością. Jest „cieniem” świata, właśnie dlatego ponieważ wyłącznie ten rzeczywisty jest „prawdziwy”; ale nie jesteśmy w stanie określić istoty tejże jego prawdziwości, gdyż scharakteryzowanie go jako „wydarzający” się mogłoby przeczyć jego istocie i podstawowej właściwości. Zauważmy nadto, że zamiast prawdziwy jako istotność tejże Rzeczywistości – „świata” zwieńczonego wokół [*Idei*] Dobra i zwieńczonego w Dobru – co stanowi jedynie nasze zinterpretowanie Platonskiej *Idei* na użytek niniejszej refleksji, wystarczyłoby rozpoznać tenże świat jako ostateczny. Wówczas scharakteryzowanie prawdziwości nie byłoby wyłączeniem rzeczywistości *Idei*-Dobra. I chociaż ona stanowiłaby ostateczność czy ostateczną rzeczywistość, to jednak ten świat, jaki jest tutaj i zarazem teraz – świat, który jest udziałem ludzkich *oikoumene* i udziałem każdego z nas w tychże *oikoumene*, okazywałby się równie prawdziwym wedle koncepcji Platona. Może nie chodziłoby o prawdziwość, ale o „rzeczywistość” wydarzania się czy stawania aż po – bliżej nieuchwytnie – „przyobleczenie” się w *Ideę*-Dobro.

Natomiast, skoro na samych sobie i tym, co stanowi nasz indywidualny i zarazem osobowy rozwój doświadczamy wydarzanie się *physis* „rzeczywistości”, to zarazem nie może nie być rozpoznawany tenże fakt stawania się czy wydarzania. W sumie świat „cieni” wyraża czy wręcz stanowi świat „kreacji” człowieczej. W taki sposób możemy zarówno interpretować sytuację ludzkich *oikoumene*, w których poszczególni i zarazem każdy z osobna – na miarę rozpoznania głębi swego „jestestwa” – tworzy świat kultury i nadaje sobie aspekt człowieczeństwa. Jest to przecież także kreacja – i to w dosłownym rozumieniu świata „cieni” Platona. W innym jeszcze sensie kreacja w świecie „cieni” może z powodzeniem zostać zinterpretowana bądź

¹ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 13.

rozpoznana, kiedy ludzkie *oikoumene* podejmują zmianę *physis* (*resp.* Przyrody), „ujarzmiając” ją (technika, rolnictwo, leśnictwo, energetyka itd.), i nadają jej różnaitość sensów, których ona w sobie nie posiada, kiedy ludzkie *oikoumene* w ich poszczególnych osobach i podmiotach tworzą dzieła, różniące się w swej istocie w sposób istotnościowy od tego wszystkiego, co znajduje się w tymże świecie jako wytwór Natury, Przyrody, *physis* rzeczywistości.

Zauważmy, że wykształcone dzieła (w uproszczeniu) aż po inteligibilne *opus* okazują się wyrazem tożsamości kulturowej wykształconych mateczników cywilizacyjnych i zarazem dostosowane do ich kulturowego ducha, stanowiąc jakby dopełnienie tejże uporczywie kształtującej się tożsamości kulturowej². I gdy okazują się już wytworzone – zazwyczaj na sposób materialny, gdyż ich zaistnienie na sposób duchowy wymaga ludzkiego działania bądź obecności, natrafia się na nie w świecie – jakby były czymś rzeczywistym. I niewątpliwie są czymś rzeczywistym, gdyż postrzegalne są na sposób empiryczny. Ludzkie *oikoumene* tworzą dzieła kultury i sztuki: muzykę, literaturę, malarstwo itd. Tworzą naukę, filozofię. Rozpoznają dzieje samych siebie – dzieje swej przeszłości i wszystkich ludzkich *oikoumene* w postrzeganiu globalnego świata. Są w stanie spojrzeć swemu ludzkiemu obliczu – bliżej nieokreślonej ludzkości, z perspektywy okołoziemskiej orbity. Nadto ludzkie *oikoumene* wytwarzają systematy swego zorganizowania – rodzinę i wszystkie inne rodziny, a następnie naród i wszystkie inne narody, co z kolei stawia je wobec imperatywu obowiązków – moralnej powinności tak samo wobec rodziny, jak i wobec narodu. Ale wykształcenie rodziny i narodu nie jest kresem ludzkich możliwości. Chociaż prymitywne załączki tychże tworów możemy dość łatwo rozpoznać w świecie zwierząt, to jednak na nich przebiega wyraźna już granica. Bowiem wyłącznie ludzkie *oikoumene* ustanawiają wraz z instytucją małżeństwa i funkcją rodziny – i to jako ich logiczny ciąg: ojczyznę i systemy państw. Ludzkie życie nabiera coraz bardziej jakiegoś sensu i zarazem jakiegoś celu, którego by nie miało w całkiem pierwotnej i czystej Naturze, *physis* rzeczywistości; gdyby ludzkie istoty poprzestały na trudnieniu się zbieractwem i łowiectwem, gdyby grupy tychże przypadkowo trzymających się ludzi pozostały w jaskiniach. Tak, właśnie ten cały świat dziejowej przeszłości kształtujących się załączków cywilizacyjnych mateczników pozostaje wyraźnym światem „cieni”, który moc ludzkiej inteligibilności w interaktywnym – ale jedynie i wyłącznie w ramach wytworzonej kultury ludzkich *oikoumene* – i bezinteresownym trudzie poznania rzeczy niejawnych z Natury (*resp.*

² Por. tamże, s. 14-15. Poniżej także nawiązujemy do sformułowań bądź parafrazujemy myśl Ingardena.

physis rzeczywistości) jest w stanie odsłonić z tego ciągu wytwarzanych obliczy historycznych świata.

Zatem tenże [kulturowo] kreowany świat „cieni” (w sensie Platona) okazuje się w pełni całkiem odmiennym od Natury – i słusznie zauważa Ingarden, że może zajść okoliczność, iż poszczególny człowiek bądź ludzkie *oikoumene* prawie całkiem zapozna, że u podłoża tejże całej ludzkiej rzeczywistości kryje się Przyroda (*resp.* Natura), obojętna na wszelką wartość i nieczuła na wszelką dołę i niedołę bądź szczęście czy nieszczęście człowieka i ludzkich *oikoumene*. Bo rzeczywiście po wielkim wzlocie osiągnięć techniczno-technologicznych – od czasu niepowtórzonej w dziejach – rewolucji przemysłowej³ indoktrynowane resztkami formacji pozytywistyczno-materialistycznej ludzkie *oikoumene* współczesnych społeczeństw globalnych nie są w stanie dostrzec piękna fizycznego świata *physis* i sensu głębi wnętrza Wszechświata, uprzystępnianego osiągnięciami nauk astronomicznych. Paradoksalnie, nie są w stanie postawić na nowo pytania o sens i cel rzeczywistości, która stała się ich [kulturowym] wytworem i zarazem materialnym (funkcjonalno i techniczno-technologicznym) udziałem. Zdają się powracać do stanów bardziej pierwotnych, bardziej prymitywnych – delektują się jedzeniem bez konsekwencji przybrania na wadze, na długie godziny rozsiadają się wygodnie w fotelach przed audiowizualnym sprzętem bez potrzeby fizycznego wysiłku tworzenia czegokolwiek z siebie samych, konsumując medialne *info* i *newsy* sądzą „rozumieć” wszystko i wszystkich, pozbawieni lęku o cokolwiek w wyniku zabezpieczenia się przed przypadkowym spółdzeniem potomstwa „bawia” się własną seksualnością itd. Ale, czy faktycznie stan, jaki pozostaje ich udziałem, jest powrotem do Natury, *physis*? Nie wykazują już umiejętności otwarcia się na coś nieokreślonego, niewyraźnego słowami, wyrażeniami. Zdają się nie być w stanie przeżyć autentycznej radości bądź bezinteresownie zając się poznaniem czegoś, co wykracza poza ich pozytywistyczny świat zmysłowych doznań. Taki oto wydaje się pozostawać świat społeczeństw konsumpcyjnych, w którym tworzą się nieokreślone establishmenty usiłujące nim zarządzać. Pragną zwrotnie kreować „światem” wytworzonym. Wyznaczać wszelkie standardy – od wyznaczania stopnia poziomu

Wiara

³ Dla uprzytomnienia skali zmian warunków życia, dokonanych przez nowożytną rewolucję techniczną (z około połowy XVIII stulecia) przyrównuje się (Kenneth Boulding) życie ludzi z połowy XVII i rozpoznaje, że było ono bardziej podobne do bytu wcześniejszych o cztery tysiąclecia od nich mieszkańców Sumeru czy starożytnego Egiptu aniżeli do stulecia trzy wieki późniejszego, czyli do teraźniejszości XX i XXI wieku. Nowożytna rewolucja przemysłowa spowodowała, że współczesne (od dwóch stuleci) pokolenia żyją w warunkach techniki wyraźnie doskonalszej.

intelektualnego nowych pokoleń⁴ do zarządzania moralnością czy – aż nie do wyobrażenia w ostatecznych skutkach – wręcz wyznaczania katalogów norm moralnych i kryterium sumienia. I tutaj właśnie się pojawia dylemat, dotyczący tożsamości osoby ludzkiej: człowiek projekt czy przypadek. Bo faktycznie na tak nadbudowywanym świecie „cieni” na innym, kulturowo wytworzonym już świecie „cieni” (w sensie kategorii Platona), zaczynają się rozmywać właściwe kategorie rozumienia: co jest rzeczywiście „cieniem” rzeczywistości *physis*, Przyrody, Natury, a co stanowi już [absolutne] zaprzeczenie tego czysto intencjonalnego tworu czy duchowo-materialnych tworów. Należy bowiem rozpoznać, że rzeczywistość kulturowego świata „cieni” nosi w sobie tylko pozór istnienia, który naznacza, znamionuje i zarazem charakteryzuje wszelkie duchowe dzieła człowieka – jak dzieła sztuki (aż po wytwory architektury) i rozmaite wytwory kultury ludzkich *oikoumene* – i to bez względu na fakt, czy stanowią *opus* poszczególnej osoby, czy też całych społeczeństw jako podmiotów twórczych⁵.

Ale współczesność postmodernistyczna najpewniej nie rozumie, że przypadkowość ludzkiej istoty i zarazem ludzkich *oikoumene* można postrzegać w różnych wymiarach i inteligibilnie rozpoznawać na różnych płaszczyznach. Współczesne manipulowanie ludzką seksualnością i płciowością oraz [m.in.] współczesne pragnienia konsumpcyjne wytworzyły przekonanie o możliwej i dowolnej kreacji człowieka, będącego ziszczeniem żądzy posiadania ze strony dawców biologicznego materiału dla *in vitro* (w uproszczeniu). Medyczna technika *in vitro* – technika, o której skutkach sprawczych „kreowania” nie sposób niczego jeszcze rozstrzygnąć: co przyniesie w konsekwencjach „wyprodukowanych” istot ludzkich, zdaje się sprawiać wrażenie, że [konkretny] człowiek (*resp.* poczęte życie, człowieczy płód w łonie kobiecym, maczynym) może jednak być „przypadkiem”, balastem dla rodziców społeczeństwa konsumpcyjnego – balastem [konsumpcyjnego] „bawienia” się [swą, czyjąś] seksualnością, płciowością.

Lecz zauważmy nadto – w postmodernizmie, jaki konceptualnie wychwytyjemy i zarazem inteligibilnie wykształcamy – także w sensie tworu czysto intencjonalnego, człowiek może również być [rozpoznanym] projektem; może być uznany jako projekt – na tej samej zasadzie, co ludzkie istoty z *in vitro* i ludzkie istoty, poczęte w głębiach misterium

⁴ Czyli, m.in.: konsekwencje zaangażowania współczesnej edukacji w kształtowanie rozwoju umysłowego dzieci i młodzieży za pomocą wiedzy nieprzedmiotowej, kształtowania ich poziomu intelektualnego w oparciu o wiedzę niepoznawczą itd.

⁵ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 17.

stworzenia, głębi interpersonalnej miłości stwórczej, jaką wyraża w akcie [twórczej, udzielającej się, osobowej] miłości kobieta i mężczyzna. Jest więc on projektem „nowego” społeczeństwa, „szczęśliwej ludzkości”, „nowej” ludzkości. Niestety, nie będziemy szerzej rozwijać tego wątku nadbudowy ideologicznej – swoistego nadbudowania na tymże świecie „cieni” – w sensie „cienia” rzeczywistości, jaką stanowią wytworzone przez człowieka i ludzkie *oikoumene* twory kultury i wszelkie opus duchowe. Jest to w pewnym sensie dalsza konsekwencja konstrukcji filozoficznej Kartezjusza: podmiotowego „Ja” i świata nie-„Ja”, czyli innej jeszcze konstrukcji intencjonalnej – konstrukcji, która – w pewnym sensie na sposób zdeterminowany – wyznaczyła losy społeczności i społeczeństw europejskiej nowożytności. Ale zauważmy, że nie byłoby możliwe (w sensie ewentualności, przypadkowości) wykształcenie przez autora *Umowy społecznej* i *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* swych idei natury człowieka jako *tabula rasa* i pierwotnego człowieka jako „dobrego dzikusa”, jako jeszcze nieucywilizowanego dobrego człowieka, czyli nieskażonego złem określonych społecznych warunków – idei, która okazała się inspirującą i przesądzającą o podjęciu czynu rewolucyjnego przez jakobińskich przywódców rewolucji francuskiej⁶, gdyby uprzednio – w schyłkowości mediewalnej *Christianitas* – nie dokonało się pewne, wydające się marginalnym, akcydentalnym, przewartościowanie w rozumieniu rzeczywistości świata osób i rzeczy. Otóż współczesne badania [źródłowe i inne] wykazują⁷, że myśl teologiczna renesansu stuleci XII i XIII – owej dojrzałej pełni średniowiecznej – doznała niewątpliwego skrzywienia w [nowożytnym] Renesansie i Humanizmie [wieku XVI] – dobie głębokiego pęknięcia w ciągłości kultury łacińskiego Zachodu⁸, kiedy wielu autorów-teologów, będąc pod wpływem [tzw.] sztywnego arystotelizmu, nie tylko głosiło hipotetyczną możliwość „stanu czystej natury”, ale uważało wręcz za zasadne, iż wszelka

⁶ Dopowiedzmy. Myślenie jakobińskich przywódców antyfeudalnego zwrotu naznaczył piętnem sylogizm ideologicznych zdań-przesłanek, zdający się przekonywać, że jeśli w zasadzie człowiek rodzi się dobry i nieukształtowany [bądź nie w pełni uformowany w swych psychofizycznych władzach], to możliwe jest pełne jego przystosowanie do wizji „nowego” społeczeństwa, jakie zamierza się wytworzyć według bliżej nieokreślonego wzorca – utopijnie doskonałego. Oczywiście wiemy, że ów mit o pierwotnie dobrej i całkowicie modyfikowalnej naturze człowieka pozostał aż po współczesność początków XXI stulecia obecny w dyskusjach na temat historii i psychologii człowieka.

⁷ Zob. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946.

⁸ Dopowiedzmy – pęknięcia, spowodowanego przemożnym wpływem hellenistycznej wersji orientalnej kultury greckiej w tym, co historycznie określone i zarazem wyznaczone zostało upadkiem Bizancjum w 1453 r. i jego cezurą.

refleksja o człowieku i jego przeznaczeniu powinna się urzeczywistniać przy uwzględnieniu takiegoż punktu wyjścia i zarazem nieustannego odwoływania się do takiegoż kryterium, czyli „stanu czystej natury”⁹. I faktycznie Platoński świat „cieni” w intelektualnym *opus* Rousseau „rozpoczyna” się poza granicą czy granicami biblijnego Raju.

Dopowiedzmy – wobec takiej sytuacji badawczej w sensie wiedzy o błędnych stanowiskach intelektualnych, jaka jest udziałem współczesnej nauki – także i przede wszystkim nauki teologicznej, należałoby konsekwentnie zawrócić z perspektywy nakreślonej przez autora *Umowy społecznej* jako pewnego podglebia (*resp.* podłoża) zaczątków formacji empirycznej i materialistyczno-pozytywistycznej oraz rzetelnie podjąć próbę skorygowania skutków nieszczęsnie wdrożonych i nieszczęsnie odwzorowanych w *praxis* wydarzenia się społeczeństw zachodnioeuropejskich – wdrażania idei społeczno-politycznych Rousseau i jego nowożytno-ponowożytnych sukcesorów.

Powróćmy jeszcze do społeczeństw – ludzkich *oikoumene*, których – jak podnieśliśmy powyżej – kulturowe twory noszą wyłącznie pozór istnienia. Zwróćmy uwagę na zadziwiające zjawiska zdolności niektórych z tychże etnicznych *oikoumene* ludzkich czy wręcz skłonności do empiryzmu i pozytywizmu. Zasadne byłoby postawienie badawczego pytania: czy jest to nieprzezwyčajalna przypadłość wrodzona im, czy może nabyta, czy też całkowicie stanowiąca wewnętrzność tychże anglosaskich etniczności; właśnie bowiem wychytujemy współcześnie – bardziej niż kiedykolwiek w dziejach przeszłości, że język Bacona, Locke’a, Hobbesa, Benthama i Darwina okazując się najdoskonalszym instrumentarium (*resp.* środkiem wyrazu) zachodniego empiryzmu, a ostatnio także materializmu i konsumpcjonizmu, nie jest w stanie wyartykułować innych treści niż pozytywistycznej (*resp.* świeckiej w sensie oświeceniowości) ideologii ekspansjonistycznej bądź treści czysto empiryczne¹⁰. Nie zna wyrażań niepozytywistycznych. Nie wykształcił pojęć wyrażających transcendentność, transcendencję itp.

Oczywiście wielce interesujące może okazać się zagadnienie, jak rzecz ta – owe niezwykle przedsięwzięcie się ma do faktu, że kondycji mentalno-kulturowej ludów celtycko-germańskich – faktycznie odmiennej od starożytnych basenu śródziemnomorskiego czy, chociażby, istotnie różnych od azjatyckiego matecznika cywilizacyjnego, udało się osiągnąć tak niezwykle zwrot funkcjonalno-pragmatyczny

⁹ Por. J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 448-449.

¹⁰ Por. H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 145.

w odniesieniu do tychże samych „wynałzków”, którymi również i przede wszystkim na długo wcześniej posługiwano się w Azji bądź w greckiej i arabskiej strefie Morza Śródziemnego¹¹ – zwrot, skutkujący zmianą metod pracy i zarazem wzrostem jej efektywności. Jednak, z pewnością kwestia powyższa pozostanie niestety retorycznym pytaniem. Wydaje się bowiem, że współczesne społeczeństwa dawnego, pofrankijskiego Zachodu nie wydają się rozumieć wszystkich wyższych pojęć, dotyczących człowieczeństwa, honoru, suwerenności, wolności duchowej, moralnej i obywatelskiej itd. Współczesne *face à face* dominujących systematów państwowych i ich społeczeństw zachodnioeuropejskich i obecnego systemu państwowego Rosji w sprawie Ukrainy – wraz z dość poważnym zagrożeniem dla stabilności kulturowej i gospodarczo-politycznej Europy – dość wyraźnie wykazuje, że pozostają dla nich bez znaczenia ponadempiryczne i pozytywistyczne wartości oraz postawy moralne – takie, jak honor, bezinteresowne poświęcenie własnego życia dla drugiego¹², poświęcenie zysku ekonomicznego dla wyższych wartości, jak suwerenność innego narodu, społeczeństwa itd.

¹¹ Przyjmuje się, że wynalazek podkowy końskiej stanowił tryumf średniowiecznego rolnictwa (por. R. Fossier, *Ludzie średniowiecza* [*Ces gens du Moyen Âge*], tłum. A. Czupa, Kraków 2009, s. 204-206). Umożliwiał on głębszą orkę ciężkiej gleby, co było niewykonalne za pomocą prostego lemiesza doby np. merowińskiej Galii. W dziedzinie rolniczej ów wynalazek dopełniły także inne niemniej przełomowe rozwiązania: podkowy dla konia i innych zwierząt pociągowych, zaprzęganie z zakładaniem chomały na kark lub jarzma czołowego w zależności od rodzaju zwierzęcia. Jednak najbardziej interesującym wydaje się sposób – w znaczeniu dosłownym i intelektualnym – wnikania do zachodniej Europy ducha owych pomysłów, a jeszcze ważniejsze wykształcania idei ich praktycznych zastosowań, którego – jak się okazuje – pozbawieni byli najpewniej starożytni, uchodzący dotąd za bardzo kreatywnych. Wobec faktu, że znajomość wielu z tych „wynałzków” potwierdzono w Azji bądź w greckiej i arabskiej strefie Morza Śródziemnego w bardziej prymitywnej formie wraz z nierównomiernym rozprzestrzenieniem tych cywilizacyjnych usprawnień i nowości – bowiem do końca XVI stulecia (w uproszczeniu) używano w Europie łopat, motyk, grac i widel także na wielkich powierzchniach, co nie przyczyniało się do większej skuteczności niż na wsiach w Azji – zasadniczy zwrot mógł być spowodowany kondycją mentalno-kulturową ludów celtycko-germańskich – odmienną od starożytnych basenu śródziemnomorskiego czy, chociażby, azjatyckiego macecznika cywilizacyjnego. Zatem, czyżby pierwszorzędna rola przypadła cesze empirycznej obserwacji uprawiającego ziemię chłopu kręgu kultury celtycko-germańskiej i ludzi przymuszonych do zmiany metod pracy w celu zwiększenia produktywności w miarę rozprzestrzeniania się terenów uprawnych i rosnących ich potrzeb żywnościowych?

¹² W tejże kategorii należy postrzegać wolę czy wręcz żądę aborcji [dziecka nienarodzonego] współczesnych Europejek (w uproszczeniu) ze społeczeństw konsumpcyjnych Zachodu.

Niewątpliwie jest to cały fałszywy ideologicznie świat „cieni” nadbudowany na tym, który wszelkim kulturowym wytworom człowieka w jego interakcji z ludzkim *oikoumene* przydaje znaczenie czy charakterystykę pozoru istnienia. Wydaje się więc, że próba rozstrzygnięcia kwestii tożsamości osoby ludzkiej: człowieka jako projektu czy jako [ewolucyjnego] przypadku, wzniesie jedynie jeszcze jeden krąg w tej konstrukcji pozorności świata „cieni”, nie rozstrzygając w istocie niczego. Rozważanie bowiem, na ile kulturowo-konsumpcyjny człowiek jest wytworem kulturowym wprowadza wyłącznie w pułapkę pozorności wszystko to, co dotychczas uznane zostało jako wartość i stało się wytworem człowieczeństwa w sensie (dziedzictwa materialno-duchowego) spełnienia się w „jestestwie” poszczególnego człowieczego podmiotu, osoby. Nadto deprecjonuje człowieka jako twórcę wartości, jednocześnie kwestionując cały dotychczasowy świat kultury – świat w sensie rzeczywistości przetworzonej, istotnie różnej od Przyrody jako „nagię” żywołu w świecie [kulturowym] otaczającym człowieka i każde cywilizacyjne (kulturowo-religijne) ludzkie *oikoumene*.

Powyżej wyraziliśmy badawcze przekonanie, że współczesność postmodernistyczna najpewniej nie jest w stanie inteligibilnie uchwycić czy wręcz nie rozumie, iż przypadkowość ludzkiej istoty i zarazem ludzkich *oikoumene* można postrzegać w różnych wymiarach i inteligibilnie rozpoznawać na rozmaitych płaszczyznach. Rozpatrzyliśmy więc ją w kontekście ludzkich zachowań, działań. Do pełnego badawczego obrazu czy inteligibilnego rozumienia należy rozważyć kwestię tożsamości osoby ludzkiej – człowieka projektu czy przypadku – w sensie bardzo szerokiej perspektywy *physis* rzeczywistości (*resp.* Natury, Przyrody).

Bardzo interesująca wydaje się koncepcja [tzw. eko-filozofii] Henryka Skolimowskiego, postulująca ponowne odkrycie sensu człowieczeństwa odniesionego do sensu Wszechświata, bowiem w dotychczasowym, nowożytnym badaniu świata fizycznego zostały stworzone skomplikowane [inteligibilne] matryce tak subtelne, zawile i szczegółowe, że przesłoniły zrozumienie czegoś tak aksjologicznie różnego od empiryczności, jak sens życia ludzkiego¹³. Lecz najbardziej niezwykle, co w tymże filozoficznym postulacie można uchwycić, dotyczy przede wszystkim wadliwego kodu odczytywania i konsekwentnie rozumienia natury. Skolimowski postuluje „opracowanie” nowej metafizyki, która wyczerpywałaby się na nowym odczytaniu Kosmosu, procesu ewolucji i natury ludzkiej jako części tego samego kontekstu¹⁴. Ale najbardziej nieoczekiwanym rezultatem (w pewnym sensie konsekwencją

¹³ Por. H. Skolimowski, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁴ Por. tamże.

współczesnego odkrycia [tzw.] stałych kosmologicznych, które z kolei są „odpowiedzialne” za strukturę Wszechświata i jego niepowtarzalne wzorce¹⁵ – i zarazem stwierdzeniem twórczego oglądu rzeczywistości wydarzającego się Wszechświata, nakazującego postawić kilka twórczych pytań, a spośród nich kwestię: dlaczego Wszechświat jest taki, jaki jest) wydała się niemal wstrząsająca podstawami nowożytnych formacji pozytywistyczno-empirycznych konkluzja, że układ Wszechświata jest tak doskonale zrównoważony, iż życie na ziemskim Globie jest nie tylko możliwe, ale najpewniej wręcz konieczne. Wiemy, że odkrycie tychże niezwykle parametrów Wszechświata doprowadziło do sformułowania zasady antropicznej, wyrażającej interaktywną relację pomiędzy Kosmosem a ludzkim *oikoumene*, stwierdzającą, że los Wszechświata jest związany z losem człowieka (*antropos*)¹⁶.

Można by postulat metodologiczny Skolimowskiego, sprowadzić do tego, co pozostawało zapoznanym odkryciem starożytnych Hellenów – Jończyków, którzy w *physis* rzeczywistości uporządkowanej (Kosmos), rozróżnili i zarazem wyróżnili z owej *physis*, osadzoną w niej [ludzka] *oikoumene* z racji tego, czym owa *oikoumene* pozostaje, będąc w stanie postawić pytanie o sens tegoż *physis* jako *Physis, Universum*. Retoryczne jest pytanie, jak wyglądałyby poszczególne etapy rozwoju myśli filozoficznej i zarazem rozwój kulturowy ludzkich *oikoumene* europejskiego kręgu cywilizacyjnego, gdyby – zwłaszcza u schyłku medievalnej *Christianitas* – nie zapoznano imperatywnego postulat, że *physis* należy badać w funkcji *oikoumene* – gdyby pamiętano, że konsekwentnie do rozpoznania niezwykłości ludzkiej *oikoumene* wykluczone jest nie tylko każdorazowe „manipulowanie” bądź przedmiotowe (*resp.* instrumentalne) traktowanie ludzkich *oikoumene*, ale także bezwzględne – i niekiedy wręcz brutalne – posługiwanie się uzyskanymi rezultatami badawczymi nad ludzką psychofizyczną istotą i ludzkim *oikoumene* w perspektywie naukotwórczego pytania: „jak?” (*hoti? quia?*) – jak działa? Jak funkcjonuje w zamiarze skutecznego ubezwłasnowolnienia: intelektualnego i kulturowego, osobowościowego i duchowego.

Najpewniej nowożytne przedsięwzięcie coraz bardziej wyłącznego koncentrowania się na naukotwórczym pytaniu: „jak?” (*hoti? quia?*) w odniesieniu do *physis* jako takiej – przy zaniedbaniu podstawowej [naukotwórczo] sformułowanej przez Greków kwestii: „dla-czego?”

¹⁵ Zob. F. Dyson, *Disturbing the Universe*, 1981.

¹⁶ Por. H. Skolimowski, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 25.

(*diá ti? propter quid?*)¹⁷, nie wygenerowałoby takiego stanu dowolnej, kreatywnej ingerencji w ludzkie życie i nie przyczyniłoby się do zapoczątkowania kreowania wręcz człękoksztalnych hybryd, gdyby w swym europejskim (*resp.* zachodnioeuropejskim) rozwoju nauka (jako konsekwentne rozwinięcie filozofii w klasycznej koncepcje starożytności) nie zapoznała w swych przedstawicielach (bądź też – jak się wydaje – lekceważąco nie pominęła lub nie doceniła) istotnej ważności wyróżnionej *oikoumene* z *physis* – *oikoumene*, której poszczególne indywidua (*antropos*) zdolne są w sprawności „mądrości rozumu” (oczywiście – cierpliwie i zarazem dogłębniej rozwijanej) do bezinteresownego „oglądu rzeczywistości”, kontemplacji sięgającej ostatecznych przyczyn *physis* i ludzkiego zaistnienia w niej.

Wydaje się zatem całkiem zasadne przekonanie, iż nieposkromione kreatywne żądze uprawiających nauki przyrodnicze skutecznie powstrzymywałyby moralnie destrukcyjne zakusy, gdyby owa nauka, czyniąca „wgląd” w „mechanizm” czy biochemiczno-psychofizyczne „funkcjonowanie”: „jak działa *physis*”, była uprawiana i badawczo rozwijana w funkcji *oikoumene*, wyróżnionej z *physis*.

I oto w naszym rozważaniu zakreśliliśmy powrót do punktu wyjścia refleksji. Wyraziliśmy bowiem na wstępie niniejszych rozważań przekonanie, że najprawdopodobniej odmiennie potoczyłyby się nowożytne dzieje europejskiego kręgu kulturowego, gdyby skutek złożonych okoliczności myśl badawcza nie zaangażowała się w poznawcze poszukiwanie: „jak?” względem *physis* rzeczywistości, które decydująco przyczyniło się do utraty perspektywy integralnego rozumienia *physis* rzeczywistości, aż po kontemplatywne „sięganie” do ostatecznych przyczyn rzeczywistości świata osób i rzeczy (w sensie starożytności greckiej). Być może nawet należałoby rozważyć, na ile wytworzony kulturowy „cień” rzeczywistości nowożytności europejskiej byłby mniej szkodliwy – kulturze wysokiej inteligibilności [teoretycznej, kontemplatywnej], gdyby zamiast w anglosaskich *oikoumene*, był wykształcany w *oikoumene* posługującej się językiem polskim – kulturowymi wyrażeniami języka, który zachował słowiańską duszę, pomimo że kształtował się pod przemożnym wpływem łaciny¹⁸.

Powyższe należy rozumieć w dość szczególnym sensie. Wiemy bowiem, że zanim starożytni Jończycy postawili kwestię krytycznego zrozumienia rzeczywistości świata osób (*oikoumene*) i rzeczy (*physis*) – kwestię bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury,

¹⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Przedślowie*, [w:] P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, Lublin 2008, s. 5-7.

¹⁸ Por. H. Skolimowski, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 145-146.

w ideale bezinteresowności została uprzednio wykształcona mowa i sztuka pojęciowego myślenia. I wydaje się nieprzekonywującym, aby na tym miały się wyczerpywać kategorie wzrastającej bezinteresowności w odniesieniu do ludzkiej *oikoumene*. Mamy na myśli bezinteresowność dzielności moralnej i heroiczną bezinteresownego poświęcenia aż po ofiarę z własnego życia, jaka stała się udziałem polskiej kulturowej *oikoumene* w jej dziejach – jako niezwykłego i niepowtarzalnego fenomenu Rzeczypospolitej. Czy którakolwiek z zachodnioeuropejskich *oikoumene* aż po ich współczesne społeczeństwa konsumpcyjne jest w stanie zrozumieć treść duchową i moralną, zawartą w idei *gloria victis*, która – paradoksalnie – poszerzyła perspektywę bezinteresowności: mowy, sztuki pojęciowego myślenia, poznania rzeczywistości *physis* i heroicznego czynu – ofiary ze swego życia w darze innym, swej ojczyźnianej wspólnoty?

Wydaje się więc, że twory kultury i wszelkie cywilizacje, wytworzone przez człowieka, nie wydają się wyczerpywać na tymże kreowanym świecie mowy, umiejętności pojęciowego myślenia – i to jedynie w niektórych spośród siebie, które pojawiły się w rozciągłości dziejów: w dziejowej przeszłości – oraz poznania ostatecznych przyczyn rzeczywistości *physis* i ludzkich *oikoumene*. Oto bowiem człowiek i ludzka *oikoumene* w określonej kulturowości – czyli polskiej cywilizacji – jest w stanie przewyższyć wszelkie ideały i najszlachetniejsze – moralne – nawet w postawie dokonanego na nim przez agresora unicestwienia, osiągając niedostępny – dla wszystkich innych „adoratorów [bożka]” zmysłowości: obfitego jada, cielesnej rozkoszy i wygody – szczyt dojrzałości moralnej: *gloria victis*¹⁹. Postawę niezrozumiałą dla globalnych społeczeństw konsumpcji, pozostających z pewnością osławionymi „marionetkami” władzy współczesnego świata „cieni”.

Tymże tworem kultury – „cienia” rzeczywistości *physis* świata osób i rzeczy, zbliżyliśmy się do ostatniego, najwyższego poziomu ludzkiego *oikoumene*, jakie jest jego udziałem w przekraczaniu fizykalnej (fizykalno-biologicznej) granicy Przyrody, Natury. Człowiek bowiem może w swej kontemplatywności – głębi kontemplatywnej (*resp.* mądrości

¹⁹ Podnosimy kwestię, która na przekór domniemaniom wizjonerów fragmentyczności [widzenia świata] (np. formacji empiryczno-pozytywistycznej) uświadamia, że żyjemy glorią życia (glorią istnienia) – mężnym spełnianiem się w „jestestwie”, niekiedy także heroicznym w złożeniu ofiary ze swego życia w imię prawdy moralnej, „transcendentnej” (w uproszczeniu) w odpowiedzialności za moralne dobro ludzkich pokoleń, w poczuciu honoru, odpowiedzialności, dumy, troski o sprawy wielkie itd.

teoretycznej²⁰) sięgnąć aż ostatecznych przyczyn Rzeczywistości – ludzkich *oikoumene* w *physis* rzeczywistości [Kosmosu]. Ale ludzka możność sięgnięcia aż w taką głębię – uzyskania styczności z czymś, co mu się wydaje czymś większym i doskonalszym niż on sam oraz niż wszystkie ludzkie *oikoumene* i co przewyższa wszelkie idee i najszlachetniejsze ludzkie ideały, a także wszelkie doskonałości bytu skończonego w ogóle²¹ – dowodzi przede wszystkim możności uzyskania „styczności” z „Samoistnym” Istnieniem, Prawdą istniejącą samoistnie – z dającym się rozpoznać [(*resp.* udzielającym się w darze

²⁰ Na badawczą uwagę zasługuje grecki termin ‘*theoría*’. Przypomnijmy – termin ‘*theoría*’ wyraża jedną z zasadniczych cech myśli starożytnej, jeśli nie jej cechę najbardziej typową; z perspektywy dziejów dostrzeżono, jak z postawy poznawczej i moralnej człowieka ulega transformacji w moc (*resp.* energię) bytotwórczą w neoplatonizmie (zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. I. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, s. 469-498). Chodzi o hojne głębią intelektualną myślenie (namysł nad Rzeczywistością, metamyślenie), osiągnięte wyłącznie w bezinteresownym trudzie poznania rzeczy stanowiących [nieempiryczną, a przyczynową w sensie *theoria* Arystotelesa] istotnością [w sensie *eidos* starożytnych] głębię wydarzającej się rzeczywistości. Równie inteligibilnie niezauważone zdaje się pozostawać rozumiejące oglądanie rzeczywistości. A przecież stanowi jako postawa poznawcza najwyższy przejaw życia w możności kontemplatywnego oglądu *physis* rzeczywistości: *gnónai kai theoréσαι*. W konsekwencji życie ludzkie pozbawione *bíos theōrētikos* traci swój najgłębszy sens – także w znaczeniu „ponad-człowieczej” (*resp.* zdolności) „mocy” w człowieku jako możliwości sformułowania intuicyjnego zapytania o zasadę, przyczyny i elementy *physis* [jako całość] wraz z kierowaniem inteligibilnego zainteresowania racjonalną odpowiedzią jako pozostającej udziałem jej *Stworzyciela*, będącego Pierwszą „Przyczyną” (w sensie Arystotelesa) jej zaistnienia, bytowania itd. Dopowiedzmy nadto – jest zrozumiałe, że inspirując się zasadnym spostrzeżeniem niemieckiego uczonego (filologa) Ulricha von Wilamowitz-Moellendorffa (1848-1931) – twórcy metody historycznej w filologii klasycznej, iż greckie słowo: *theos* (opisujące boga Platona), występuje zasadniczo w funkcji predykatywnej, powinniśmy konsekwentnie przepracować dotychczasowe stanowiska intelektualne, które wyznaczyły i zarazem wyznaczały dotychczasowe osadzenia intelektualne dla ustalania bądź kształtowania bardziej ogólnych tendencji dla wszystkich dyscyplin szczegółowych. W kwestii powyżej przywołanych ustaleń Wilamowitza, pozwalających rozpoznać, iż w odróżnieniu od chrześcijan Grecy nie stwierdzali istnienia Boga, aby konsekwentnie, jak ci pierwsi, w dalszym etapie refleksji intelektualnej dążyć do ustalenia atrybutów tejże Istoty boskiej – powinniśmy wyciągnąć wszystkie konsekwencje tego badawczego odkrycia. Zatem, czy nie powinna zostać przywrócona i zarazem należyście uwydatniona korelacja pomiędzy ludzką sprawnością *theoria* a *theos*, rozumianymi jako każde zjawisko ponadludzkie, wieczne (w sensie nieprzemijania, nie ustawiania), każdej mocy postrzeganej w zewnętrżności i wewnętrzności (w uproszczeniu) *physis*, która nie okazuje się być zrodzona wraz z człowiekiem i nie wyczerpuje się, nie znika czy nie odchodzi wraz z nim bądź ludzkimi *oikoumene*? (por. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen 1935, s. 150).

²¹ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 16.

swej udzielającej miłości) w Słowie objawiającym i zarazem „dającym” zrozumieć aż pełnię udzielenia i w pełni tego udzielenia w „Wydarzeniu” Jezus-Chrystus] Stworzycielem tejże Rzeczywistości, której ostatecznych przyczyn jest osoba ludzka w stanie osiągnąć. Czy jest więc projektem, czy też przypadkiem?

W tymże wymiarze nie sposób nie dostrzegać ludzkiego podmiotu i ludzkiej osoby wraz z ludzkimi *oikoumene* [w ich zdolności do przekraczania „granic” Przyrody (*resp.* Natury)] wyłącznie i jedynie jako projektu Stwórcy, Stworzyciela tejże Rzeczywistości, której kosmiczną głębię dosięgamy posiadaną racjonalnością (w sensie Arystotelesowego poznania zmysłowo-rozumowego) w najodleglejszych zakątkach astronomicznego Wszechświata – tak, jak [w niektórych spośród nas] w bezinteresownym „ogłądzie” rzeczywistości dosięgamy głębi ostatecznych przyczyn tejże *physis* osób i rzeczy. Nie jest więc człowiek przypadkiem bądź przypadkowym stworzeniem w całym tymże *Opus* sprawczym jego Stworzyciela, jego Pierwszej (*resp.* Najpierwszej) Przyczyny (w sensie Arystotelesa i Akwinaty).

Tak przynajmniej postrzega się ludzką osobę i ludzki podmiot spełniający się w swym „jestestwie”, jakie zostało mu udzielone, z tejże wysokiej (*resp.* uwewnętrznionej mądrości teoretycznej, mądrości rozumu) perspektywy rozumności, jaka z kolei nie musi pozostawać udziałem licznych ludzkich *oikoumene* wraz z ich ludzkimi podmiotami – *oikoumene* zagubionych i zarazem gubiących się w tworzeniu złudnych kolejnych warstw świata „cieni”, światów „cieni”.

Ale nie można zakończyć na tym ciągu wyrażonej w tymże rozważaniu myśli. Myśl nie byłaby integralną całością, gdyby nie zostało przez nas wyrażone to, co uchwytnie jest człowieczą inteligibilnością pomiędzy osiągalną „głębią” racjonalnego oglądu astronomicznego Wszechświata i „głębią” kontemplatywną osiągnięcia „wejrzenia” w ostateczne przyczyny *physis* świata osób i rzeczy. Właśnie w tym wymiarze uzyskamy – jak badawczo oczekujemy – pełne i zarazem ostateczne rozstrzygnięcie postawionego [współczesnym postmodernizmem] dylematu tożsamości osoby ludzkiej: ludzkiego projektu czy przypadku. Nie sposób bowiem nie zwieńczyć powyższych rozważań nad charakterem czy znamieniem ludzkich *oikoumene* refleksją nad „Wydarzeniem” Jezus-Chrystus.

Właśnie stawia ono podobne retoryczne zapytanie – dylemat projektu czy przypadkowości. Dylemat ów można wyrazić na liczne sposoby. Myśl badawcza (religioznawcza) oraz myśl teologiczna i filozoficzna (filozofii religii) podjęła kwestię i na sposób wycinkowości kształtowanych dyscyplin, w które wtłoczyła zagadnienie, próbowała uzyskać

zadowalającą odpowiedź. Ale ona naznaczona pozostawała inteligibilną wycinkowością. Dlatego należy ją badawczo sformułować i zarazem postawić w kontekście tego, co powyżej rozważyliśmy.

Sformułujmy zatem kwestię tego dylematu: czy chrześcijaństwo jest jedną z wielu przypadkowych dróg religijnego spełnienia się człowieka podmiotu, czy darem Stworzyciela udzielonym ludzkom *oikoumene* – tak, jak udzielona została im możliwość spełniania się w „jestestwie”. Oczywiście, można by ją wyrazić wszelkimi innymi wyrażeniami, jakie już postawiono.

Znamienne jest jednak, że spośród wszystkich „ścieżek” i „dróg” religijnych i kulturowo-religijnych tradycji, jakie bezsprzecznie z wewnętrznego imperatywu doświadczenia bytu ludzkie *oikoumene* wykształciły w swych kulturowych dziejach, jedynie chrześcijaństwo – a w nim [rozpołowionym na obrządki i wyznania] wyłącznie katolicyzm sięgnął po najwyższe kontemplatywne zdolności inteligibilne, aby zrozumieć i rozczytać sens objawiającego się Słowa w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach tegoż ludzkiego *oikoumene* (*resp.* ludzkości) w „Wydarzeniu” Jezus-Chrystus²² i – konsekwentnie – jedynie katolicyzm ośmielił się w odwadze (*resp.* męstwie) rozumności i racjonalności inteligibilnie uchwycić misterium Trójjedynego²³. Inne religijne i kulturowo-religijne *oikoumene* ludzkie zadowolili się niższymi poziomami racjonalnego uchwycenia swego religijnego fenomenu, zjawiska.

Kiedy więc stawiamy kwestię bezinteresownego poznania, niewyczerpywalnego, nienasyconego (w treściach inteligibilnych) i niezadowolającego się kontemplacją „oglądu rzeczywistości”, sięgającej ostatecznych przyczyn świata osób i rzecz, i zarazem poznania rzeczy niejawnych z Natury (*resp.* Przyrody), zauważamy niezwykłą zbieżność, jaką uchwycił Akwinata w swej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* – nienasyconego kontemplatywnego poznania zamysłu Stworzyciela, jaki jest dany jako [podmiotowi człowieczemu] pokarm – jako zrozumienie Boga [Trójjedynego], Odwiecznego Słowa stwórczego, Jego postępowania wobec świata, wobec ludzkich *oikoumene* i wobec każdego ludzkiego podmiotu [każdej osoby] wewnątrz tychże *oikoumene*.

Dosiegamy tymże zagadnieniem niezwykle istotnej kwestii – ideału niepowtórnego w jakimkolwiek innym cywilizacyjnym mateczniku ludzkich wspólnot, społeczności czy społeczeństw, jakie w starożytności

²² Zob. D. Kubicki, *Owoce dialogu Kościoła lokalnego i uniwersytetu w sytuacji polskich przemian polityczno-ekonomicznych po 1989 roku*, „Teologia Praktyczna” 6:2005, s. 65-78.

²³ Zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym* [Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über Dreieinigigen Gott], tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.

greckiej stało się udziałem Hellenów, stawiających pytanie filozoficzne i formułujących zarazem podstawy myśli filozoficznej, dotyczącej *physis* i zawartego w niej *oikoumene*, które w medievalnej *Christianitas* [łacińskiego Zachodu] przybrało niezwykle dojrzałą postać: zinstytucjonalizowanego poszukiwania prawdy (dotyczącej *physis*: „Natura”, „Przyroda”) – poszukiwania bezinteresownego w niezawisłości intelektu badacza. Retoryczną więc okazuje się kwestia: czy możliwe jest jeszcze większe niezwiązanie ze sposobem ludzkiego uczestniczenia w osadzeniu w tejsze *physis* wraz z *oikoumene*, w której się egzystencjalnie odnajduje.

Właśnie w tym olbrzymim zwrocie cywilizacyjnym, jaki dokonał się za przyczyną medievalnej *Christianitas*, wynosząc łaciński Zachód ponad wszystkie inne mateczniki cywilizacyjne (w uproszczeniu), w tymże *universitas* studiów i zarazem absolutnie bezinteresownego (*resp.* autonomicznego) prowadzenia badań naukowych miało miejsce niezwykle wydarzenie, którego sens i znaczenie zdołaliśmy odkryć dopiero współcześnie, jakby w całej pełni postmodernizmu, postnowożytności. Oto bowiem w odnowie filozoficzno-teologicznej (w uproszczeniu) około połowy XX stulecia zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przełomu, jakim było i mogłoby być, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej było w pełni [w realiach intelektualnych renesansu XIII stulecia] wykorzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty, nawiązującego do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu. Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywistość i konkretnie istniejący. Tego najbardziej istotnego *novum* filozofii Tomaszowej, włączającego istnienie w badania metafizyczne, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*) nie zrozumieli uczniowie i słuchacze św. Tomasa, a może i on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem²⁴.

Możemy jedynie domniemywać, że najpewniej Rousseau nie miałby najmniejszych szans sformułowania i możliwości postawienia swych [ideologicznych] tez w treści koncepcji „stanu czystej natury” [także ludzkiej], jakie stały się jego udziałem i jakie zostały skwapliwie wykorzystane przez nowożytnych rewolucjonistów „nowej ludzkości, szczęśliwych” społeczności. Najpewniej również nie mielibyśmy problemu

²⁴ Por. S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, [w:] tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198-199.

modernistycznego dylematu, który stanowi treść niniejszych rozważań, a także prezentowanych w tym czasopiśmie artykułów.

Ważnym elementem jest również obecność teologii w strukturze [klasycznego] europejskiego Uniwersytetu, która stanowi szansę zarówno dla samej teologii, jak i dla instytucji nauki, jaką on stanowi. Jako *scientia* teologia „dysponuje” przecież tak niezbędną innym dyscyplinom nauki całościową ideą świata i człowieka - w sensie możliwości uzasadnienia ludzkiego (resp. człowieczego) „jesteństwa” perspektywą spełnienia się w Objawiającym - Ponadpodmiotowym i Ponadprzedmiotowym (w uproszczeniu). Naddo posiadając wypracowany intelektualny instrument, a jednocześnie wykorzystując postęp wiedzy wszystkich innych dziedzin nauki, jest w stanie dogłębniej [na sposób teologiczny] rozczytywać sens objawiającego się Słowa w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w „Wydarzeniu” Jezus-Chrystus. Jednak powyższa niezwykle optymistyczna wizja nauk w strukturze europejskiego Uniwersytetu musi pozostać dość mocno przygaszona realiami współczesności postmodernistycznej, która nie wydaje się mieć sama z siebie ani żadnych inteligibilnych instrumentariów, na których to poziomie zdołałaby się ostatecznie i dowodnie przekonać o niepowtarzalności osoby ludzkiej i jej godności, ani żadnej woli czy chęci przewyciężenia stanu swego nasycenia obfitością jadła, zmysłowej rozkoszy i wygody w globalności społeczeństw konsumpcyjnych. Niestety, wielkość niepowtarzalności ludzkich *oikoumene* – czyli genialność i zarazem skończoność ludzkiego bytu – polega również na tragiczności losu, jaki na sposób niezdeterminowany może obrać, czyniąc się i czyniąc innych przypadkowymi zaistnieniami – aż po osławione „śrubeczki” szczęśliwych społeczeństw konsumpcji.

Słowa kluczowe: ludzkie *oikoumene*, inteligibilność zachodnioeuropejska, kultura jako „cien” rzeczywistości, kulturowość, Platoński świat cieni, sens człowieczeństwa, sens *physis* i *oikoumene*, twory kultury.

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Przebóstwienie w perspektywie teologii i mistyki Synteza dwóch mądrości „bez zmieszania i bez rozdzielania”

DIVINIZATION IN THE PERSPECTIVE OF THEOLOGY AND MYSTICISM. SYNTHESIS OF TWO WISDOMS “INCONFUSEDLY AND INDIVISIBLY”

Benedict XVI showed the mystery of divinization in the Christological perspective. It takes place similarly to the way two natures are united in one Person of the Son of God (the Council of Chalcedon). The way two wills (human and divine) are united in one in Christ is a condition and model of communion of God's will and a man's one (the Third Council of Constantinople). The article deals with the coherence between dogmatic statements and saints as well as mystics' experience (John of the Cross, Faustyna Kowalska, Maksymilian Kolbe). Synthesis of dogmatics and mysticism allows to better understand what theosis is and how it takes place.

Key words: Benedict XVI, Christ, God, man, Mary, divinization, the Council of Chalcedon, the Third Council of Constantinople, union, mysticism, theology, Christology, anthropology, nature, will, John of the Cross, Faustyna Kowalska, Maksymilian Kolbe.

Wstęp. Człowiek jakby sobowtórem Boga (św. Tomasz)

Wiara

Już zostaliśmy nazwani przez Ojca i rzeczywiście jesteśmy dziećmi Bożymi, a choć jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy (por. 1 J 3, 1), to przecież – powiada autor natchniony – „wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Papież Leon Wielki wiązał chwalebłą przyszłość z tajemnicą Wcielenia – w jednym ze swoich kazań głosił, że Chrystus „w ciełe naszym przyszedł na świat, abyście zasłużyli sobie patrzeć weń kiedyś w niebie jako w Boga chwały”¹. W jaki jednak sposób stworzenie może ujrzeć Stwórcę? Podpowiada św. Tomasz z Akwinu, że do widzenia istoty Boga potrzebuje człowiek odpowiedniego przystosowania, które podniesie naturę ludzką ku poziomowi ją przekraczającemu². Według Doktora Anielskiego światłość (jasność) Boża oświeci niebian w Niego wpatrzonych (por. Ap 21, 23), dzięki czemu będą podobni do Niego – doznawszy przeobstwienia „stają się jakby «sobowtórami» Boga (*deiformes*)”³. W objawionych słowach – „ujrzymy Go takim, jakim jest” – należy według Tomasza słyszeć zapewnienie o doskonałym ujawnieniu się istoty Boga, a nie miarę stopnia naszego widzenia, które nie jest tak doskonałe jak sposób bytowania Boga. Doktor Kościoła uważał, że nie wszyscy będą się cieszyć oglądaniem Boga w Jego istocie w stopniu równie doskonałym, bowiem ogląd ten zależeć będzie od siły i pojemności myśli oglądającego; im większe ktoś przyjmie światło chwały przeobstwiającej myśl człowieka, tym doskonalej widzieć będzie Boga, z kolei większe światło chwały przypada temu, kto obfituje w większą (gorętszą) miłość Boga⁴.

Ale czy w takim razie należałoby stawiać jakieś granice doskonałości oglądania Boga? Czy przeobstwiony człowiek staje się jedynie pomniejszonym „sobowtórem” Boga? Albo inaczej: na jaką „wysokość” podnosi człowieka Bóg, który w Chrystusie staje się człowiekiem na „niskości”? Czy Ten, który, mówiąc językiem proroka, schyliwszy się podniósł człowieka jak ojciec niemowlaka do swojego policzka – więcej: sam stał się takim niemowlakiem, do którego policzka człowiek się przytulił (Maryja!) – miałby pociągnawszy człowieka ludzkimi więzami miłości (por. Oz 11, 4), nie dać mu wypływającego z doskonałej miłości Bożej

¹ Św. Leon Wielki, *Mowa 22*, nr 6. Korzystam z wydania: Św. Leon Wielki, *Mowy* (Pisma Ojców Kościoła, 24), tłum. K. Tomczak, Poznań-Warszawa-Lublin 1958 [dalej cyt. LWM, numer mowy, numer punktu].

² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, q. 12, a. 5.

³ Tamże.

⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, q. 12, a. 6.

całego dziedzictwa, a więc również – samego siebie? Według św. Maksyma Wyznawcy (ok. 580-662), greckiego Ojca Kościoła, przebóstwiony człowiek otrzymuje wszystko to, co posiada Bóg, poza tożsamością istoty⁵. Problemem pierwszych rodziców (oraz ich potomków, więc i autora, i Czytelników niniejszego artykułu) nie jest tęsknota za byciem „jak Bóg”, ale sposób realizacji tego pragnienia. Przeznaczony do przebóstwienia człowiek – twierdzą autorzy *Katechizmu* w odwołaniu do przed chwilą wspomnianego piewcy przebóstwienia oraz obrońcy ortodoksyjnej chrystologii – „zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga»”⁶. Zbawiciel nasz, według słów Leona Wielkiego, „właśnie dlatego stał się synem człowieczym, abyśmy mogli zostać synami Bożymi”, i właśnie Wcielenie jest warunkiem naszego przebóstwienia, bowiem gdyby „On nie zstąpił do nas w tym uniżeniu, nikt nie zdołałby wznieść się do Niego przez jakąkolwiek swoją zasługę”⁷. Wydaje się, że w fakcie Wcielenia (uczłowieczenia) Boga można dopatrywać się pełnego „wbóstwienia” (prebóstwienia) człowieka, na zasadzie symetryczności sugerowanej przez formułę św. Atanazego: „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się Bogiem”.

W odpowiedzi na powyższe pytania – niezbędnej, że właśnie Dobra Nowina o przebóstwieniu okazać się musi remedium na podejmowane wciąż na nowo próby samoubóstwienia człowieka, dziś wzmagające się chyba z niespotykaną wcześniej siłą – pomocne może okazać się spojrzenie na przebóstwienie z perspektywy zarówno teologii jak i mistyki. W nadziei, że wnioski obu typów mądrości mogą ustanowić dzięki wzajemnemu naświetlaniu się „jaśniejszą jasność”, w której dane będzie zobaczyć więcej z istoty przebóstwienia, niż wtedy, gdy oba typy wiedzy widzi się jako „rozdzielone” (zamiast „rozdzielenia” ich bez zrywania jedności między nimi).

Dogmatyka podpowie nam, że na przebóstwienie należy oczywiście patrzeć z perspektywy Wcielenia, jak na zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonujące się na wzór i na fundamencie zjednoczenia dwóch

⁵ Por. również: Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 43: „Człowiek przebóstwiony przez łaskę otrzymuje dla siebie wszystko, co posiada Bóg – poza tożsamością istoty». Wszystko! – można by się dopatrywać tutaj retorycznej przesady. Jednak cała zachodnia i wschodnia Tradycja to właśnie ma na myśli, kiedy mówi o łasce przebóstwienia: kto zostanie zaszczycony łaską przebóstwiającą, ten otrzymuje nie «jakąś część» lub «coś» z Boga, ale otrzymuje Go rzeczywiście całego. Tak Ojcowie rozumieją uczestnictwo w życiu Bożym, jako celu naszego istnienia”.

⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 398.

⁷ LWM, 26,2

natur w jednej Osobie Syna Bożego, bez przekreślenia człowieczeństwa, ale też bez rozdzielania człowieka od Boga (chalcedońskie: „bez zmieszania i bez rozdzielania”⁸). Wszak w tym samym rozdziale *Księgi Objawienia*, do której odwoływał się św. Tomasz, jesteśmy nazwani Jego ludem, a On – „Bogiem z nami” (por. Ap 21, 3)! Nowe Przymierze, które stało się naszym udziałem dzięki temu, że Bóg przez swoje Wcielenie stał się „Bogiem z nami” (Mt 1, 23), nie jest – cytuję *Katechizm Kościoła Prawosławnego* –

tylko paktem między Bogiem a człowiekiem, zwykłą wymianą obietnic, zwykłym porozumieniem między dwiema stronami. Nowe Przymierze to coś więcej: to głęboka, jakby małżeńska, jedność między Bogiem i człowiekiem (...) Bóg, który stał się człowiekiem, daje Boga człowiekowi, który w Niego wierzy⁹.

Dzięki mistyce zajrzemy „za zasłonę” doktryny – praktyczne doświadczenie oblubieńczej miłości Bosko-ludzkiej pozwoli być może lepiej zrozumieć samą tajemnicę „stawania się Bogiem”, a na pewno ukaze głębię zjednoczenia Boga i człowieka. W niniejszym tekście sięgnę zarówno do słabo wykształconej mistyczki św. Faustyny, która całą swą mistyczną wiedzę czerpała z tego, co przeżyła, jak i do wykształconego Jana od Krzyża, mistyka łączącego doświadczenie z wiedzą teologiczno-filozoficzną, co jest tym bardziej wskazane, że nauki Doktora Nocy wykazują związki właśnie z Tomaszem z Akwinu¹⁰. Oczywiście niniejsze rozważania są nie tyle próbą dyskusji z Tomaszowym przekonaniem o różnych stopniach doskonałości przebóstwionych, ile mają raczej służyć poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, jak bardzo człowiek jako „sobowtór” Boga podobny stać się może Boskiemu oryginałowi¹¹. Innymi słowy: jak „dalece” (głęboko, wysoko, szeroko)

⁸ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 226: „...jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”.

⁹ *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*, tłum. A. Kuryś i in., Kraków 2001, s. 174-175.

¹⁰ Na ten związek zwrócił uwagę Jacques Maritain, który uważał „św. Jana od Krzyża za wielkiego doktora najwyższej niekomunikatywnej wiedzy, podobnie jak św. Tomasza za wielkiego doktora wiedzy komunikatywnej” – por. O. Filek, *Wprowadzenie*, [w:] *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998 [dalej cyt. JKD], s. 57.

¹¹ Święty Augustyn uważał na przykład, że przebóstwiony jest bogiem „jedynie do pewnego stopnia. Najwyższy pułap, jaki człowiek może osiągnąć, to równość i podobieństwo do aniołów w błogosławnym oglądaniu Boga...” (A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*

człowiek może zostać napełniony całą pełnią Bożą (por. Ef 3, 18). W rozwiązaniu tej kwestii należy skierować się oczywiście ku „Matce przebóstwionych”, która najdoskonalej odpowiedziała miłością na miłość Boga, a zatem jest najbliższej Niego. W odkrywaniu Maryjnego zjednoczenia z Bogiem warto sięgnąć do intuicji św. Maksymiliana Marii Kolbego, z kolei wielkość Maryi ukaże pośrednio „zdolność” natury ludzkiej do poddania się przebóstwieniu.

Mistyka i teologia w perspektywie formuły Chalcedonu (Międzynarodowa Komisja Teologiczna)

O uwzględnienie doświadczenia mistycznego w interpretacji przebóstwienia

Jeśli jest prawdą, że „szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem”¹², nie dziwi, iż „ojcu kłamstwa” zależy na zerwaniu tej łączności, z którą właśnie wielkość powołania człowieka nierozzerwalnie jest związana. Diabeł w krzywym zwierciadle ukazał zarówno człowieka, jak i Boga; odwieczną i uzasadnioną tęsknotę ludzi do tego, by stać się Bogiem, skierował szatan na manowce – ukazując błędną drogę ku jego realizacji, co z kolei było możliwe tylko dlatego, że Adam i Ewa przyjęli wcześniej nieprawdziwe obrazy Boga i samych siebie zaprezentowane im przez przeciwnika Boga i człowieka. Ostatecznie przecież ani nie ma takiego Boga, jakim zamarzyło stać się pierwszym rodzicom – Bóg nie chowa się przed człowiekiem, owszem daje mu się cały – ani nie jest prawdą o człowieku, że może zanegować swoje człowieczeństwo. Ciekawe, że przebiegłość węża doprowadza człowieka do tak absurdalnej naiwności: przyjąwszy, że Bóg nie miłuje człowieka, chce się człowiek stać takim niemiłującym człowieka bogiem, co prowadzić musi albo do absurdu istnienia (człowiek i Bóg odrzucający człowieka w jednej osobie), albo wprost do śmierci człowieka (gdy ten staje się „Bogiem” przez ucieczkę od człowieczeństwa). A upadły anioł łgał: „Na pewno nie umrzecie!” (Rdz 3, 4).

(Źródła i monografie – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 249), Lublin 2003, s. 110).

¹² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, nr 19. Korzystam z tłumaczenia konstytucji [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.

Opowiadanie o upadku w Raju zachowuje swoje znaczenie dla wszystkich potomków Adama i Ewy, dodatkowo jeszcze obciążonych skutkami grzechu prarodzciców oraz swoimi. Może w takim razie lepiej zapomnieć o przebóstwieniu, skoro wiąże się z tym realne niebezpieczeństwo uległości pokusie samoubóstwienia? Czy jednak nie byłoby to zdradą człowieczeństwa i niewiernością Bogu, a także przekreśleniem Jego zbawczej misji? Trzeba szukać „wąskiej ścieżki”, by móc zaspokoić „po Bożemu” to ludzkie pragnienie, wszczepione przez samego Boga, bycia większym od siebie samego, a nie mniejszym od Boga. Jeśli „waż tłumaczy, że wydany przez Boga zakaz jedzenia owoców z drzewa poznania wynikał z boskiej zazdrości”¹³, jak odparłszy tę pokusę oskarżenia Boga o zazdrość, samemu nie ulec zazdroszczeniu Bogu tego, czego zazdrościć człowiekowi – istocie stworzonej – nie wolno? Jak odrzucić pokusę nieufności względem Boga, a jednocześnie nie stracić ufności względem samego siebie? W którym „momencie” – pytać może człowiek skażony grzechem, z trudem poznający siebie i Boga – rzeczywiste pragnienie bycia jak Bóg przeradza się w jego wynaturzenie, a człowiek zbacza z drogi do celu do Boga oraz do samego siebie?

Ojcowie Kościoła pod pojęciem zbawienia rozumieili jedność między człowiekiem a Bogiem możliwą dzięki Chrystusowi; albo inaczej: złączenie w Chrystusie – w którym zjednoczyły się natury ludzka i Boska ustanawiając „ontologiczny most” między ludźmi a Bogiem – z samym Bogiem. Tym samym soteriologiczne wyzwolenie oznaczało dla nich ostatecznie przebóstwienie człowieka, czyli obdarzenie go właściwościami przynależnymi Bogu¹⁴. Droga *theosis* splata się z drogą ku zbawieniu również dlatego, że w pielgrzymce ku przebóstwieniu idą ci, którzy wcześniej ulegli pokusie samoubóstwienia, a zatem potrzebują odkupienia. W każdym razie, próbując odpowiedzieć na powyższe pytania, należy zerkać w stronę Tej, która została „odkupiona w sposób wznioślejszy ze względu na zasługi swego Syna”¹⁵, i której doskonałe

¹³ W. C. Kaiser, P. H. Davids, F. F. Bruce, M. T. Brauch, *Trudne fragmenty Biblii*, tłum. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, red. wyd. pol. W. Chrostowski, (Prymasowska Seria Biblijna), red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2011, s. 11.

¹⁴ Por.: D. B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011, s. 257-258; J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, tom I: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 242-244.

¹⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 53. Korzystam z tłumaczenia: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-166 [dalej cyt. LG].

posłuszeństwo woli Bożej umożliwiło „przedziwną wymianę” w Chrystusie pomiędzy tym, co Boskie i ludzkie. Można powiedzieć, że Matka Boża przez swoje *fiat* w pewnym sensie „wrodziła” człowieczeństwo Chrystusa w życie osobowe Trójcy Świętej¹⁶, w ten sposób stając się „Matką przebóstwienia” zarówno naszego, jak i swojego – które już osiągnęła. Jak Pierwsza Ewa uległa pokusie samoubóstwienia, tak Druga Ewa, Niepokalanie Poczęta i cała święta, pozwala dostrzec swoim duchowym synom-pokalańcom, którą wiedzie stroma ścieżka ku przebóstwieniu, i czym się ono różni od samoubóstwienia.

Właśnie świętość umożliwia z jednej strony pokorne przyjęcie powołania do stania się „jak Bóg”, a z drugiej odsunięcie pokusy samoubóstwienia; święci odsłaniają nieco z tajemnicy Bosko-ludzkiego zjednoczenia dokonującego się na wzór zjednoczenia natur w Chrystusie, oraz oświetlają ciemną drogę, którą przeszli – jak przed nimi uczyniła to Druga Ewa, której wędrówka odbywała się przecież także – mówiąc językiem późniejszej mistyki – „ciemną nocą wiary”¹⁷. Jak zauważa prawosławny teolog, „jedynie w świętych, którzy doszli, na ile to możliwe na tej ziemi, do szczytu góry świętej, objawia się w pełni to przebóstwienie, jakie Bóg zastrzegł tym, którzy Go miłują”¹⁸. Zatem warto zwrócić się do świętych i mistyków Kościoła w poszukiwaniu odpowiedzi na interesujące nas kwestie: chodzić będzie nie tylko o potwierdzenie samej możliwości „bycia jak Bóg” z łaski Bożej oraz wskazanie drogi do tego celu człowiekowi, który przecież Bogiem z natury nie jest i być nie może, ale przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, do jakiego stopnia zażyłości z Bogiem został wezwany przez Stwórcę i Zbawiciela człowiek.

Wiedza świętych i mądrość nabyta „bez zmieszania i bez rozdzielania”

Dogmatyczne refleksje dotyczące przebóstwienia nie stanowią jedynie „sztuki teologicznej dla sztuki teologicznej”, ale mają znaczenie dla życia chrześcijanina, jeśli ma on rzeczywiście trwać w przebóstwiającej jedności z Bogiem. Ostatecznie, jak zauważał bawarski kardynał,

¹⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Matka Boża* (Biblioteka Katedry Teologii historycznej, 1), Lublin 2012, s. 158.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (O błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła), nr 17, www.opoka.org.pl [dostęp: 25.09.2014].

¹⁸ Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie. Ujęcie prawosławne*, tłum. L. Balter, [w:] *Tajemnica odkupienia* (Kolekcja Communio, 11), red. L. Balter, Poznań 1997, s. 427.

chodzi „o nas samych, o odpowiedź na pytanie: W jaki sposób możemy żyć my, ochrzczeni, do których muszą się odnosić słowa Pawła: «Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2, 20)”¹⁹. Dlatego doktryna musi zostać „przetłumaczona” na język pobożności, z kolei doświadczenie duchowe pozwoli odkryć pełniej bogactwo kryjące się w tym, co nazywamy przeobstwieniem.

Ten proces przejścia od teorii do praktyki, od doktryny do mistyki, wydarzył się nieprzypadkowo w historii chrześcijaństwa. Jak wskazuje Jaroslav Pelikan, wcześniejsza definicja zbawienia rozumianego jako przeobstwienie została później zinterpretowana jako cel, do którego prowadzi mistyczna droga²⁰, w czym wolno chyba widzieć ilustrację związku między prawdami wiary a życiem wierzących, a także wyraz powiązania chrystologii z antropologią wynikający z faktu, że Syn Boży jest współistotny nie tylko Ojcu, ale i ludziom²¹. Przeobstwienie zrealizowane w Chrystusie staje się udziałem człowieka w procesie jego przeobstwienia, eschatologiczną niebieską pełnię zapowiadają pierwociny mistycznego doświadczenia na ziemi. Tak mocno broniący możliwości doświadczenia przeobstwienia już w tym życiu, teolog i święty Kościoła prawosławnego, Grzegorz Palamas (1296-1359), widział w ochrzczonego syna Boga oczekującego usynowienia, odnowionego oczekującego odnowienia, przeobstwionego oczekującego przeobstwienia²².

Pomiędzy doktryną (teologią) a duchowością (mystyką) zachodzi bowiem sprzężenie zwrotne wynikające z ich związku. Z jednej strony teologia pozwala weryfikować oraz ukierunkowuje doświadczenie duchowe, z drugiej sama korzysta z mistycznego poznania i włącza je w swoją refleksję²³. Ten związek między teologią jako mądrością

¹⁹ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie, S. O. Horn, V. Pfnür (red.), tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 71-72.

²⁰ Por. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 358.

²¹ Por. *Sobór Chalcedoński (451). Definicja wiary*, nr 11, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom I, Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)* (Źródła Myśli Teologicznej, 24), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 [dalej cyt. DSP].

²² Por. G.I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej* (Światło Przemienienia, 3), tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 53 [dalej cyt. PCGP].

²³ Warto w tym miejscu podkreślić, że właśnie doświadczenie zbawienia i przeobstwienia stanowiło argument w doktrynalnych sporach (Boskość Syna oraz Ducha) pierwszych wieków. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia chrystologii* (1979), II, A. Korzystam z: *Wybrane zagadnienia*

nabytą będącą dziełem rozumu oświeconego przez wiarę a mądrością mistyczną (tzw. wiedzą świętych) będącą darem Ducha Świętego wpływającym ze zjednoczenia z Bogiem i stanowiącą poznanie wyrażane nie pojęciowo²⁴ może zostać opisany, jak mniemam, za pomocą „formuły Chalcedonu”: synteza obu mądrości musi dokonywać się „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Na pewno należy je rozróżniać, a to znaczy – cytuję o. prof. Jacka Salija – że „żadnej z tych dwóch form nadprzyrodzonej mądrości nie da się zredukować do drugiej”²⁵, bo byłby to swego rodzaju „monofizytyzm”. Z drugiej strony nie wolno tego rozróżnienia zamienić w rozdzielanie – w ten sposób popadałoby się w *quasi* „nestorianizm”.

Nie będzie oczywiście łatwo w praktyce utrzymać tę jedność między teologią a mistyką. Jeśli stosujemy chalcedońskie określenie dla wyjaśnienia tajemniczego związku, nie tyle sprawę wyjaśniamy, ile stawiamy pewnego rodzaju „kamienie graniczne”, poza które nie wolno wychodzić. Warto przypomnieć, że wszystkie określenia Ojców Chalcedonu dotyczące unii hipostatycznej („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”) są negatywne, „przez co zostaje podkreślona tajemnica tego zjednoczenia” oraz zostają odparte niewłaściwe wyjaśnienia tej tajemnicy – pierwsze dwa określenia „skierowane są przeciwko radykalnym tendencjom monofizytów; ostatnie zaś dwa – przeciwko tendencjom nestoriańskim”²⁶.

W każdym razie rozdzielania mistyki i dogmatyki musi unikać nie tylko wspólnota Kościoła, ale i pojedynczy teolog, od którego wymaga się egzystencjalnego zaangażowania (*sequela Christi*) oraz trwania w miłości (por. 1 J 4,8), bez których nie można uprawiać teologii²⁷.

chrystologii (1979), tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 111-132. Por. również: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 18.

²⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 91-92. Por. tamże, nr 99, gdzie jest mowa o tym, iż teologia „uznaje całkowite pierwszeństwo Boga; chce nie tyle posiąść Boga, ile być przez Niego posiadana. Musi zatem zwracać uwagę na to, co Duch mówi do Kościołów przez «wiedzę świętych»”.

²⁵ Por. J. Salij, *Mądrościowy wymiar teologii*, [w:] *O naturze teologii* (Studia theologiae fundamentalis, 5), B. Kochaniewicz (red.), Poznań 2013, s. 55.

²⁶ DSP, s. 223, przypis 72e.

²⁷ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, Katowice 2010, s. 65-68 i 127. Dlatego Ojcowie Kościoła wiązali zawsze teologię z modlitwą, która „otwiera, przenika i kończy ich myślenie o wierze” (M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, s. 452).

Hans Urs von Balthasar wskazywał na nieodzowny związek teologii ze świętością wynikający z samej natury teologii – która jako włączona w posłanie do przepowiadania wymaga wcześniejszego uświęcenia²⁸, dlatego „każdy, kto się zalicza do Kościoła Chrystusowego, musi – na swój szczególny sposób – być jednocześnie świętym i świadkiem”²⁹. Między wspólnotą wierzących a teologiem zachodzi symbioza, którą ks. Tadeusz Dzidek tłumaczy następująco:

Wspólnota ożywia wiarę teologa, nieustannie stawia go przed osobowym Panem. W ten sposób teolog zabezpieczony jest przed redukowaniem swojej relacji do Boga jedynie do intelektu. Z kolei bycie przed Panem, angażujące całą osobowość, oddziałuje na jakość uprawianej przez niego teologii – jej celem jest nie tylko poznanie, ale także mistyczne zjednoczenie. Stanowiąc owoc intelektualnych poszukiwań, staje się ona dla wspólnoty światłem i umocnieniem w bardzo trudnej duchowej wspinaczkę³⁰.

Ksiądz Robert J. Woźniak widzi w złotym wieku mistyki hiszpańskiej wartość teologiczną, która pojawiła się w czasie, gdy teologia uniwersytecka stawała się coraz bardziej naukowa i oddzielona od wiary Kościoła³¹, co również mogłoby dowodzić konieczności jednoczenia mistyki i teologii zamiast ich rozdzielania. W każdym razie mistyczne doświadczenia poddają się „wcieleniu” w aparat filozoficzno-teologiczny służący ich opisowi. W przypadku Jana od Krzyża (1542-1591) można mówić o mistryce zawierającej tradycję Kościoła z jednej strony, oraz o doświadczeniu duchowym wpisanym w ramy filozofii scholastycznej z drugiej strony³². Doświadczenia mistyczne stanowią pierwociny życia wiecznego, a zatem wolno na ich podstawie snuć refleksje dotyczące przyszłości człowieka w Bogu. Doktor Mistyczny właśnie w przeżywanym już na ziemi doświadczeniu zjednoczenia z Bogiem widział przedsmak życia niebieskiego³³. Według Jana Pawła II od kar-

²⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, [w:] *Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio, 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 424.

²⁹ Tamże, s. 427. I dalej: „Tam, gdzie nauka, która określa się jako teologia, przestaje być następstwem apostołskiego świadectwa, a tym samym posłannictwa Jezusowego i związanej z nim świętości, przestaje być także miarodajna dla wiary Kościoła” (tamże, s. 430).

³⁰ T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 344-345 [dalej cyt. GR].

³¹ Por. R. J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (Myśl Teologiczna, 56), Kraków 2007, s. 103.

³² Por. GR, s. 355.

³³ Por. np. JKD, s. 722.

melity, w którego nauczaniu łączą się doktryna z pełnią życia, mogą wiele nauczyć się również teologowie powołani do łączenia naukowych poszukiwań z modlitwą³⁴.

Przebóstwienie według świętych i mistyków

Wiara

Dusza Bogiem z Boga przez uczestnictwo w Bogu (św. Jan od Krzyża)

Fundamentem przebóstwienia są sakramenty (zwłaszcza Chrzest i Eucharystia) dostępne w Kościele – „wspólnocie przebóstwienia” (używając określenia Palamasa)³⁵, dzięki którym wierzący przez Ducha Świętego zostaje wezwany do mistycznego zjednoczenia z Bogiem (zwanego „zjednoczeniem przemieniającym” albo „zjednoczeniem przekształcającym”³⁶, inaczej „małżeństwem duchowym”), kiedy to, jak zauważa dokonujący w swojej pracy syntezy teologii dogmatycznej z mistyczną o. Réginald Garrigou-Lagrange, „mimo nieskończonej odległości, dzielącej byt stworzenia od Bytu Stwórcy (...) dusza jest przebóstwiona przez otrzymanie doskonałego uczestnictwa w naturze Bożej. W tym znaczeniu św. Paweł mógł napisać: «Kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem» (1 Kor 6, 17)”³⁷. Środkiem prowadzącym do tak wzniesłego celu, jakim jest przebóstwienie, są według św. Jana od Krzyża cnoty teologalne (wiara, nadzieja, miłość).

Wolno widzieć przebóstwienie jako centralną kwestię spuścizny hiszpańskiego mistyka, której poświęcił zwłaszcza dwa dzieła: *Pieśń duchową* i *Żywy płomień miłości*³⁸. W pierwszym z nich³⁹ Święty pisze, że Bóg pragnie wywyższenia duszy przez zrównanie jej z sobą, co dokonuje się dzięki miłości, ponieważ właśnie miłości właściwością jest zrównanie miłujących się osób. Oblubieńcza miłość między duszą

³⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Św. Jan od Krzyża, mistrz w wierze”*, nr 17. Korzystam z tłumaczenia [w:] JKD, s. 5-21.

³⁵ Por. PCGP, s. 62.

³⁶ Jan od Krzyża rzadko używa pojęcia „prebóstwienie” (*endiosamiento*), woli posługiwać się innymi, korzysta zwłaszcza z terminów *unión* i *transformación* („zjednoczenie przekształcające”) – por.: O. Filek, *Wprowadzenie*, [w:] JKD, s. 40; M. Chmielewski, *Przebóstwienie człowieka według świętego Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” (1991) nr 117, s. 54 [dalej cyt. PCJK].

³⁷ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001, s. 840-841.

³⁸ Por. PCJK, s. 54.

³⁹ Korzystam z wydania: Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, [w:] JKD, s. 521-714.

a Bogiem sprawia, iż wszystkie rzeczy stają się im wspólne⁴⁰, a zespolenie ich jest tak mocne, że przemienia duszę i czyni ich jednym (choć nie co do istoty)⁴¹. Przy czym nawet w tak wzniosłym stanie „przeobrażenia” dusza pragnie kochać Boga jeszcze bardziej, miłością taką, jaką On umiłował duszę, dlatego oczekuje zrównania z Bożą miłością w wiecznej chwale. Wtedy to będzie – mówiąc językiem Apostoła Narodów – poznawała Boga tak, jak On ją poznał (por. 1 Kor 13, 12), a zatem będzie Go również tak miłowała, jak została umiłowana przez Niego⁴². Nawet jednak wtedy nie zaniknie wola duszy, gdy „dwie wole połączą się w jednej woli i w jednej tylko miłości Boga”, a dusza będzie miłowała „Boga mocą i wolą samego Boga, będąc z Nim zjednoczona tą samą potęgą miłości, jaką Bóg ją kocha”⁴³, bo warunkiem tego jest, by dusza dała Bogu swoją zgodę (wola!).

Jak dusza może kochać Boga nie swoją, a Boską mocą? Miłość duszy zostaje według Doktora Kościoła spotęgowana przez Ducha Świętego, który sprawi, „że dusza ukocha Go z taką siłą miłości, jak On ją kocha”⁴⁴. Bóg dając duszy Ducha Świętego „tchnie” w nią również zdolność do tego, by sama mogła tchnąć w Boga to tchnienie miłości, „jaki Ojciec tchnie w Syna, Syn w Ojca, a którym jest sam Duch Święty”, owszem już teraz, choć nie tak wyraźnie jak w życiu wiecznym, dusza „zjednoczona i przeobrażona w Boga, tchnie w Bogu do Boga to samo tchnienie Boskie, jak i sam Bóg tchnie w samym sobie w nią będącą w Nim przeobrażoną”. Święty, świadomy możliwości zgorzsenia nowiną tak dobrą, że aż trudną do przyjęcia, zaraz dodaje:

I nie ma powodu sądzić, że jest to niemożliwe, by dusza mogła dojść do czegoś tak wzniosłego, aby przez uczestnictwo mogła tchnąć w Bogu, jak Bóg tchnie w niej. Gdy bowiem Bóg udzieli jej łaski zjednoczenia w Trójcy Przenajświętszej, tym samym dusza staje się przeobstwiona i samym Bogiem przez uczestnictwo⁴⁵.

⁴⁰ Por. JKD, s. 659.

⁴¹ Por. JKD, s. 673.

⁴² Por. JKD, s. 700. Według Doktora Mistycznego istnieje następujący związek pomiędzy miłością a widzeniem Boga. Otóż miłość opiera się na woli, której właściwością jest dawać, a nie brać; z kolei rozum w niebie otrzyma przywilej widzenia samej istoty Boga, bo jego właściwością jest otrzymywać; bez doskonałego widzenia Boga nie można oczekiwać doskonałego miłowania Go. Tak więc wola chcąca dawać miłuje Boga, a rozum przyjmuje dary Boże (por. JKD, s. 701-702).

⁴³ JKD, s. 700.

⁴⁴ Tamże, s. 701.

⁴⁵ Tamże, s. 705.

W nawiązaniu do 2 P 1, 2-4 Święty tłumaczy, że dusze posiadają „przez uczestnictwo” wszystkie dobra, które Syn Boży ma z natury, wolno więc powiedzieć, że są równe Bogu i Bogami przez uczestnictwo⁴⁶. W słowach Apostoła Piotra można według Jana od Krzyża wyczytać, że „dusza będzie uczestniczyła w samym Bogu i będzie czyniła w Nim i wspólnie z Nim dzieło całej Trójcy Świętej (...) właśnie na skutek zjednoczenia substancjalnego między duszą a Bogiem”⁴⁷. W *Żywym płomieniu miłości*⁴⁸ mistyk tłumaczy, na czym to zjednoczenie polega. To Duch Święty przenika do głębi oczyszczonej substancji duszy⁴⁹ i jej oczyszczone władze (rozum, pamięć i wola), a skutkiem tego Bosko-ludzkiego zetknięcia jest właśnie substancjalne zjednoczenie⁵⁰, w którym to spotkaniu „Bóg przenika samą substancją duszy, przebóstwiając ją przez całkowite pochłonięcie jej w swój byt”⁵¹. Już w stanie zaślubin duchowych substancja Boża dotyka substancji duszy, co daje pewne poznanie życia wiecznego⁵². Dusza umarła dla samej siebie, a żyje tym, czym żyje Bóg (hiszpański święty nawiązuje do Ga 2, 20), i w ten sposób dusza staje się Bogiem, bo jej władze stają się Boskie: rozum duszy staje się „rozumem Bożym, jej wola jest wolą Bożą, jej pamięć jest wieczystą pamięcią Bożą”. Oczywiście „substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z Nim tak ściśle jak tutaj złączona i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu”⁵³, albo inaczej: „dusza stała się Bogiem z Boga przez uczestnictwo w Nim i w Jego przymiotach”⁵⁴, zasłużyła na „zjednoczenie się z Bogiem i substancjalne przeobrażenie we wszystkich swych władzach”⁵⁵. Tak tę naturę „przeobrażenia mistycznego” komentuje ks. Marek Chmielewski:

⁴⁶ Por. JKD, s. 706.

⁴⁷ Tamże, s. 707.

⁴⁸ Korzystam z wydania: Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, [w:] JKD, s. 715-803.

⁴⁹ Por. JKD, s. 726. Substancją duszy nazywa mistyk szczyt czy centrum duszy, w którym człowiek doświadcza bezpośrednio Boga – por. PCJK, s. 55.

⁵⁰ Por. JKD, s. 728.

⁵¹ Tamże, s. 738

⁵² Por. tamże, s. 747-748.

⁵³ Tamże, s. 755

⁵⁴ Tamże, s. 761.

⁵⁵ Tamże, s. 769

Z filozoficznego punktu widzenia przeobstwienie dotyczy tylko aspektów akcydentalnych. Polega więc na zmianie formy bytowania, a nie na zmianie substancjalnej, co groziłoby panteizmem, który został stanowczo potępiony przez Kościół. Przeobstwienie nie jest także anihilacją, ontologicznym zatracaniem własnej tożsamości, roztopieniem się bytu ludzkiego w Bycie Bożym, ani jedynie intelektualnym oglądem Jedności Bóstwa w jego aspektach filozoficznych. Św. Jan od Krzyża wyraźnie podkreśla dystynkcję i nieidentyczność substancji...⁵⁶.

Wolno jednak zapytać, na ile doświadczenie naszego Mistyka w swoim opisie zostało jednak poddane „kontrolni”, jaką zapewniło mu jego teologiczno-filozoficzne wykształcenie? Czy bez ortodoksyjnych „uprzedzeń” odczytany opis mistycznego przeobrażenia nie sprawia jednak wrażenia „substancjalnego monofizytyzmu”, przed którym Święty broni się być może jedynie (aż) ze względu na świadomość potępienia przez Kościół panteizmu? Wydaje mi się, że na tak postawione pytanie należałoby odpowiedzieć pytaniem: czy zjednoczenie dwóch różnych substancji musi być czymś mniejszym od zjednoczenia dwóch natur Boskiej i ludzkiej w Chrystusie? Jak sądzę, scheda po Doktorze Mistycznym pozwala odpowiedzieć przecząco: nie musi, owszem wolno mówić o tak samo ścisłym połączeniu tego, co Boskie i ludzkie w relacji człowieka z Bogiem⁵⁷. Nie znaczy to jednak, że każdy mieszkaniec nieba będzie równie ściśle zjednoczony z Bogiem; w nawiązaniu do Jezusowego „w domu Ojca mego jest mieszkań wiele” (por. J 14, 2) Święty mówi o stopniach miłości i odpowiadających im stopniach ścisłości zjednoczenia z Bogiem⁵⁸. Interesuje mnie jednak pytanie o mieszkanie w możliwie najbliższym „sąsiedztwie” Boga – o bycie domownikiem Jego samego (por. Ef 2, 19).

Dzięki przeobrażeniu dusza może według Mistyka działać w Bogu przez Boga to wszystko, co On sam działa w duszy, bo dzięki jedności woli duszy i Boga ich działanie jest również jedno. Wzajemna miłość przejawia się w czynnej wymianie wspólnego dobra (por. J 17, 10) obojga: Bóg daje się duszy „na własność”, a dusza składa Bogu równie wielki (nieskończony) dar – bo daje Boga w Bogu⁵⁹. Jest to doskonała miłość, bo „dusza kocha Boga nie przez samą siebie, lecz przez (...) Ducha Świętego, tak jak Ojciec i Syn się kochają”⁶⁰, co według Jana od Krzyża odpowiada słowom Jezusa: „Aby miłość, którą mnie

⁵⁶ PCJK, s. 57.

⁵⁷ Por. JKD, s. 632.

⁵⁸ Por. tamże, s. 725.

⁵⁹ Por. tamże, s. 792-793.

⁶⁰ Tamże, s. 794

umiłowałeś, w nich była, i ja w nich” (J 17, 26). Formą „zjednoczenie przebóstwiającego – pisze jeden z komentatorów dziedzictwa świętego – jest tzw. małżeństwo duchowe, zaś środkiem tzw. dotyki mistyczne”⁶¹ dwóch rodzajów (dotyki substancjalne, gdy substancja Boga dotyka substancji duszy, oraz dotyki przymiotów Bożych odnoszące się do władz duszy), które dynamizują miłość nadprzyrodzoną⁶². *Żywy płomień miłości* kończy się obrazem biblijnego Iona – a więc samej substancji duszy, w której doświadcza ona miłosnego zjednoczenia z Bogiem⁶³. W języku obrazowo-symbolicznym Doktor Mistyczny ukazuje najgłębsze z możliwych zjednoczenie człowieka z przenikającym go Bogiem, „przy czym tożsamość człowieka zostaje zachowana, a zarazem przekroczona jego odrębność, to znaczy – nie da się rozdzielić Boga i stworzenia, choć pozostaje rozróżnienie między stworzeniem i Stwórcą”⁶⁴. Oto mistyczno-eschatologiczny Chalcedon.

„Jakby unia hipostatyczna” między człowiekiem a Bogiem (św. Maksymilian)

Kolbiańskie intuicje wpisują się w coś, co można by nazwać „duchową zasadą akcji-reakcji”⁶⁵, która z kolei zdaje się dobrze odpowiadać „symetryczności” uchwyconej przez św. Atanazego. Reakcją na akcję Wcielenia będzie przebóstwienie: ludzie zjednoczeni z Bogoczłowiekiem i upodobnieni do niego stają się, można sparafrazować św. Maksymiliana Kolbe (1894-1941), człowiekobogami. Przy czym zjednoczeniu temu Święty wydatnie się nie wyznacza żadnych granic:

Więc Bóg może być tylko celem naszym. Poznać, pokochać, osiąść Boga, zjednoczyć się z Nim, zamienić niejako w Niego, ubóstwić, stać się jakby Bogiem-Człowiekiem. (...) Na wzór tego pierwszego Syna Bożego, Boga-Człowieka, nieskończonego mają się urabiać odtąd dzieci Boże; kopiując rysy Boga-Człowieka, naśladowując Chrystusa Pana, będą dążyć do świętości dusze; im kto dokładniej odtworzy w sobie obraz Chrystusa Pana, tym bardziej zbliży się do Bóstwa, ubóstwi, stanie człowiekiem-Bogiem. (Zaślubiny duszy z Chrystusem dla upodobnienia i działania Boskiego). (...) A jak Go osiąść, jak się z tym szczęściem

⁶¹ PCJK, s. 61.

⁶² Por. tamże, s. 62.

⁶³ Por. JKD, s. 799-801.

⁶⁴ GR, s. 360.

⁶⁵ W poniższym podpunkcie artykułu korzystałem z wcześniejszych refleksji opublikowanych w książce: S. Zatwardnicki, *Pomoc przeciw nieprzyjaciółom Twoim, czyli jak chwalić Maryję i bronić Jej godności*, Kraków 2014, s. 366-374 oraz 401-409.

zjednoczyć? Jak najdoskonalej. I tu bez granic. Stać się z Nim jedno, aż Nim – Bogiem⁶⁶.

Jak wiadomo, gorącą czcią darzył założyciel Rycerstwa Niepokalanej oczywiście Maryję. Z tym związana jest kolejna intuicja teologiczno-mistyczna, którą warto wziąć pod uwagę w teologii. Otóż Kolbe widzi zjednoczenie Matki Bożej z Duchem Świętym tak głębokie, że nie waha się na jego wyrażenie użyć z pozorów heterodoksyjnych określeń (w istocie być może chroniących jednak ortodoksyjny sens). „Niepokalana jest – pisał Maksymilian – jakby Duchem Świętym wcielonym. W Ojcu jest jedna osoba i jedna natura. W Jezusie Chrystusie jest jedna osoba, a dwie natury. W Niepokalanej – dwie osoby i dwie natury, lecz jako najściślej zjednoczone”⁶⁷. Tak chyba należy czytać tę logikę: celem misji Wcielenia może być tylko tak samo intensywne zjednoczenie człowieka z Bogiem, z jakim złączyły się dwie natury Chrystusa w jednej Osobie Syna Bożego. A więc coś tak głębokiego, że można by mówić o „pewnego rodzaju unii hipostatycznej Maryi i Ducha Świętego”, a chociaż „Maryja nie jest hipostatycznie zjednoczona z Parakletem, jest Ona bowiem osobą ludzką, osobą stworzoną, a nie wcieleniem trzeciej Osoby Trójcy”⁶⁸, to jednak akcji odpowiadać musi adekwatna reakcja: „W Jezusie dwie natury, Boska i ludzka, a osoba jedna – Boska, a tu i dwie natury, i dwie jeszcze osoby Ducha Przenajświętszego i Niepokalanej, ale zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem przechodzi wszelkie pojęcie”⁶⁹. To ściśle zjednoczenie realizuje się z poszanowaniem odrębności osobowej Boga i człowieka, a więc – przyznaje Kolbe – inaczej „niż w zjednoczeniu hipostatycznym dwóch natur Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Chrystusa. To jednak w niczym nie przeszkadza, by działalność Maryi była najdoskonalszą działalnością Ducha Świętego”⁷⁰. Jednak pomimo tego związek Maryi z Bogiem jest tak ścisły, że zakonnik pyta: „Czyż nie jest Ona jakoby częścią Trójcy Przenajświętszej?”⁷¹, albo – w innym miejscu, już nie pytając, ale twierdząc – pisze o Niej, że „wpleciona w miłość Trójcy

⁶⁶ M. M. Kolbe, *Pisma. Cz. II*, przygot. do dr. P. Sotowski, Niepokalanów 2008, s. 721.722.723 [dalej cyt. MMK].

⁶⁷ MMK, s. 615.

⁶⁸ R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 477.

⁶⁹ MMK, s. 665.

⁷⁰ Tamże, s. 629.

⁷¹ Tamże, s. 165.

Przenajświętszej staje się od pierwszej chwili istnienia na zawsze, na wieki dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej⁷².

Według Kolbego podstawą zjednoczenia Matki z Synem⁷³ i fundamentem Wcielenia jest właśnie zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym⁷⁴. Z kolei Wcielenie ustanawia fundament ontologiczny przebóstwienia, które nie byłoby możliwe bez unii hipostatycznej. Mimo że krzewiciel *Militia Immaculate* podkreśla wyjątkową wielkość Maryi, to jednak pośrednio wskazuje tym samym na regułę obowiązującą wszystkich chrześcijan: bo tylko wtedy Matka Kościoła będzie najbliższej nie tylko Chrystusa, ale i wierzących⁷⁵, jeśli Jej zjednoczenie z Bogiem ma związek z powołaniem Jej duchowych synów. Natura ludzka okazuje się zdolna do tak głębokiego zjednoczenia z Bogiem, że ten może stać się uczestnikiem natury Boskiej (por. 2 P 1, 4), czy też – mówiąc językiem personalisty – przebóstwienie można widzieć jako „wosobienie” osoby człowieka w Osoby Boskie⁷⁶, albo jako istnienie człowieka i Boga jeden w drugim, jak w przypadku Wniebowziętej⁷⁷, na zasadzie swego rodzaju „perychorezy eschatologicznej”⁷⁸. Przywołując na chwilę św. Jana od Krzyża, można by powiedzieć: „Nie byłoby

Wiara

⁷² Tamże, s. 684.

⁷³ Według ks. Czesława Bartnika „Maryja to misterium tak ściśle zespolone z Jezusem Chrystusem, że trzeba mówić o jedności, niemal na podobieństwo jedności osobowej między człowieczeństwem i bóstwem w Jezusie Chrystusie” – Cz. S. Bartnik, *Matka Boża...*, dz. cyt., s. 190.

⁷⁴ Por. MMK, s. 684. Św. Jan od Krzyża uważa, że do duszy Maryi „nie przeniknęła żadna forma jakiegoś stworzenia i nigdy nią nie powodowała. Jej poruszenia pochodziły zawsze z Ducha Świętego” (JKD, s. 313).

⁷⁵ Por. LG 54.

⁷⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka. Tom I, Traktaty I-VI*, Lublin 2012, s. 753.

⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 138: „Jego miłość czyni nas nieśmiertelnymi i tę miłość przynoszącą nieśmiertelność nazywamy «niebem». Niebo nie jest niczym innym niż to: Bóg jest wystarczająco wielki, by mieć miejsce także dla nas, nędznych istot. Człowiek Jezus, który równocześnie jest Bogiem, jest dla nas nieskończoną gwarancją, że istota-człowiek i Istota-Bóg mogą istnieć i żyć wiecznie jeden w drugim. Myślę, że jeśli uznało się coś takiego, to do pewnego stopnia uznaje się także to, co wyraża dziwne określenie «cielesne wniebowzięcie»”.

⁷⁸ Por. R. J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, dz. cyt., s. 113. Por. tamże, s. 11-12: „Tajemnica wejścia Boga w historię jest zapowiedzią i obietnicą wejścia człowieka z życie wieczne, jakim jest trynitarna perychoreza życia i miłości w wolności”.

to bowiem prawdziwe i całkowite przeobrażenie, gdyby się dusza nie przeobraziła w trzy osoby Trójcy Przenajświętszej...⁷⁹.

Uwzględniając rolę Maryi współpracującej w historii zbawienia realizowanej przez Drugiego Adama, można by uzupełnić paralele antytetyczne Ojców Kościoła⁸⁰ i powiedzieć, że Druga Ewa staje się przyczyną przeobstwienia rodzaju ludzkiego, w przeciwieństwie do Ewy pierwszej, która uległa pokusie samobóstwienia. Za Ojcami Soborowymi możemy widzieć w Matce Bożej pierwociny przyszłości wszystkich wierzących: „w niebie Matka Jezusa doznaje już chwały co do ciała i duszy, będąc obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku”⁸¹. Daje tu o sobie znać Boska logika trafnie „wychwycona” przez św. Maksymiliana: to, co dokonało się we wcielonej Osobie Boskiej, musi znaleźć kontynuację w osobach ludzkich⁸².

Ścisłe zjednoczenie woli ludzkiej z wolą Bożą (św. Faustyna)

W sformułowaniach III Soboru Konstantynopolitańskiego (680-681) należy widzieć konieczne uzupełnienie Soboru w Chalcedonie: soborowa definicja mówiąc o zjednoczeniu natur Boskiej i ludzkiej nie odpowiedziała na pytanie, w jaki sposób „praktycznie” (czy raczej „egzystencjalnie”) to zjednoczenie się dokonało w życiu Chrystusa. Jeśli modelem przeobstwienia człowieka jest unia hipostatyczna, potrzeba było ją „rozszyfrować” na tyle, by z chrystologii wypływały wnioski antropologiczne. Otóż chalcedońskim „bez zmieszania i bez rozdzielania” Ojcowie Soboru z VII wieku obejmują zjednoczenie się woli ludzkiej i Boskiej, wskazując tym samym, że droga przeobstwienia człowieka

⁷⁹ JKD, s. 705.

⁸⁰ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007, s. 70.108-109.

⁸¹ LG 68.

⁸² Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego...*, dz. cyt., s. 468. Por. również: E. Ozorowski, *Humanitas unii hipostatycznej*, [w:] *Człowieczeństwo Boga*, A. Proniewski, A. Dębski (red.), Białystok 2013, s. 19: „Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jest szczęściem ludzi (...). Szczęście to jednak zostaje osiągnięte definitywnie w Zmartwychwstaniu. W Jezusie Chrystusie natura ludzka, poczęta we Wcieleniu, zostaje przeobstwiona w Zmartwychwstaniu. W człowieku, przyjmującym chrzest, rodzi się nowe życie, które zostanie przeobstwione w pełni w powszechnym zmartwychwstaniu. Cel ten jest teraz przed ludźmi. Doszedł do niego Chrystus, osiągnęła go również Maryja jako Wniebowzięta. Ludzie natomiast, zanurzeni przez chrzest w śmierci Chrystusa, wkraczają w nowe życie, dążące do pełni w zmartwychwstaniu (Rz 6, 4-7). Już mają oni dostęp do uczestnictwa w Boskiej naturze (2 P 1, 4), ale w pełni jeszcze w niej nie uczestniczą”.

wiodła będzie właśnie przez poddanie woli człowieka woli Bożej. Z tej perspektywy warto usłyszeć Maryjne *fiat* – nie jednorazowe, ale wyrażające postawę całego życia. Echem tego „tak” będzie pełnienie woli Bożej przez każdego wierzącego, a mistyczne doświadczenia stanowiącą mogą potwierdzenie, do czego takie uzgadnianie woli prowadzi.

Mistycy i święci – wolno sformułować na bazie ich doświadczeń taki wniosek – zawsze upatrują właśnie w pełnieniu Bożej woli najlepszego czy jedyne go sposobu upodobnienia się do Boga i zjednoczenia z Nim. Właśnie dzięki takiemu wynikającemu z miłości poddaniu woli Bożej, św. Faustyna, „jedna z największych mistyczek w dziejach – pisze autorka jej biografii – prowadzona przez Pana dojdzie do szczytów miłosnego zjednoczenia duszy z Bogiem. Ukoronowaniem tego będzie poprzedzony duchowymi zrękwiniami akt zaślubin serc, w którym dostąpi zaślubienia duszy z Bogiem w sposób najpełniejszy z możliwych na ziemi”⁸³, kiedy to dostąpi „przebóstwiającego zjednoczenia duszy z Bogiem, które odtąd będzie już stałe”⁸⁴. Święta Faustyna Kowalska (1905-1938) w swoim *Dzienniczku* daje wielokrotnie wyraz temu przekonaniu, że jej poufałe obcowanie z Bogiem wynika właśnie z dobrowolnie podjętej współpracy z Bogiem, którego wolę pełni:

Jezus pochylił się do mnie i spojrzał łaskawie, i mówił mi o woli Ojca niebieskiego. Mówił mi, że ta dusza jest najdoskonalsza i święta, która pełni wolę Ojca Mojego, ale niewiele jest takich dusz. [Ze] szczególną miłością patrzy na duszę, która żyje wolą Jego, i powiedział mi Jezus, że ja w doskonały sposób, czyli doskonale, pełnię wolę Bożą i – „dlatego w tak szczególny i ścisły sposób łączę się z tobą i obcuje”⁸⁵.

Dziś na medytacji dał mi Bóg wewnętrzne światło i zrozumienie świętości, i na czym ona polega (...). Ani łaski, ani objawienia, ani zachwyty, ani żadne dary jej udzielane nie czynią ją doskonałą, ale wewnętrzne zjednoczenie duszy mojej z Bogiem (...). Świętość i doskonałość moja polega

⁸³ E. K. Czaczkowska, *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*, Kraków 2012, s. 86 [dalej cyt. SF].

⁸⁴ SF, s. 98-99.

⁸⁵ Św. Siostra Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków, [br], nr 603 [dalej cyt. Dz]. Por. tamże, nr 666: „Zrozumiałam, że wszelka dążność do doskonałości i cała świętość jest [osadzona] na wypełnianiu woli Bożej. Doskonałe spełnienie woli Bożej jest dojrzałością w świętości, tu na wątpliwości nie ma miejsca”. Również św. Jan od Krzyża widział w poddaniu się woli Bożej drogę do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, o czym pisał w *Drodze na Górę Karmel*: „Stan zjednoczenia z Bogiem polega na tak całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą, by w niej nie było nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i w każdym poruszeniu wola jej była wolą Bożą” (JKD, s. 174).

na ścisłym zjednoczeniu woli mojej z wolą Bożą. Bóg nigdy nie zadaje gwałtu naszej wolnej woli. Od nas zależy, czy chcemy przyjąć łaskę Bożą, czy nie; czy będziemy z nią współpracować, czy też ją zmarnujemy⁸⁶.

Tym cenniejsze świadectwo pozostawiła nam zakonnica, że powstało ono na bazie doświadczenia mistycznego (praktyka), a nie teorii mistyki, której Kowalska nie znała – chyba jedynie z nauk kierowników duchowych. Właśnie dzięki brakom wiedzy teoretycznej oraz nieuczonemu językowi spuścizna Świętej nabiera wyjątkowej wartości⁸⁷. Sekretarka Bożego Miłosierdzia pisała o przemienieniu w Chrystusa⁸⁸, o duszach na wskroś przebóstwionych⁸⁹, o niepojętej miłości Boga wywyższającej człowieka aż do Bóstwa (por. Dz 1172). Modliła się o swoje przebóstwienie: „Jezu mój, przeniknij mnie całą, abym mogła Cię odzwierciedlić w całym życiu swoim. Przebóstwij mnie, aby czyny moje miały wartość nadprzyrodzoną”⁹⁰, a jego źródła upatrywała w Eucharystii: „Najsłodszy Jezu, rozpal moją miłość ku sobie i przemień mnie w siebie, przebóstwij mnie, aby czyny moje miłe Ci były, niech to sprawi moc Komunii świętej, którą codziennie przyjmuję. Jak bardzo pragnę być przeistoczona całkowicie w Ciebie, o Panie”⁹¹.

Właśnie wspomniany związek przebóstwienia z Eucharystią (czy szerzej: sakramentami) doświadczany w życiu mistycznym jest ciekawy i nośny teologicznie. Teologia wschodnia zwraca uwagę na uczestnictwo człowieka w naturze Bożej, które urzeczywistnia się właśnie przez Eucharystię oraz inne sakramenty, w których działa Duch Święty. Kongregacja Nauki Wiary w liście poświęconym medytacji chrześcijańskiej podkreśliła działanie Chrystusa w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii, w której dokonuje się „przedziwna wymiana” – cytując: „Chrystus daje nam siebie, czyniąc nas uczestnikami swojej Boskiej natury, bez naruszania natury stworzenia, w której On sam uczestniczy przez Wcielenie”⁹². Papież Benedykt XVI widział w Eucharystii swego rodzaju „nuklearne rozszczepienie” wnoszące do najsłabszego wnętrza człowieka radykalną przemianę, od której rozpoczyna się proces

⁸⁶ Dz 1107.

⁸⁷ Por. SF, s. 87.

⁸⁸ Por. Dz 1140.

⁸⁹ Por. tamże 180.

⁹⁰ Tamże 1242.

⁹¹ Tamże 1289.

⁹² Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, „Orationis formas”, nr 14 [dalej cyt. OF]. Korzystam z wydania: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), Tarnów 2010, s. 407-424.

przebóstwienia całej rzeczywistości, czyli doprowadzenia jej do stanu, w którym Bóg stanie się wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 26)⁹³.

Z jeszcze jednego powodu warto teologom sięgać po *Dzienniczek*: otóż jego autorka, która nie ukończyła nawet trzech klas szkoły podstawowej, tym się wyróżnia na tle innych świętych, że prezentuje oryginalne i brzemiennie teologicznie doświadczenia mistyczne, wśród których warto w interesującej nas kwestii wspomnieć na związek Wcielenia i Zbawczej Męki jako największych przejawów miłosierdzia Bożego okazanego ludziom⁹⁴. Widząca w miłości i miłosierdziu największe przymioty Boga, pisała Kowalska: „Największą miłość i przepaść miłosierdzia poznaję we Wcieleniu Słowa, w Jego odkupieniu...”⁹⁵. Wydaje się, że na Zachodzie nieproporcjonalnie mało uwagi – co staje się wyraźne, gdy sięga się do poglądów Ojców Kościoła⁹⁶ – poświęca się wydarzeniu Wcielenia widzianemu właśnie w kategoriach miłosiernej miłości zbawiającej człowieka⁹⁷. Z kolei związek Wcielenie-Męka zdecydowanie domaga się poważniejszej refleksji i uwzględnienia w głoszeniu Ewangelii (za dużo w przepowiadaniu „rozdzielenia” tajemnicy wiary, zamiast ich jednoczenia z „rozdzieleniem”)⁹⁸.

Theosis z punktu widzenia tajemnicy Wcielenia (św. Maksym)

Bóg i człowiek „bez zmieszania i bez rozdzielania”

Katechizm Kościoła Katolickiego odwołuje się do sentencji św. Atanazego: „Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem”, i podtrzymuje tak mocno akcentowany przez Ojców Kościoła

⁹³ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *O Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła* „*Sacramentum caritatis*”, nr 11.

⁹⁴ Por. SF, s. 160.

⁹⁵ Dz 180.

⁹⁶ Prawosławny teolog John Meyendorff uważa, że na całą historię dogmatu chrystologicznego należałoby patrzeć z perspektywy Odkupienia, bowiem jest ona uwarunkowana ideą Wcielenia Słowa jako zbawienia człowieka – por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 150.

⁹⁷ Leon Wielki np. widzi we Wcieleniu schylenie się (zstąpienie) miłosierdzia, mówi też o wielkiej tajemnicy miłosierdzia oraz o zrzędzeniu miłosierdzia (por.: LWM, 23,2; 28,1; 29,1; 30,5).

⁹⁸ W tym podpunkcie artykułu korzystałem również ze swojego wcześniejszego tekstu: S. Zatwardnicki, *Być jak Bóg, stać się Bogiem*, „Biblioteka Kaznodziejska” (2012) nr 6, s. 20-27.

związek pomiędzy Wcieleniem a przeobstwieniem: „Słowo stało się ciałem, by uczynić nas «uczestnikami Boskiej natury» (2 P 1, 4)”⁹⁹. Bóg, który stał się człowiekiem, umożliwił swoją łaską człowiekowi, by ten stał się tym, kim Bóg jest w swojej naturze¹⁰⁰. Ta „współzależność pomiędzy humanizacją Boga a przeobstwieniem człowieka”¹⁰¹ znajduje swoją podstawę w tajemnicy Narodzenia Pańskiego, kiedy to dokonuje się *admirabile commercium* (Ratzinger powie: „alchemia bytu”¹⁰²): Słowo przyjmuje nasze człowieczeństwo, przez co natura ludzka zostaje wyniesiona do godności Bożej, a człowiek uzyskuje możliwość uczestniczenia w Bożej naturze Słowa¹⁰³.

Syn Boży nie porzuca człowieczeństwa, owszem przez powstanie z martwych i wstąpienie do nieba człowieczeństwo zostaje uwielbione, a choć w uwielbionym Chrystusie należy rozróżniać człowieczeństwo i Bóstwo, to nie wolno ich rozdzielać (Chalcedon!), a w takim razie można człowieczeństwu przypisywać to, co z natury należało do Bóstwa Słowa¹⁰⁴. W ten sposób „pierworodny między wielu braćmi” (Rz 8, 29) staje się bramą do przeobstwienia swoich braci, a samo przeobstwienie należy rozumieć maksymalnie, bo skoro uwielbione człowieczeństwo Chrystusa znajduje swoje „miejsce” w Bogu, a Chrystus nie przestaje być współistotny nie tylko Ojcu, ale i ludziom, to znaczy, że nasza przyszość w Bogu nie może być różna/mniejsza od Jego „teraźniejszości”. A zatem można mówić o symetryczności pomiędzy „uczłowieczeniem” Boga (staje się współistotny ludziom) a „przeobstwieniem” człowieka (stajemy się – jak to możliwe? – „współistotni” Bogu).

Oczywiście na przeobstwienie człowieka należy spojrzeć z perspektywy chrystologicznej, co dobrze uchwycił św. Maksym Wyznawca, według którego „synteza Chrystusa” staje się swoistą „formułą światową” opisującą łączenie się struktur całej rzeczywistości nie przez „mieszanie”, ale właśnie na drodze „syntezy” dokonującej się, mówiąc

⁹⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, dz. cyt., nr 460.

¹⁰⁰ Por. H. Paprocki, *Przeobstwienie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, s. 608.

¹⁰¹ B. Sesboüe, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych (Historia dogmatów*, t. I, B. Sesboüe (red.), tłum. P. Rak, red. nauk. wyd. pol. T. Dzidek, Kraków 1999, s. 303.

¹⁰² Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, dz. cyt., s. 73.

¹⁰³ Por. Benedykt XVI, *Audiencja generalna: „Przedziwna wymiana”* (04.01.2012), „L'OssRom” (PL) (2012) nr 3, s. 28.

¹⁰⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia chrystologii...*, dz. cyt., V, B.

językiem Chalcedonu, „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Jest możliwe, by to, co stworzone, przez otrzymanie łaski mogło zjednoczyć się z tym, co niestworzone, tak że człowiek stanie się wszystkim (otrzyma wszystko), czym jest Bóg, z wyjątkiem tożsamości natury¹⁰⁵, ale nie przestanie być sobą¹⁰⁶. Właśnie z tej perspektywy Maksymowo-chalcedońskiej trzeba by patrzeć na tajemnicę przebóstwienia człowieka: „w chrześcijaństwie ponad wszelką miarę – zauważa Kongregacja Nauki Wiary – bez unicestwienia w morzu Absolutu osobowego »ja«, z zachowaniem statusu stworzenia, spełniają się wszystkie pragnienia zawarte w modlitwie innych religii”, bo przebóstwiony człowiek „wcielony w Chrystusa Syna Bożego przez naturę, przez Jego łaskę staje się uczestnikiem natury Boskiej, «synem w Synu»”¹⁰⁷.

Theosis dzięki zjednoczeniu woli człowieka z wolą Boga

Przebóstwienie znajdujące swoją podstawę we Wcieleniu nie dokonuje się jednak automatycznie, jak to niektórzy próbowali zarzucać Ojcom Kościoła, lecz zakłada współpracę człowieka z Bogiem; ten Bogoczłowieczy proces polegać będzie na zjednoczeniu woli ludzkiej i Boskiej, czego modelem i fundamentem jest oczywiście znów Chrystusowy sposób dokonywania się rzeczywistej jedności woli (bo przecież nie jakiegoś ich współlistnienia „obok” siebie, bez zjednoczenia) przez poddanie się woli ludzkiej Bogu. Ortodoksyjnie chrystologiczny Maksym Wyznawca zwracał uwagę właśnie na wolę Chrystusa związaną z jego rzeczywistym człowieczeństwem, z kolei człowiek „uczy” się od Chrystusa siebie samego, w tym tego, że jedynie wychodząc z siebie,

¹⁰⁵ Por.: H. U. von Balthasar (wybór tekstów: W. Löser), *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 545 i 547; A. Warkotsch, *Wprowadzenie*, [w:] Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań b.r.w., s. 67.

¹⁰⁶ Grzegorz Palamas, by poradzić sobie z tym paradoksem (być jak Bóg, nie będąc Bogiem) wprowadzał rozróżnienie na istotę Boga oraz przebóstwiający niestworzone energie, co przyjęła za nim teologia prawosławna. To „rozdzielenie pomiędzy Bogiem niedostępnym a Jego partycypacjami (czy władzami) pozwala chrześcijanom wschodnim – przy pełnym zachowaniu różnorodności natur – mówić o «konsubstancjalności» z Bogiem oraz rozumieć przebóstwienie w sensie absolutnym” (Y. M.-J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. L. B. i St. G., „Znak” (1968) nr 7-8, s. 855). Wydaje mi się jednak, że w ten sposób pojęte przebóstwienie jest swego rodzaju „ucieczką do przodu” przed radykalizmem Boga, która w pewnym sensie „gasi Ducha”; na tym tle Tomaszowe widzenie istoty Boga jawi się jednak bardziej jako Dobra Nowina.

¹⁰⁷ OF 14.

może odnaleźć siebie w Bogu¹⁰⁸, co z kolei jest możliwe tylko dlatego, że Pierworodny stał się nie tylko naszym bratem, ale też poniekąd Ojcem w tym sensie, że „zrodził” swoich braci, bo przez przyjęcie ludzkiej woli zbawił ją, by mogła odtąd wypowiadać swoje *fiat* Bogu.

Ontologiczną jedność (unię hipostatyczną) należy według Ojców Konstantynopola III widzieć w konkretnej egzystencji Chrystusa jako komunii dwóch woli, które mimo iż pozostają oddzielne (Boska wola nie wchłania ludzkiej!), to tworzą rzeczywistą jedność¹⁰⁹. Chalcedońskie „bez mieszania i bez rozdzielania” zostaje przypisane również zjednoczeniu woli ludzkiej i Boskiej Chrystusa¹¹⁰. W ten sposób w miłości dokonująca się jedność nie jest mniej doskonała niż naturalna, owszem według Ratzingera odpowiada ona najwyższej jedności trynitarnej¹¹¹. W chrystologii Soboru 680-681 kryje się oczywiście antropologia; jeśli – co odsłania się przed nami w życiu Chrystusa – „osoba Syna Przedwiecznego może aż do samych korzeni przenikać ludzką rzeczywistość Chrystusa, nie niszcząc jej ani w niczym nie zmieniając”¹¹², to znaczy, że ludzka wola musiała zostać stworzona „od początku” jako „nastawiona” na Boga i znajdująca swoje urzeczywistnienie dopiero w Nim. Również wolność człowieka – paradoksalnie! – znajduje swoją realizację dopiero w „tak” powiedzianym Bogu, wola ludzka „przez przyłgnięcie do woli Bożej nie ulega zniszczeniu, lecz osiąga własną doskonałość”¹¹³, dopiero wtedy staje się bowiem „boska”¹¹⁴. Za świętym teologiem prawosławnym Mikołajem Kabasilasem (ur. między 1319 a 1323 r., zm. prawd. po 1397/1398 r.) można powiedzieć, że „jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem nieskończenie bardziej niż sami z sobą”, i właśnie „to zjednoczenie z Chrystusem czyni nas przez łaskę uczestnikami tego wszystkiego, czym jest Chrystus”¹¹⁵.

¹⁰⁸ Por. Benedykt XVI, *Audiencja generalna: „Św. Maksym Wyznawca”* (25.06.2008), „L'OssRom” (PL) (2008) nr 9, s. 51 [dalej cyt. SMW].

¹⁰⁹ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 117.

¹¹⁰ Por. *Sobór Konstantynopolitański (680-681). Wykład wiary*, nr 14.16 i 19, [w:] DSP.

¹¹¹ Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 35.

¹¹² Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 131.

¹¹³ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 174.

¹¹⁴ Por. Benedykt XVI, *Audiencja generalna: „«Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności”* (01.02.2012), „L'OssRom” (PL) (2012) nr 4, s. 45.

¹¹⁵ Cytuję za: Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas, Palamas* (Bogosłowie, 5), tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 81.

Chrystus, „choć był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5, 8-9). Z kolei uczniom dane było zobaczyć tę odkupiającą nas wszystkich lekcję „uczenia się posłuszeństwa” dzięki temu, że sam Mistrz uchylił rąbka tajemnicy (swojej, naszej oraz naszego odkupienia) w Getsemani (por. Mk 14, 32-41).

Dramat naszego odkupienia polega na tym – tłumaczył papież-senior – że Jezus ciągnie ku górze naszą wolę, nasz sprzeciw wobec woli Bożej, a także nasz sprzeciw wobec śmierci oraz grzechu, i łączy go z wolą Ojca: «nie moja wola, lecz Twoja». W tej przemianie „nie” w „tak”, w tym włączeniu woli stworzenia w wolę Ojca przemienia On ludzkość i nas zbawia¹¹⁶.

Dramatyczne zmaganie, jakie w tamtej chwili staje się udziałem Chrystusa, ujawnia konflikt istniejący między wolą ludzką a Boską, odzwierciedla właściwą naturze ludzkiej skłonność do tego, by wolności upatrywać w powiedzeniu Bogu „nie”, i w końcu ukazuje również zwycięstwo możliwe dzięki temu, że w Chrystusie naturalna ludzka wola zostaje włączona w to nastawianie, które otrzymuje od Boskiej Osoby Syna powierzającej się Ojcu¹¹⁷. Uniżający się Logos przyjmuje wolą ludzką i mówi do Boga wraz z „ja” człowieka, a przekazując mu swoje „Ja”, zbawia go i czyni Bogiem¹¹⁸.

Jeśli tak się sprawy mają z zielonym drzewem Syna, cóż innego miałyby się stać z suchym drzewem chrześcijan (por. Łk 23, 31)? Na wzór Chrystusa, dzięki Wcieleniu oraz Odkupieniu, egzystencja wierzących zostanie również naznaczona wymiarem kenotycznym – będzie to wychodzenie z siebie z miłości do Boga, a wyrazem tego będzie poddanie swojej woli Bogu – posłuszeństwo Krzyża¹¹⁹ czy może Krzyż posłuszeństwa, przy czym – podkreślmy – możliwy do udźwignięcia jedynie dzięki zjednoczeniu z pierworodnym Ukrzyżowanym. Ten *Exodus* – wychodzenie z samego siebie przez krzyżową bramę – dokonał się już w życiu Matki Chrystusa¹²⁰. Droga ku przebóstwieniu idzie w odwrotnym kierunku niż ten, którym podążyli Adam i Ewa: chodzi

¹¹⁶ Benedykt XVI, *Audiencja generalna w Wielką Środę: „Tajemnica Wielkiego Tygodnia umacnia wiarę”* (20.04.2011), „L'OssRom” (PL) (2011) nr 6, s. 31.

¹¹⁷ Por. Benedykt XVI, „*Tak*» powiedziane Bogu szczytem wolności”, dz. cyt., s. 45.

¹¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Patrzyć na przebitego...*, dz. cyt., s. 37.

¹¹⁹ Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 141.

¹²⁰ Zwracał na to uwagę kardynał Ratzinger – por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 65.

o pokorę na wzór Drugiej Ewy oraz Drugiego Adama, który wybawił nas od grzechu pychy.

„Adam, powolny diabłu aż do złamania wierności Bogu, w swojej osobie wszystkim wysłużył śmierć; Jezus posłuszny Ojcu aż do śmierci krzyżowej – kazał Leon Wielki – w swojej osobie wszystkim przyniósł życie”¹²¹, dlatego – napominał papież – „nie odbiegajmy w pokorze od Niego, jeśli w chwale Mu chcemy być podobni”¹²².

Zakończenie. Głębia przyzywa głębię (Psalmistą)

Wykształcone teologiczne głowy pochylają się z uznaniem nad *Dzienniczkiem* prostej Faustyny Kowalskiej, z kolei mający odpowiednie przygotowanie św. Jan od Krzyża potrafił sam dokonać przekładu z natury niepojęciowego, wyrażanego językiem symbolicznym i poetyckim doświadczenia, na język filozoficzno-teologiczny. Zaś w osobie Maksymiliana Marii Kolbego złączyło się nie tylko wykształcenie teologiczno-filozoficzne oraz doświadczenie mistyczne Świętego, w genialnych logiczno-teologicznych intuicjach franciszkanina dają o sobie znać również jego wyjątkowe zdolności matematyczno-przyrodnicze¹²³. Przekonania świętych czy doświadczenia mistyków, nie tylko tych przed chwilą wspomnianych, których wypowiedzi przywołano w niniejszym tekście, potwierdzają możliwość przeobstwienia człowieka, jak również teandryczny charakter zarówno finalnego efektu (jedność człowieka i Boga „bez zmieszania i bez rozdzielania”), jak i drogi do niego prowadzącej (Bosko-ludzka współpraca, zjednoczenie woli człowieka z Bogiem dokonujące się również według chalcedońskiego paradygmatu, obowiązującego także w wieczności). Przy czym droga ta wiedzie ścieżką wąską i stromą, na szczycie której widnieje Krzyż, do którego to wniosku prowadzą rozważania chrystologiczne i mistyczne. Na przykład Doktor Karmelu właśnie w śmierci krzyżowej zmysłów i ducha – pisał o tym w *Drodze na Górę Karmel*¹²⁴ – upatrywał drogi do

¹²¹ LWM, 25, 4.

¹²² Tamże, 23, 5.

¹²³ Maksymilian w czasie rzymskich studiów uczęszczał dodatkowo na wykłady z nauk ścisłych, czego jednym z efektów były „opisy, wykresy i obliczenia dotyczące budowy pojazdu międzyplanetarnego” (L. B. Dyczewski, *Św. Maksymilian Maria Kolbe*, [w:] M. M. Kolbe, *Pisma. Cz. I*, przygot. do druku P. Sotowski, Niepokalanów 2007, s. 15).

¹²⁴ Korzystam z wydania: Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, [w:] JKD, s. 139-401.

zjednoczenia z Bogiem¹²⁵, a w pełni mistycznego zjednoczenia trzeba by – uważa ks. Chmielewski – widzieć prawdziwą chrystomorfozę¹²⁶.

Wolno w tej zgodności wniosków płynących z teologii i mistyki widzieć kompatybilność Objawienia i teologii dogmatycznej z jednej strony oraz doświadczenia duchowego i teologii mistycznej z drugiej. Należy jednak dostrzec coś więcej: wzajemne naświetlanie się, dzięki któremu oba typy mądrości zyskują głębsze zrozumienie jeśli nie samej tajemnicy Bosko-ludzkiego zjednoczenia, to przynajmniej jego „intensywności” (ścisłości, głębokości, intymności, ...). Zgodnie ze słowami psalmisty, głębia przyzywa głębie” (Ps 42, 8), co w interesującej nas kwestii prowadzi do uznania – choć nie wyjaśnienia – tajemnicy przebóstwienia człowieka „symetrycznej” względem „uczłowieczenia” Boga: jedna mądrość przyzywa drugą mądrość i daje pełniejsze pojęcie *theosis*, które polega z kolei na tym, że miłość przyzywa miłość: „poprzez zstępującą ekstazę Boga oraz wstępującą ekstazę człowieka następuje ich mistyczne spotkanie i zjednoczenie”¹²⁷ (Palamas), jak „Wcielenie Boga dokonuje się przez umiłowanie człowieka”, tak „prebóstwienie człowieka dokonuje się przez umiłowanie Boga” (św. Maksym)¹²⁸, przy czym ludzka miłość zostaje wyniesiona na poziom miłości Bożej, by kochać odpowiednio. Nawiązując raz jeszcze do Doktora Mistycznego odwołującego się do słów Psalmisty (tyle że tłumaczonych: „przepaść przepaści przyzywa”), można powiedzieć, że łaska udzielona wierzącym przez Boga przyzywa łaski przebóstwienia: „światło łaski, które Bóg uprzednio dał duszy i którym wzrok jej przepaści duchowych otworzył na światło Boże, a przez to uczynił ją sobie przyjemną, przyzywa drugą przepaść łaski, którą jest boskie przeobrażenie duszy w Boga”¹²⁹. Współistotności Chrystusa z ludźmi (braćmi) musi odpowiadać nasza współistotność z Bogiem (Ojcem), a choć substancjalnej tożsamości między Bóstwem a człowieczeństwem być nie może, nie musi to oznaczać, że zjednoczenie człowieka z Bogiem jest czymś mniejszym. Warto, wydaje mi się, w dalszych badaniach teologicznych zwracać uwagę na Tego, który po swoim Zmartwychwstaniu w ciele „wrócił” do Ojca: czy uwielbione człowieczeństwo Syna

¹²⁵ Por. JKD, s. 207.

¹²⁶ Por. PCJK, s. 66. Doktor Karmelu widzi nawet w kontemplacji wiecznych, jak pisze, tajemnic Wcielenia „cząstkę szczęśliwości” duszy w wieczności. Według mistyka tajemnice Boga-Człowieka należą do najwznioślejszych tajemnic kryjących się w Bogu – por. JKD, s. 695-696.

¹²⁷ PCGP, s. 108.

¹²⁸ Cyt. za: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 548.

¹²⁹ JKD, s. 789.

Bożego rzeczywiście „znajduje się” w Trójcy czy nie? Oto pytanie, które wskazuje na przyszłość każdego wierzącego.

Nie należy się bać Pasterza, który według słów kard. Ratzingera „szuka nas tam, gdzie jesteśmy, lecz nie po to, abyśmy tam pozostali, lecz po to, abyśmy poszli tam, gdzie On jest, abyśmy wnieśli się ponad nas samych”¹³⁰. Na przeobstwień trzeba bowiem spoglądać z „wnętrza” tajemnicy Chrystusa: *theosis* nie zaciera różnicy między Stwórcą a stworzeniem (byłby to „monofizytyzm”, po prostu panteizm), których należy rozróżniać, ale których nie wolno już odtąd widzieć rozdzielonych („nestorianizm”). Wola ludzka – twierdzi autor *Trzech okresów życia wewnętrznego*, który teologię życia duchowego widzi jako zastosowanie dogmatów w życiu chrześcijańskim – „będzie istniała nawet w miłości uszczęśliwiającej; nie jest ona fizycznie wchłonięta przez Boga, jakby powiedzieli panteiści”¹³¹, właśnie ta „inność” Stwórcy i stworzenia, jak utrzymuje Kongregacja Nauki Wiary, jest dobra i umożliwia zjednoczenie w miłości, na wzór misterium trynitarnego, w którym Syn jest wiecznie „innym” od Ojca, a jednak w Duchu Świętym jest Ojcu współistotny¹³². Miłość rzeczywiście okazuje się największa, sprawia ona nie tylko częściowe i niejasne („jakby w zwierciadle”), ale doskonałe („twarzą w twarz”) widzenie Boga oraz prowadzi do poznania Go tak, jak sami zostaliśmy poznani (por. 1 Kor 13, 10-13). A zostaliśmy poznani doskonale przez Boga miłującego tak doskonale – dzięki unii hipostatycznej, bez której z kolei nie byłoby możliwe nasze doskonałe zjednoczenie z Bogiem z miłości do Niego¹³³ – miłości ludzkiej i Boskiej zarazem, skoro, jak twierdzą mistycy, Bóg podnosi człowieka do miłowania Go Jego własną miłością. I tę Bosko-ludzką miłość człowieka do Boga trzeba chyba widzieć jako dokonującą się „bez mieszania i bez rozdzielania”.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Chrystus, Bóg, człowiek, Maryja, przeobstwień, Sobór w Chalcedonie, III Sobór w Konstantynopolu, zjednoczenie, mistyka, teologia, chrystologia, antropologia, natura, wola, Jan od Krzyża, Faustyna Kowalska, Maksymilian Kolbe.

¹³⁰ Por.: J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 111-112.

¹³¹ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 852.

¹³² Por. OF 14.

¹³³ Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998, s. 86.

ks. Piotr Spyra

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku i dla człowieka

THE KERIGMA OF JESUS – THE GOOD NEWS ON MAN AND FOR MAN

The *kerygma* of Jesus is the essence of his preaching, which became a foundation of christianity. It's a 'Good Message' about God, who loves, and also about who is, and who should be a human being. The *kerygma* is a message with joy, that gives a new life, so that evangelists called them 'Evangelium', which means 'Gospel'. In the history of The Roman Church the kerygmatic teaching was not always in the center of preaching. Therefore the author draws attention to the need of renewal and deepening of these contents. He is analysing the preaching of Jesus and shows a way, which the Church needs to discover these contents in present time, in order to contemporary men could become the participant of this Gospel.

Key words: kerigma, Jesus, man, the Good News, the Gospel.

Istota problemu

W adhortacji *Evangelii Gaudium* papież Franciszek pisze, że „radość Ewangelii napełnia serce i całe życie tych, którzy spotykają się z Jezusem. Ci, którzy pozwalają, żeby ich zbawił, zostają wyzwoleni od grzechu, od smutku, od wewnętrznej pustki, od izolacji”¹. Słowa te są niczym innym, jak współczesną aktualizacją tego co głosił Je-

¹ EG 1.

zus, a co w tradycji Kościoła nazwane zostało kerygmatem. *Kerygma* [κήρυγμα] dosłownie oznacza krzyk². Jest to pierwsze głoszenie orędzia chrześcijańskiego, które należy uroczyście ogłaszać tym, którzy nie znają Boga po to, aby odkryli sens swojego życia i człowieczeństwa. Kerygmat to nie tylko najbardziej podstawowa treść *Ewangelii*, ale również pełne mocy wydarzenie, które sprawia, że smutni, odrzucony, ubodzy, zniewoleni, chorzy, zmarli, trędowaci i opętani otwierają się na zupełnie nową rzeczywistość przemiany – odzyskują samych siebie³. Dzięki temu, człowiek wyzwolony spod władzy złego może zacząć swoje życie od nowa, nadając mu nowy kierunek – ku Bogu i drugiemu człowiekowi.

Nie dziwi zatem fakt, że Mateusz i Marek działalność Jezusa z Nazaretu nazwali Ewangelią – Dobrą Nowiną. Słowo to było obecne w języku rzymskich cesarzy, którzy uważali się za panów świata, jego wyzwolicieli i zbawców. Wychodzące od nich orędzia zwane były *evangelium*, bez względu na to, czy ich treść była radosna i przyjemna⁴. To, co pochodziło od cesarza miało w swoim zamyśle być orędziem zbawczym, a więc nie tylko zwykłą wiadomością, lecz przesłaniem zmieniającym świat na lepsze. Skoro Ewangeliści posłużyli się tym terminem, oznaczało, że właśnie spełnia się to, do czego niesłusznie wysuwają roszczenia cesarze, podający się za bogów – w osobie Jezusa dokonuje się pełne mocy orędzie, które jest nie tylko słowem, ale rzeczywistością. Tutaj człowiek naprawdę dostępuje przemiany życia: odkrywa sens i cel swojego istnienia, tu wypełniają się jego najgłębsze oczekiwania i tęsknoty.

Z perspektywy dwóch tysięcy lat można odnieść wrażenie, że nowość, jaką wniósł Jezus w życie człowieka została w jakiś sposób zapomniana, bądź też niedoceniana, nawet w kręgach chrześcijańskich. Jose H. Prado Flores (ur. 1947), założyciel Szkół Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja (SESA) uważa, że przez wiele lat działalności duszpasterskiej Kościół zagrzebywał denar głoszenia kerygmatycznego, nie zyskując przy tym odsetek i trwoniąc kapitał dany od Jezusa⁵. Największym bogactwem Kościoła jest Ewangelia łaski, a Jego wielka misja polega na głoszeniu tej Ewangelii aż po krańce ziemi (Mk 16, 15-16).

² J. H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 65;

³ Zob. G Ryś, *Jezusowa nowa ewangelizacja*, [w:] *Kerygmatyczny impuls w Kościele*, Gubin 2012, s. 14.

⁴ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 51.

⁵ J. H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy...*, dz. cyt., s. 61.

Jednak od czasów reformacji Marcina Lutra to światło było ukryte pod korcem, porzucony został wymiar kerygmatyczny, kierując uwagę na dogmat, kult i sakramenty. Wskutek tego dla wielu osób, również chrześcijan, to co objawił Jezus stało się nieatrakcyjne i nieżyciowe. W konsekwencji mamy paradoksalną sytuację: Kościół naucza i katechizuje tych, którzy jeszcze nie narodzili się na nowo⁶.

Jeśli chcemy, aby Ewangelia, czyli Dobra Nowina stała się skuteczna w życiu człowieka, musimy na nowo odkrywać treści głoszone przez Jezusa i nauczyć się kolejności przedstawiania tych prawd. Niezwykle ważnym narzędziem, pozwalającym uporządkować przesłanie Jezusa i Kościoła jest podział na kerygmat (pierwsze głoszenie) oraz katechezę (nauczanie, utwierdzanie w wierze). Pierwotny Kościół głosząc Ewangelię do pogańskiego i judaistycznego świata zaczynał zatem najpierw od kerygmatu, aby zrodzić w słuchaczach żywą wiarę, a następnie stopniowo utwierdzał w tej wierze poprzez katechezę⁷. Chrześcijanie w pierwszych wiekach przejmowali, potwierdzali i przeżywali absolutną nowość ewangelicznego orędzia, a widząc potrzeby neofitów i wiernych, którzy dopiero co przyjęli wiarę, zauważali wielką rolę katechezy stanowiącej dla nich etap nieodzownego rozwoju i środek konieczny do tego, by doświadczenie mogło osiągnąć swą dojrzałość⁸. Owocem tego był niezwykle dynamiczny rozwój wspólnot chrześcijańskich w pierwszych wiekach, którego nie zahamowały nawet prześladowania. O tym ważnym rozróżnieniu świadczą chociażby pisma Klemensa Aleksandryjskiego (150-215), który w *Pedagogu*, nawiązując do 1 Kor 3, 1-3, wyjaśnia, że Pawłowe słowo „mleko” oznacza przepowiadanie posiadające charakter kerygmatu (użycie gr. słowa *kerygma*), podczas, gdy „pokarmem stałym” jest wiara solidnie ugruntowana, na podobieństwo fundamentu, jako owoc katechezy (użycie gr. słowa *katechesis*)⁹.

Aby katecheza przyniosła obfity owoc, musi stać na swoim miejscu, zawsze po przepowiadaniu kerygmatycznym. Aby w człowieku wzrastało życie, musi być ono najpierw zrodzone. W przeciwnym razie następuje podawanie drogich potraw w postaci doktryny, moralności i prawowitej nauki tym, którzy jeszcze są umarli, bo nie doświadczyli

⁶ E. Tardif, J. H. Prado Flores, *Jezus jest Mesjaszem*, Łódź 1991, s. 107.

⁷ J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Łódź 1993, s. 14.

⁸ P. Nonis, *Ewangelizacja a katecheza*, [w:] *Nowa ewangelizacja. Kolekcja Communio* 8(1993), Poznań 1993, s. 99.

⁹ R. Murawski, *Stosunek ewangelizacji do katechezy w dziejach katechezy*, [w:] S. Dziekoński (red.), *Ewangelizować, czy katechizować*, Warszawa 2002, s. 15-16.

Życia w obfitości, które Chrystus przyszedł przynieść na ziemię¹⁰. Wielkim wyzwaniem dla współczesnego Kościoła jest zatem odkrycie na nowo znaczenia kerygmatu i zreformowania przepowiadania. Nie chodzi jednak o zepchnięcie katechezy do roli drugorzędnej, ale o pokazanie, że kerygmat i katecheza są dwoma filarami podtrzymującymi jedną konstrukcję wiary. Każdy z nich ma swoje miejsce, cel i treść, które należy wyróżnić, uszanować i docenić¹¹. Jakaś wewnętrzną więzią łączą się one ze sobą i uzupełniają¹². Połączenie ze sobą ewangelizacji i katechezy jest w naszych czasach zadaniem Kościoła najtrudniejszym, największym i wymagającym wielkiego zaangażowania. Od tego zależy, czy Kościół ożyje na nowo, ofiarowując człowiekowi Ewangelię zbawienia i przekształcając świat na lepsze, czy będzie chylił się ku upadkowi, a wraz z nim ludzkość zniszczona grzechem i strukturami zła¹³. Wymaga to z kolei nowych narzędzi, nowych sposobów głoszenia, a przede wszystkim odkrycia na nowo mocy kerygmatu i świadomości różnic tych dwóch form przepowiadania.

W tym celu chcemy przyjrzeć się kerygmatowi Jezusa, który jest Dobrą Nowiną o Bogu, człowieku i dla człowieka, fundamentem, dokumentem tożsamości i swoistym DNA chrześcijaństwa, samą czynnością głoszenia Ewangelii, jak i jej najbardziej podstawową treścią¹⁴. Spośród ogromnego bogactwa treści kerygmatycznego przepowiadania Jezusa o człowieku, zostaną tu przedstawione najbardziej podstawowe tematy, które powinny się znaleźć w centrum przepowiadania i zainteresowania Kościoła.

Definicja kerygmatu

Termin 'kerygmat' pochodzi od greckiego czasownika 'kerrysssein' i oznacza: głosić, ogłaszać, podawać do publicznej wiadomości, wołać głośno, nawoływać, proklamować, obwieszczać¹⁵. Częstym podmiotem

¹⁰ E. Tardif, J. H. Prado Flores, *Jezus jest Mesjaszem*, dz. cyt., s. 107.

¹¹ Zob. EN 17-23, EG 14-15.

¹² CT 18.

¹³ P. Nonis, *Ewangelizacja a katecheza*, dz. cyt., s. 100.

¹⁴ J. Chmiel, *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33(1980), s. 59; J. H. Prado Flores, *Idźcie i ewangelizujcie ochrzczonych*, Brwinów 1993, s. 7-8; Tenże, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, op. cit., s. 14; Tenże, *Nowi ewangelizatorzy...*, dz. cyt., s. 65.; Por. A. Paciorek, *Kerygmat w Biblii*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2008, t. 8, kol. 130-1361.

¹⁵ Zob. G. Friedrich, *Keryx, kerysso, kerygmat*, [w:] G. Kittel, G. Friedrich (red.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933-1979, t. 3, s. 682-717.

tego czasownika był herold, który „obwieszczał” zwycięstwa w zawodach sportowych, nadania zaszczytów i godności. Ważnym elementem znaczenia omawianego słowa jest to, że treść zawarta w takowym obwieszczeniu staje się faktem z chwilą podania jej do publicznej wiadomości¹⁶. *Biblia grecka Starego Testamentu (Septuaginta)* nie wykazuje wielkiego zainteresowania tym terminem, gdyż słowo to występuje tam jedynie 34 razy i służy na przetłumaczenie aż sześciu słów hebrajskich. Jednym ze znaczeń jest właśnie opisanie działalności herolda (Rdz 41, 43; Est 6, 9.11; Dn 3, 4; 5, 29; 2 Krn 24, 9; 4 Krl 10, 20). W *Nowym Testamencie* słowo *keryssein* oznacza akcję, samo obwieszczenie, ogłoszenie tego, co zapowiadały prorocтва *Starego Testamentu*¹⁷. Nie zapowiada czegoś, co ma dopiero nastąpić w przyszłości, ale wieść, którą ogłasza staje się automatycznie rzeczywistością już obecną teraz. W tym samym momencie, w którym obwieszcza rok łaski, treść ta faktycznie wchodzi w życie. Dlatego jest to słowo z mocą, które ma moc przemieniać życie tych, którzy słuchają tego słowa. W sensie szerokim jest to centralne przesłanie Dobrej Nowiny, w sensie ścisłym – przepowiadanie Apostołów skierowane do pogan; uroczyste i publiczne proklamowanie zbawienia w Jezusie Chrystusie połączone z wezwaniem do wiary i w konsekwencji do nawrócenia¹⁸. Przepowiadanie to bierze swój wzór i początek w kerygmacie Jezusa, dlatego niezbędne jest głębokie studium *Ewangelii* głoszonej przez Niego. Nie chodzi jednak o rozumowe przyswajanie doktryny, ale o dotarcie do serca człowieka, aby ten przez wiarę chciał przyjąć osobę Jezusa w swoim życiu, co prowadzi w konsekwencji do doświadczenia nowego życia w Duchu Świętym. W ramach kerygmatu nie mówi się o czymś, ale o Kimś. Stąd też jedną z pierwszych definicji chrześcijaństwa nie było określenie „filozofia”, ani „doktryna”, ani też „nauka”, ale Życie (zob. Dz 5, 20). Kerygmat niejako opanowuje człowieka i działa na niego z wielką mocą¹⁹. Takie głoszenie *Ewangelii* ze swej natury wywołuje reakcję, jaką można zaobserwować u Żydów po mowie Piotra: „Przejęli się do głębi i powiedzieli: Cóż mamy czynić bracia” (Dz 2, 37). Jego prowokacyjny charakter zmusza człowieka do dania Jezusowi odpowiedzi wiary lub odrzucenia Go.

¹⁶ R. Rubinkiewicz, *Nowotestamentalna idea przepowiadania*, [w:] tenże, *Królestwo Boże jest wśród was. Wybrane zagadnienia z teologii biblijnej*, Lublin 2010, s. 159.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 115.

¹⁹ Zob. S. Dyk, *Biblijne podstawy ewangelizacji*, [w:] W. Przygoda (red.), *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, Lublin 2012, s. 31-53.

Treści kerygmatu Jezusa

Jeśli można w jakiś sposób podsumować przesłanie Dobrej Nowiny głoszonej przez Jezusa, będą to słowa: Królestwo Boże. Centralnym tematem przepowiadania Jezusa było orędzie o królewskim panowaniu Boga (*basileia tou theu*)²⁰. Może to potwierdzić informacja statystyczna: słowa „Królestwo Boże” pojawiają się w *Nowym Testamencie* 122 razy, z tego 99 razy w trzech *Ewangeliach* synoptycznych, przy czym 90 z tych tekstów to słowa Jezusa²¹.

Idea, że Bóg ma królować w życiu osobistym i społecznym Izraelitów, że ma w ich codzienności zajmować to samo miejsce, jakie w sąsiednich narodach zajmowali królowie, nie była „nowa” w czasach Jezusa²². Miała swe głębokie korzenie w *Starym Testamencie*. Hebrajskie słowo *malkut* oznaczało dla ludzi Wschodu rzeczywistą zdolność rządzenia, funkcję królewskiego i realnego panowania. Nigdy nie rozumiano go w sposób abstrakcyjny, jak na Zachodzie, lecz zawsze jako coś dynamicznego, coś co się przejawia w konkretnych rzeczach. Mówiąc zatem o Królestwie Bożym Jezus głosi po prostu samego Boga – Boga żywego, który może w konkretny sposób działać w świecie i historii i właśnie teraz działa w Jego osobie na korzyść człowieka. Stąd te dwa tematy – Bóg i człowiek – są ze sobą związane. Dla słuchaczy nauki Jezusa płynie mocny komunikat: Bóg istnieje i jest Bogiem, który interesuje się człowiekiem, kocha go, chce go zbawić i wejść z nim w niezwykłą zażyłość, pełną przyjaźni i ufności. Nadszedł czas, kiedy w sposób doskonalszy od wszystkiego, co było dotychczas, ukazuje się w historii jako jej Pan, jako Bóg żywy²³. To, co widzą Apostołowie i uczniowie, to obecność samego Boga, który przychodzi zwyciężać zło i przekształcić świat swoją miłością²⁴. Czyni to z myślą o człowieku i wszystkich jego sferach. Dlatego Jezus, kiedy posyła swoich uczniów na pierwszą misję (Mt 10, 1-16) wydaje nakaz, aby o tym Królestwie, które nadeszło nie tyle mówić, opowiadać czy debatować, ale je proklamować i wykrzyzczyć z wielką mocą – Jezus poleca im (w.7): „*Krissete! Głoście kerygmat!*”. W innych miejscach *Ewangelii* wiele razy pada sformułowanie, że On sam chodził po Galilei i głosił (*krisseon*) *Ewangelię Bożą* (Mk 1, 14).

²⁰ J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 108.

²¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 52.

²² G. Ryś, *Jezusowa nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., s. 13.

²³ Tamże.

²⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, s. 67.

Analizując idee Królestwa głoszonego przez Jezusa, Jose H. Prado Flores wyróżnia następujące jego cechy²⁵:

Jezus Chrystus Dobrą Nowiną o Miłości Bożej

Wiara

Królestwo Boże jest nie tylko obietnicą, ale obecnością samego Jezusa. Wiąże się to z faktem Wcielenia Bożego Syna – „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14). Marek swoją *Ewangelię* rozpoczyna słowami „Ewangelia Jezusa Chrystusa” (Mk 1, 1), przez co chce powiedzieć, że Jezus Mesjasz jest Dobrą Nowiną. Orędzie Jezusa nie miałyby takiej mocy i siły przekonywania, gdyby nie to, że On sam żył tym wszystkim, co głosił. Całe Jego życie było najwspanialszą nauką i jedną wielką „czynnością” ewangelizacyjną, dlatego nie bał się powiedzieć: uczcie się ode Mnie (Mt 11, 29)²⁶. Przyglądając się życiu Jezusa nasuwa się wniosek, że nie sposób oddzielić od siebie Jego misji i Jego Ja, gdyż Syn Boży całkowicie utożsamia się z tym, o czym mówi²⁷. W ten sposób przesłanie Dobrej Nowiny stało się nie tylko teorią, ale praktyką i stylem życia najpierw Jezusa, a potem Jego uczniów. Sposób, w jaki Jezus przeżywał swe ludzkie życie, rozwiązywał konflikty, podchodził do różnych sytuacji, Jego postawa wobec możliwych, Jego zachowanie w obliczu pokus, Jego odpowiedź na cierpienie, Jego sposób podejścia do śmierci, odnoszenia się do osób i instytucji, wreszcie każdy aspekt Jego życia i każda zasada życiowa jest Dobrą Nowiną wprowadzoną w czyn. Widać to w wielu sytuacjach, które ukazują harmonię słów i czynów Jezusa²⁸:

- zamiast jedynie mówić o przebaczeniu (Mt 18, 21-35), zawsze przebaczał: Marii Magdalenie (Łk 8, 1-3), Piotrowi (J 21, 15-19), a w sposób szczególny swoim oprawcom (Łk 23, 34a);
- kochał wszystkich, a szczególnie dwunastu Apostołów, ubogich, grzeszników; gdy Jego uczniowie prosili Go, by nauczył ich modlić się, nie podał suchej formuły, ale otworzył swe serce na Boga (Łk 11, 1-13);
- przyszedł, aby służyć, a nie aby Mu służono (Mt 20, 28) i udowodnia to myjąc swoim uczniom nogi (J 13, 1-17);
- czynił jedynie dobro i w swoim sercu nie miał obłudy (Dz 10, 38), nie przyjął łatwej drogi triumfalizmu mesjańskiego, wyrzekł się bycia królem, aby stać się sługą wszystkich (J 6, 20);

²⁵ J. H. Prado Flores, *Cómo Evangelizar a los Bautizados*, México 2013, s. 19-28.

²⁶ S. Dyk, *Biblijne podstawy ewangelizacji*, dz. cyt., s. 31.

²⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt. s. 265.

²⁸ J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, dz. cyt. s. 25-26.

- nie sprzedał swej wolności, aby przypodobać się tym, którzy dzierżyli władzę państwową, czy religijną (Łk 23, 1-12);
- umiał odnosić się doskonale do Boga, jako Ojca, ponieważ doświadczył, co znaczy być umiłowanym synem, w którym Bóg ma upodobanie (Mk 9, 6);
- był wolny od jakiegokolwiek przywiązania do rzeczy materialnych; będąc bogatym staje się ubogim, i to tak ubogim, że nie ma gdzie głowy skłonić (Mt 4, 8-9), ani też tronu jaki chcieli ofiarować Mu Żydzi po rozmnożeniu chleba (J 6, 15);
- był zawsze w zgodzie z naturą i całym stworzeniem; żyje razem ze zwierzętami polnym i szanuje równowagę ekologiczną, pozwalając rosnać pszenicy i kąkolowi (Mt 13, 24-30. 37-43). Daje nawet jeszcze jedną szansę drzewu figowemu, które nie daje owoców (Łk 13, 1-9).

Bóg jest miłującym Ojcem

Na przestrzeni wieków troska o zachowanie świętości i czci Boga u Izraelitów przeobraziła się w coś w rodzaju tabu, do tego stopnia, że wśród prostego ludu zrodziła się świadomość wielkiej przepaści między Bogiem a człowiekiem. Człowiek z szacunku i bojaźni wobec Boga nie powinien wymawiać Jego świętego Imienia. Stąd też w miejsce imienia Boga używano słów zastępczych: Imię, Miejsce, Chwała, Niebo, Potęga, Wysokość, Majestat, co sprawiło, że o Bogu wyrażano się w sposób bezosobowy, jak Absolut, który nie posiada imienia²⁹. Owo poczucie transcendencji i przepaści pomiędzy Bogiem a człowiekiem doprowadziło do przekonania, że dobro i błogosławieństwo ze strony Stwórcy można osiągnąć tylko przez ludzki wysiłek, jak m.in. składanie ofiar, modlitwę, dziesięciny czy post.

Jezus na wiele sposobów burzy wyobrażenia współczesnych mu Izraelitów, którzy odeszli od pierwotnej idei Boga. Czyni to poprzez przypowieści, w sposób szczególny tryptyk Łk 15 (o zagubionej owcy, miłosiernym ojcu i zgubionej drachmie), gdzie ukazuje uczniom Ojca, który zawsze przebacza grzechy, któremu zależy na każdym człowieku i cieszy się z nawrócenia swoich synów. Z tym Ojcem można rozmawiać używając czułych słów. Poprzez naukę *Modlitwy Pańskiej* (Mt 6, 9-13) Jezus włącza uczniów w swoje doświadczenie Boga jako Taty (aram. *Abba* – tak zwracały się dzieci do swojego ojca, Mk 14, 36). Ten sposób modlitwy jest absolutną nowością w dziejach Izraela, gdyż w ich dotychczasowym przekonaniu tak bliski przystęp do Boga nie

²⁹ L. Stachowiak, *Starotestamentalna koncepcja Boga*, RTK 19(1972) z. 1 s. 70; J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 287.

był możliwy dla grzesznego człowieka³⁰. Współczesne badania egzegetyczne wykazały, że *Abba* jest autentycznym i oryginalnym powiedzeniem Jezusa³¹. W tym jednym słowie objawia On Boga, jako bliskiego i dobrego Ojca, który choć święty i nieogarniony, jest przede wszystkim Ojcem, kochającym swoje dzieci. Ten Ojciec, który jest w niebie każe świecić słońcu i zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mt 5, 45)³². Co więcej, Jezus jako prawdziwy Syn Boży nie zostawia tego synostwa tylko dla siebie, ale uznaje za przybranych synów Ojca wszystkich, którzy czynią pokój (Mt 5, 9), miłosiernych (Łk 6, 35) i sprawiedliwych wskrzeszonych z martwych (Łk 20, 36)³³. A do tych, którzy nie są sprawiedliwi, z miłości posyła swojego Syna, ponieważ to nie zdrowi, ale chorzy potrzebują lekarza (Mt 9, 12), aby zbawienie zapowiedziane w *Starym Testamencie* stało się udziałem każdego syna Abrahama (Łk 19, 9-10). Można zauważyć zatem, że Jezus przynosi obraz Boga, który z jednej strony pozostaje transcendentny, doskonały i całkowicie różny od człowieka, z drugiej strony zaś objawia się jako Ojciec pełen dobroci, miłosierdzia i przebaczenia. Dzięki tej nauce ojcostwo Boga zostaje pogłębione i ukazane w nowy sposób: królowanie Boże jest królowaniem miłości, natomiast chwała Boża przejawia się w wolności kochania i przebaczenia³⁴.

Posłany do grzeszników

Jedną z najpiękniejszych, ale i najtrudniejszych do przyjęcia przez współczesnych była prawda o tym, że Bóg w sposób szczególny kocha tych, którym brakuje wszystkiego³⁵. Do takich ludzi zaliczają się grzesznicy, którzy przez swoje uczynki w opinii współczesnych byli wykluczeni z dziedziczenia Bożych obietnic pomyślności i szczęścia. Jednakże Jezus nauczał, że nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz Ci, którzy się źle mają (Mt 9, 9-13). Stąd ci, którzy mieli ogromne problemy, aby przybliżyć się do Boga, stają tak naprawdę w centrum Jego zainteresowania, gdyż okazuje się, że to sam Bóg poszukuje zagubionych ludzi. Takie pojęcie Boga dla wielu pobożnych Żydów było nie do

³⁰ Zob. J. Lourenço, *Sens wzywania imienia Boga w dawnym judaizmie*, ComP 14(1994) s. 51.

³¹ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 288.

³² J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, dz. cyt., s. 23.

³³ H. Renard, P. Grelot, *Syn Boży*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1994 (dalej: STB), s. 920.

³⁴ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 76.

³⁵ J. H. Prado Flores, *Cómo Evangelizar...*, dz. cyt. s. 20.

pomyślenia. Aby ukazać ogrom miłosierdzia Ojca, Jezus opowiada trzy wielkie przypowieści, zwane „Ewangelią w *Ewangeli*”: o zgubionej owcy, zgubionej drachmie i miłosiernym ojcu³⁶. Wielkim zaskoczeniem dla słuchaczy jest postawa dobrego pasterza, który zostawia 99 owiec na pustkowiu i wyrusza, aby szukać jednej zagubionej oraz postawa kobiety, która gubiąc jedną drachmę przetrząsa cały swój dom, aby ją odnaleźć. Podobnie w przypowieści o synu marnotrawnym w jednym zdaniu została ukazana cała głębia i skuteczność miłosierdzia Boga³⁷: „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15, 11). Ojciec najpierw dostrzega swego syna i widzi jego nędzę. Z takiego spojrzenia rodzi się głęboka litość. Następnie on sam wychodzi na spotkanie powracającego syna, przyjmuje do domu i wyprawia na jego cześć ucztę radości. To miłosierdzie Ojca realizuje Jezus, który je „wciela i uosabia”³⁸. Nie odwiedza w Jerychu synagogi, aby spotkać się z „porządnymi ludźmi”, ale udaje się do domu największego grzesznika w okolicy – Zacheusza (Łk 19, 1-10). Siada do stołu z ludźmi, którzy mają złą reputację i przechodzi przez ziemię Samarytan. Jezus zaznacza przy tym, że nikt, kto zwraca się do Niego nie zostanie odrzucony (Mt 11, 28-30). W ten sposób wszyscy ludzie mają gwarancję Boskiej akceptacji, jakiegokolwiek by nie były ich grzechy w przeszłości. Grzech nie jest przeszkodą w zbliżeniu się do Boga. Wręcz przeciwnie – może być traktowany jako punkt zwrotny, który przybliży do przebaczenia³⁹.

Zbawienie jest darmowe

Podstawą przepowiadania Jezusa jest Dobra Nowina o zbawieniu. Niesie ona ze sobą przebaczenie dla grzeszników i nowe życie dla wszystkich ludzi bez wyjątku. Podczas, gdy Jan Chrzciciel przepowiada straszny sąd Boży, Jezus głosi początek zbawienia, które radykalnie odmieni życie człowieka, jego potrzeby, pragnienia, a przede wszystkim – poprzez nieskończoną miłość Bożą – dokona przebaczenia grzechów⁴⁰. Cały system religijny Izraela skupiał się wokół przesłania: musisz być dobry, aby zbliżyć się do Boga, albo przynajmniej musisz

³⁶ G. Ryś, *Rekolekcje – modlitwa, post, jałmużna*, Kraków 2013, s. 91.

³⁷ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 305.

³⁸ DM 2.

³⁹ J. H. Prado Flores, *Cómo Evangelizar...*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁰ R. Ptak, *Królestwo Boże – realizacja zbawczego planu Boga. Od Lumen gentium do Novo millennio ineunte*, Kraków 2006, s. 29-30.

się oczyścić, aby nie być unicestwiony ogniem świętości Boga⁴¹. Centralnym przesłaniem Jezusa było natomiast: zbawienia nie można ani kupić, ani na nie zasłużyć. Jest to dar darmowy, wynikający z miłości i miłosierdzia Boga (Łk 15), dlatego nie można go za nic kupić, ani zdobyć za jakieś zasługi. Nie zależy ono od zewnętrznego wypełniania przepisów prawa, postów, wypracowanych cnót (Mt 23, 1-36), czy liczby przepracowanych godzin, ale pochodzi przede wszystkim z hojności Boga. Gdyby tak było, wystarczałoby własne działanie, aby uczynić siebie sprawiedliwym (Łk 18, 9-14). Zbawienie porównane jest do uczyty (Mt 22, 1-14), na którą zaproszeni są wszyscy bez wyjątku, dobrzy i źli. Otrzymają je Ci, którzy stają przed Bogiem w swojej grzeszności (J 8, 1-11), w prawdzie (J 4, 17), ubodzy (Mt 5,3) i zupełnie bezsilni jak łotr (Łk 23, 29-43), który nie był w stanie zbawienia niczym kupić, ukraść, ani zasłużyć na nie, a Jezus podarował mu je za darmo. To prawda, że trzeba modlić się o nadejście tego Królestwa (Mt 6, 10), szukać go nieprzerwanie (Łk 13, 24; Mt 7, 13), być nieustannie gotowym na przyjęcie go (Mt 24, 44; 25, 10.13; Łk 12, 35-37), jak i wzywać Boga dzień i noc, aby zostać wysłuchanym (Łk 18, 7). Jednak człowiek sam z siebie nie jest w stanie sprawić, aby to Królestwo stało się namacalnym faktem i objawiło się w pełni⁴². Zależy to całkowicie od łaski i potęgi Bożej.

Wartość osoby

W nauczaniu Jezusa można zauważyć Jego troskę o każdego człowieka, a w sposób szczególny o tych najmniejszych, pokrzywdzonych i najsłabszych (Mt 18, 6; Mt 25, 40, Łk 10, 21). Do tej kategorii zaliczyć można przede wszystkim:

- dzieci, które nie uznawano za osoby, dopóki nie ukończyły trzynastego roku życia były szczególnym przedmiotem Jego upodobania i uwagi (Mt 18, 10)⁴³; w nauczaniu Jezusa stają się nawet wzorem do naśladowania dla tych, którzy chcą wejść do Królestwa (Mt 18, 3).
- ubogich, gdyż Jezus przekonuje, że człowiek jest wartością nie dzięki temu, co posiada, ale dzięki temu kim jest; świadczy o tym chociażby przypowieść o bogaczu, który ufał swoim bogactwom i Łazarzu, którego imię oznacza: ten, który ufa Bogu (Łk 16, 19-31) oraz „opcja na rzecz ubogich”, którą tak wyraźnie widać w relacji Łukaszczej *Ewangelii*;

⁴¹ J. H. Prado Flores, *Cómo Evangelizar...*, dz. cyt., s. 24.

⁴² Tamże, s. 31.

⁴³ J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, dz. cyt., s. 24.

- chorych i odtrąconych; tu miłość Jezusa wyraża się nie tyle w słowach, co konkretnych działaniach. Uzdrawia teściową Piotra (Mk 1, 29-39) i uzdalnia ją do służby, sprawiając, że odczuła nie tylko swą wartość, ale że jest niezbędna dla innych; uzdrawia również człowieka z uschlą ręką (Mk 3, 1-6), pokazując przy okazji, że szabat, wszelkie przepisy i instytucje są dla człowieka, a nie odwrotnie; przez postawienie tego człowieka na środku synagogi domaga się również, aby istota ludzka była zawsze w centrum zainteresowania;
- grzeszników; kobieta przyłapana na cudzołóstwie (J 8, 1-11, która według oskarżycieli powinna zasłużyć na karę śmierci jest najlepszym przykładem, że Jezusowi zależy, aby nikt nie zginął (J 17, 12). Jezus przyjął ją nie jako grzesznicę, ale jako kobietę i tak też ją nazywa, rehabilitując ją poprzez swe przebaczenie i zaufanie, że nie wróci do grzechu, ponieważ byłoby to pomniejszeniem jej osoby⁴⁴;
- kobiety; w ówczesnym judaizmie kobiety nie należały o kategorii osób, które darzono wielkim szacunkiem; były one w cieniu mężczyzn, a niekiedy nawet lekceważone; pobożny Izraelita w czasie liturgii synagoidalnej recytował następujące błogosławieństwo: „Błogosławiony bądź o Panie, Boże nasz, Królu wszechświata, że nie stworzyłeś mnie niewiastą”⁴⁵. W lekturze ewangelicznych tekstów można zauważyć niespotykane dotąd zrównanie mężczyzny i kobiety w sprawie rozvodu. Do tej pory Prawo Mojżeszowe uprzywilejowywało pozycję mężczyzny, który mógł oddalić żonę. Jezus wprowadza tu radykalną zmianę: nie zezwala na żadne zrywanie małżeństwa (Mk 10, 9-12), odwołując się do pierwotnego zamiaru Bożego w dziele stworzenia (Rdz 2, 24), w którym wyraźnie potwierdzona jest równość pod każdym względem mężczyzny i kobiety⁴⁶. Jezusowi towarzyszyły w drodze kobiety, które „usługiwały im, [udzielając] ze swego mienia” (Łk 8, 3). Ewangelista Łukasz daje wyraźnie do zrozumienia, że należały one do ścisłej wspólnoty wierzących, traktowane były jako słuchaczki nowej nauki na równi z dwunastoma Apostołami i że ich towarzyszenie Jezusowi było konstytutywnym czynnikiem

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 268-269.

⁴⁶ R. Rubinkiewicz, *Pozycja społeczna kobiety w świetle Ewangelii*, [w:] tenże, *Królestwo Boże jest wśród was. Wybrane zagadnienia z teologii biblijnej*, Lublin 2010, s. 169.

- powstawania wspólnoty pierwotnego Kościoła⁴⁷. Dopuszczenie kobiet do grona uczniów Jezusa było czymś tak niesłychanym w zwyczajach rabinicznych owych czasów, że mogło spowodować anatemę ze strony ówczesnych żydowskich władz religijnych⁴⁸;
- pogan; Królestwo Boże urzeczywistnia się ponad przynależnością do społeczności Izraela. Jezus chętnie odwiedza tereny znienawidzone przez współczesnych mu Żydów (m.in. Samarię – J 4, 1-42), stawia za wzór wiary tych, którzy w opinii judaistycznej są ludźmi gorszej kategorii (miłosierny Samarytanin – Łk 10, 30-37) i zapowiada, że zbawienie jest dostępne dla wszystkich narodów (Łk 4, 16-30)⁴⁹.

Czystość intencji

To, na co szczególnie zwracał uwagę Jezus, zwłaszcza u faryzeuszów, to czystość intencji. Wielkim odkryciem ewangelicznym jest fakt, że nie wystarczy czynić tego, co uważamy za dobre, lecz konieczna jest czystość intencji, z którą działamy. To motywacja, z którą dokonujemy naszych czynów nadaje im wartość⁵⁰. Faryzeusze pościli, modlili, dawali jałmużnę, lecz mieli niewłaściwe intencje (Mt 6,5). Taka postawa nie daje żadnej zasługi w królestwie. Dlatego Jezus bardzo mocnymi słowami atakuje faryzejskie zakłamanie, gdyż:

- pościli zgodnie z Prawem, ale zaniedbywali swoje twarze, aby cały świat był świadom ich poświęceń,
- odprawiali długie modlitwy, ale ich wzrok nie był utkwiony w Bogu, bo inaczej nie staraliby się o uznanie w oczach ludzi,
- dbali, by ich pobożne praktyki były dostrzegane po to, by ludzie dobrze o nich mówili⁵¹.

W przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9-14) Jezus demaskuje postawę faryzeusza, który kierując modlitwą do Boga „w duszy”, tak naprawdę wpatrzony jest w siebie samego (*pros auton*)⁵². Ponad uczynki człowieka, nawet te dobre (posty i dziesięciny) ważniejsza jest

⁴⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁸ R. Rubinkiewicz, *Pozycja społeczna kobiety w świetle Ewangelii...*, dz. cyt., s. 170.

⁴⁹ S. Mędała, *Czas Jezusa. Ewangelia według św. Łukasza*, w: tenże (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Frankowskiego, Część 8 – Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 2006, s. 278-279.

⁵⁰ J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, dz. cyt., s. 24.

⁵¹ Tenże, *Formacja uczniów*, Łódź 1992, s. 63-64.

⁵² A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań – Warszawa 1981, s. 60.

więc sprawiedliwość, miłosierdzie i wiara. Można dać niewiele Bogu, jak uboga wdowa (Mk 12, 38-44), a w Bożych oczach będzie to ofiara o wiele bardziej cenna niż to, co dają bogaci tego świata. Bóg bowiem nie patrzy na to ile dajemy, ale ile pozostawiamy sobie. Jeśli ma się prawidłowe intencje można uzdrawiać w szabat (Mk 3, 1-6), można nawet jeść wszelkie nieczyste pokarmy (Mk 7, 21-23), ponieważ zepsucie idzie z wnętrza na zewnątrz, a nie odwrotnie. Podstawą oceny uczynków jest nie to, co się robi, ale intencja z jaką wykonuje się dane działanie. Czystość zamiarów polega na czynieniu wszystkich rzeczy w jednej intencji i to umotywowanej ewangelicznie. Brak tej czystości będzie polegał na dołączeniu do działalności apostołskiej naszych własnych interesów lub korzyści osobistych.

Miłość ponad wszystko – wszyscy jesteście braćmi

Prawo Królestwa Niebieskiego i nowej ludzkości jest sformułowane najpełniej w Kazaniu na Górze (Mt 5-7). Dostrzec je można również w konkretnych działaniach Jezusa, gdzie pokazywał swoim uczniom, że ponad wszelkim Prawem i przepisami religijnymi stoi miłość. Aby otworzyć oczy ślepym faryzeuszom, czasami jadł nie umywszy rąk (Mk 7, 14-23), zrywał kłosa (Mt 12, 1-14) i uzdrawiał w szabat (Łk 13, 10-17), ponieważ to, co w Prawie jest naprawdę istotne, polega na wypełnianiu miłości bliźniego, a nie na technicznym i bezdusznym wypełnianiu, pozbawionym istoty rzeczy⁵³. Jezus sam mówi, że Jego misją jest odkryć prawdziwy i duchowy sens przepisów – „Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17), a więc samemu zrealizować Torę i pokazać co jest punktem kulminacyjnym woli Bożej zawartej w Prawie⁵⁴. Dlatego daje Nowe przykazanie, nakazuje abyśmy miłowali jedni drugich tak, jak On sam nas umiłował i jest czymś, co wyróżnia Jego uczniów (J 13, 34). Choć przykazanie miłości występuje u wszystkich synoptyków (Mk 12, 28-31; Mt 22, 34-40, Łk 10, 25-28), to u Mateusza zostało zaakcentowane w szczególny sposób. W polemice z faryzeuszami jeden z nich pyta: „Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe? On mu odpowiedział: Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 34-40). Mateusz wyraźnie koncentruje i skupia całe Prawo na jednym

⁵³ J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁴ Zob. H. Muszyński, *Etos biblijny*, SB 2 (1980), s. 50n.

punkcie, w którym zawarte jest wszystko – na przykazaniu miłości. Wielkie przykazanie jest istotą Prawa i Proroków i jest to nie tylko etyczna maksyma, ale również jego zasada teologiczna⁵⁵. Oznacza to, że z przykazania miłości może być egzegetycznie wyprowadzona cała *Tora*. Boża wola nie tylko osiąga punkt kulminacyjny w tym przykazaniu, ale całkowicie i zupełnie się w nim zawiera. Oba przykazania miłości (Pwt 6,5; Kpł 19, 18) są nie tylko największe, lecz całe Prawo i Prorocy „zawisły” (*krematai*) na nich, jak drzwi na zawiasach⁵⁶. Ten kto je wypełnia, wypełnia wszystkie inne prawa.

Konsekwencją miłości Boga jest też miłość do człowieka. Normą etyczną dla uczniów Jezusa ma być złota reguła postępowania (Mt 7, 12) – „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”. Jest to wyraźna aluzja do przykazania miłości (Mt 22, 40). W tej regule streszczają się wszystkie nakazy *Kazania na Górze*, które są interpretowane w znaczeniu przykazania miłości. Uczniowie Jezusa mają miłować nie tylko współbraci (Mt 7, 15), ale wszystkich ludzi, nawet wrogów i prześladowców (5, 38-48)⁵⁷. Tak jak Bóg przebacza winy człowiekowi z miłości, tak też i my winniśmy przebaczać naszym braciom (Mt 6, 12.14). Dopiero wtedy, gdy wypełni się ten obowiązek, można złożyć ofiarę miłą Bogu (Mt 5, 25-26). Miłość ma tak fundamentalne znaczenie w relacjach pomiędzy braćmi, że w relacji Mateusza brak tej miłości poprzez gniew jest porównany do morderstwa (Mt 5, 21), natomiast krytyka i sądzenie bliźnich zasługuje na surowy sąd Boży (Mt 7, 1-6).

Pascha

W czasach Jezusa święto Paschy gromadziło w Jerozolimie wszystkich Izraelitów, aby złożyć we wspólnej ofierze, a potem spożyć baranka wielkanocnego. Była to pamiątka wyjścia Ludu Wybranego z Egiptu, czyli wyprowadzenia ich z niewoli⁵⁸. Zapowiadała również ostateczną interwencję Boga w przyszłości, związaną ze zbawieniem przyniesionym przez oczekiwanego Mesjasza. Jej świętowanie stało się okazją do jednej z wielkich pielgrzymek Izraelitów w ciągu roku do

⁵⁵ J. Kudasiewicz, *Jezusowe prawo miłości*, „Ethos” 43(1988), s. 58-62.

⁵⁶ Tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 228.

⁵⁷ J. Stępień, *Miłość nieprzyjaciół jako specyficzny rys duchowości Nowego Testamentu*, [w:] J. Chmiel, T. Matras (red.), *Studium Scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, Kraków, s. 302-310.

⁵⁸ P.-E. Bonnard, *Pascha*, STB s. 646.

Jerozolimy. Droga Jezusa miała wyznaczony cel właśnie w Jerozolimie. Wiele razy zapowiadał, że tam wypełni się Jego misja (Łk 13, 32-33; Łk 18, 31). W mieście Dawida ma spożyć gorąco oczekiwaną Paschę (Łk 22, 15). Ten ważny moment zapowiadał wcześniej wielokrotnie i nazwał go Jego „godziną” (J 7, 30). W Wieczerniku, dzień przed swą męką, Jezus spożywa wieczerzę paschalną wraz z Apostołami, stosując się do wszystkich przepisów Starego Przymierza. Ten znany Apostołom obrzęd wypełnia jednak nową treścią. „Tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę». Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!»” (1 Kor 11, 23-26). W tych słowach zawiera Nowe Przymierze, stając się nowym Barankiem Paschalnym, który zgładzi grzechy całego świata. Poprzez ofiarę ze swojego życia i przelanie krwi uwolni wszystkich spod władzy szatana (Ga 1, 4; J 8, 12n Ef 1, 6-7; Rz 3, 24). W ten sposób okaże największy dowód swojej miłości, oddając życie za przyjaciół (J 15, 13). Trzeciego dnia jednak zmartwychwstanie, pokonując śmierć i stając się królem nieba i ziemi. Aby wszyscy poznali to misterium odkupienia i mieli udział w Nowym Przymierzu wysłał swoich uczniów, aby głosili Jego śmierć i Zmartwychwstanie, przekazując Dobrą Nowinę na wszystkie krańce świata (Mk 16, 15).

W ciągu *Starego Testamentu* Bóg wielokrotnie zapowiadał zawarcie Nowego Przymierza w przyjściu Mesjasza. Jednym z takich proroctw są słowa przekazane prorokowi Jeremiaszowi – „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – że zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze” (Jr 31, 31). Słowa te wypełniły się w osobie Jezusa, który swoją krwią zapieczętował Nowe Przymierze, mające już nigdy nie być zerwane: „(...) Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 27-28). Krew Jezusa unicestwiła winy i żaden wyrok nie wisi już nad grzesznikami, którym przebaczone. Zbawienie, na które oczekiwał naród Izraela staje się rzeczywistością. Owa zbawcza obecność i działanie Jezusa Chrystusa, wyrażane przez idee Królestwa Bożego, znajduje swoją kontynuację w tajemnicy Kościoła, który został przez Niego założony i ciągle jest ożywiany przez Ducha Świętego⁵⁹.

⁵⁹ R. Ptak, *Królestwo Boże. Realizacja zbawczego planu Boga...*, dz. cyt., s. 121.

Obietnica Ducha

Jezus rozpoczął swoją misję głoszenia Dobrej Nowiny od namaszczenia Duchem Świętym podczas chrztu w Jordanie (Mt 3, 13-17). Duch Boży wypełniał go, dając mu przeświadczenie bycia umiłowanym Synem Ojca. Ta moc z wysoka umożliwiła mu nie tylko czynienie cudów, spełnianie woli Ojca, ale dała siłę, by dać życie za tych, których kochał. Jeszcze za życia mówił uczniom o „obietnicy Ojca” dla wszystkich, którzy w niego wierzą. Dlatego w najbardziej uroczyste święto, stojąc na dziedzińcu świątyni zawołał: Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do mnie i pije. A powiedział to mówiąc o Duchu Świętym, którego mieli otrzymać wierzący w Niego (J 7, 37-39). Ten Duch Prawdy przypomni Jego słowa (J 14, 26) i będzie źródłem Nowego życia dla dzieci Bożych (Rz 8, 5-16). Stanie się on Parakletem – obrońcą i zostanie już na zawsze w tych, którzy go pragną (J 14, 16). Będzie przekonywał świat o grzechu, sprawiedliwości i sądzie. Dlatego pożyteczne jest odejście Jezusa, bo dzięki temu Ojciec spełni swoją obietnicę zesłania tej mocy z wysoka na uczniów.

Duch Święty będzie również aktualizował dzieło Jezusa w Kościele. Dzięki Niemu spotkanie z Jezusem będzie zawsze zbawczym wydarzeniem, pełnym świeżości i dynamizmu, które to będzie można doświadczyć we wspólnocie wierzących. Ta nieustanna nowość będzie związana przede wszystkim z obietnicą Ducha Świętego, który sprawi, że uczniowie będą czynili większe rzeczy niż sam Jezus (J 9, 14). On również będzie dawcą i twórcą jedności w Kościele – Mistycznym Ciele Chrystusa⁶⁰. W mocy Ducha Świętego Królestwo Boże uobecniające się we wspólnocie eklezjalnej jest „zaprogramowane” na wzrost i ma charakter eschatologiczny. Trzeba cierpliwie czekać, aż wyda zapowiedziane owoce i wypełni się zapowiedź nowej Jerozolimy (Ap 3, 12; 21,2) – pełni Bożej obecności, gdzie całe stworzenie będzie brać udział w realizacji przymierza, kiedy ukażą się nowe niebo i nowa ziemia⁶¹.

Formacja uczniów

Jezus wielokrotnie podkreślał, że w Królestwie Bożym nie żyje się indywidualnie, lecz wspólnotowo. Tym co łączy i wyróżnia uczestników Królestwa są wartości ewangeliczne, a w sposób szczególny braterska

⁶⁰ U. Szwarc, *Duch Święty jako życiodajna zasada (fundament biblijny)*, [w:] J. Na-górny, J. Gocko (red.), *Duch Święty w posłudze Kościoła wobec świata. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 27-28 sierpnia 1998*, Lublin 1999, s. 45-46.

⁶¹ Zob. I. de la Potterie, *Nowe*, [w:] STB s. 565.

miłość. W związku z tym Królestwo nie ogranicza się tylko do ludzkich serc, ale jest konkretną rzeczywistością obecną na różnych płaszczyznach ludzkiego życia⁶². Jako zaczyn Królestwa Jezus wybrał dwunastu Apostołów, z którymi się nie rozstawał (Mk) i którzy będą fundamentem Nowego Izraela (Mt). Piotrowi wręczył klucze Królestwa (Mt 16, 19), aby otwierał drzwi wiary zarówno dla Żydów (Dz 2,14 do 36), jak i pogan (Dz 10-11), a tym samym zgromadził w jedno wszystkie dzieci Boże, które są rozproszone (J 11, 52). Dzięki temu misja Jezusa, czyli zbawienie wszystkich ludzi, wszystkich czasów i wszystkich krańców ziemi mogła się urzeczywistnić, bo uformował On i swoich uczniów na mistrzów, tak aby oni byli w stanie formować kolejnych uczniów, a przez to stale poszerzać Królestwo Boże⁶³. W dniu Zmartwychwstania ujawnił uczniom sekret swojej wizji pasterskiej i objawił swą taktykę: formować uczniów w taki sam sposób, w jaki On sam to uczynił. W ten sposób trzy lata publicznej działalności Jezusa w zupełności wystarczyły, aby Jego głos pokonał barierę czasu i przekroczył ograniczenia przestrzeni. Do tej misji uczniowie zostali napełnieni Duchem Świętym (Mt 28, 28-19), wyposażeni w charyzmaty (Mk 16, 16-18), a celem jest przynosić obfity i trwałe owoce (J 15, 8-16). Właśnie to czynienie uczniów jest ostatnim i największym przykazaniem Jezusa, zwanym „wielkim rozesłaniem”. W opinii J. H. Prado Floresa to ważne przykazanie powinno być nazwane raczej „wielkim zaniedbaniem”, gdyż tego polecenia nie wypełniamy tak jak trzeba⁶⁴. Twórca szkół nowej ewangelizacji uważa, że skupiliśmy się na drugorzędnych (choć też ważnych) rzeczach w Kościele, zamiast całą energię wkładać w formację prawdziwych uczniów Jezusa.

Podsumowanie

Celem misji Jezusa było zbawienie człowieka i wszystkich ludzi⁶⁵. Obwieszczając nową erę mesjańską stał się On zarówno lekarzem chorych, uzdrowicielem serca, jak również tym, który będzie podnosił złamanych na duchu (por. Ps 147, 3) oraz przynosił pokój i pełnię życia we wspólnocie uczniów (J 14, 2; J 10, 10). Objawił w ten sposób również Boga, w którego świetle pokazał kim jest i kim powinien być

⁶² J. H. Prado Flores, *Cómo Evangelizar...*, dz. cyt., s. 25.

⁶³ J. H. Prado Flores, *Formacja uczniów*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁴ Tamże, s. 95; tenże, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 78-126.

⁶⁵ Tenże, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, dz. cyt., s. 32.

człowiek. Dzięki Jezusowi posiadamy dziś integralną wizję człowieka jako jedności cielesno-psychiczno-duchowo-społecznej.

Na podstawie tych informacji warto zrewidować treść i kolejność przepowiadania *Ewangelii* – Dobrej Nowiny o człowieku przez dzisiejszy Kościół. Ponieważ jest on w dalszym ciągu Kościołem Apostolskim, ustanowionym przez Jezusa, musi zatem przekazywać to, co otrzymał od Niego i Apostołów⁶⁶. Dzisiejsza *Ewangelia* nie może być więc nowa co do treści, gdyż nie istnieje *Ewangelia* różna od tej, jaka była głoszona przez samego Jezusa i przekazana przez Apostołów. Treścią głoszenia dziś ma być ten sam Jezus, jedyny Zbawiciel człowieka, Pan i Mesjasz, który umarł, zmartwychwstał i został uwielbiony. Dobra Nowina to przesłanie o wielkiej miłości Boga do nas, który gdy byliśmy jeszcze grzesznikami, wydał Swego Syna na śmierć, aby każdy, kto w Niego wierzy miał życie. Ma ona przynieść nadzieję w każdej sytuacji, we wszystkich okolicznościach życia, a źródłem tej nadziei jest pokonanie śmierci przez Zmartwychwstanie Jezusa⁶⁷. *Ewangelia* to osoba Jezusa, nie „coś”, ale „Ktoś” – Jezus Chrystus, który oddał swoje życie za nas, ale zmartwychwstał i żyje dalej w swoim Kościele, uzdrawiając, przynosząc wolność, podnosząc na duchu etc. Nie potrzebujemy więc nowej *Ewangelii*. Już otrzymaliśmy ogromny skarb i bogactwo, ale trzeba go umieć odkryć, wydobyć i wykorzystać, żeby nie żyć jak biedacy i żeby nasi bracia nie uciekali do innych wspólnot chrześcijańskich w poszukiwaniu pierwszego głoszenia *Ewangelii*⁶⁸.

Kerygmat, który ma być głoszony dzisiaj ma być zatem głoszeniem życia, śmierci i Zmartwychwstania Jezusa. Nie chodzi jednak o to, by opowiadać o jakichś wydarzeniach sprzed dwóch tysięcy lat, lecz o to, by mówić w sposób aktualny, aby ten kto słyszy o Jezusie mógł tu i teraz doświadczyć zbawienia. Kluczem do wejścia w ten Boży plan jest decyzja: albo żyć obciążony oskarżeniami, w bezsensie życia i śmierci, albo być dziedzicem błogosławieństw w Jezusie, dzięki wierze. Aby ją podjąć, należy pokazać człowiekowi Boga, który dziś kocha, dziś uzdrawia i dziś wyzwala. Nie osiągniemy tego celu powtarzając dosłownie formuły nowotestamentalne, jak archeolog, który odkrywa rzeczy zamierzonych czasów, czy też przypisując im jakieś magiczne formuły⁶⁹. Chodzi o to, by w procesie rodzenia wiary głosząc Jezusa odnieść się do najgłębszych potrzeb i tęsknot drzemających w człowieku, aby

⁶⁶ Tenże, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 76.

⁶⁷ E. Tardiff, J. H. Prado Flores, *Jezus jest Mesjaszem*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁸ Tenże, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁹ Zob. S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą do zrodzenia wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16(2012), s. 51.

Wiara

wyjść naprzeciw ludzkiemu oczekiwaniu na zbawienie. Trzeba mówić, że człowiek w chwili obecnej potrzebuje zbawienia i że w tej samej chwili może go doświadczyć, jeśli dziś uwierzy i nawróci się. Wtedy otrzyma tego samego Ducha Świętego, którego otrzymali Apostołowie dwa tysiące lat temu i dzięki temu otworzy się przed nim perspektywa zupełnie nowego życia.

Wielkim zadaniem Kościoła jest więc najpierw aktualizacja *Ewangelii* do dzisiejszych czasów, a więc użycie takich słów, które są bliskie i zrozumiałe dla współczesnego człowieka oraz odwołanie się do takich doświadczeń, które są mu znane, aby mógł najpierw zidentyfikować swój życiowy problem, a potem znaleźć rozwiązanie w osobie Jezusa. Jeśli zabraknie takiej postawy, może się okazać, że ewangelizator mówi o problemach oderwanych od ludzkiej egzystencji i współczesnych problemów. Wtedy *Ewangelia* staje się nieżyciowa i przestaje być tym, czym powinna być – Dobrą Nowiną o Bogu, człowieku i dla człowieka.

Słowa kluczowe: kerygmat, Jezus, człowiek, Dobra Nowina, *Ewangelia*.

ks. Tadeusz Zadykowicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Początek ludzkiego życia – z perspektywy nauczania Kościoła katolickiego. Próba określenia oraz konsekwencje etyczne

THE BEGINNING OF HUMAN LIFE FROM THE PERSPECTIVE OF THE TEACHING OF THE CATHOLIC CHURCH: AN ATTEMPT TO DEFINE THE PHENOMENON AND ITS ETHICAL IMPLICATIONS

Man remains a mystery. Despite the discoveries in the field of genetics, the beginnings of his life are also a secret. Facing this mystery and contrary to all ideologies, the Catholic Church attempts to create a model of mentality that favours life. It also makes its contribution to building a culture of life, so that affirmation of personal dignity of man became a foundation to all references in both medicine and social life. Nowadays, such actions require a consensus of opinions of all Christians as to the beginnings of human life. Its purpose is not so much the defence of moral principles as long as the defence of fundamental rights and dignity of man – from the very moment of his existence – which are increasingly at risk today.

Key words: human life, bioethics, ecumenism, abortion, *in vitro*, contraception.

Coraz dojrzałszy i stale postępujący – choć nie bez trudności – dialog ekumeniczny dojrzewa do podjęcia również problematyki moralnej¹. Po kilku dekadach kontaktów i dyskusji głównie doktrynalnych, Kościoły chrześcijańskie uświadomiły sobie potrzebę wspólnego otwarcia

¹ Por. S. Nowosad, *Teologia moralna w kontekście ekumenicznym*, [w:] *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, J. Nagórny, J. Gocko (red.), Lublin 2006, s. 160.

się na prawdę o człowieku i jego życiu. W dzisiejszym świecie bowiem większą wagę przywiązuje się do kwestii ludzkiego działania w obszarze dobra i zła niż do prawd wiary, które dla człowieka żyjącego w zsekularyzowanym społeczeństwie, nie mają aż tak wielkiego znaczenia. W takich uwarunkowaniach szczególnej rangi nabiera wspólne świadectwo, którego ważnym przedmiotem jest promocja wartości życia ludzkiego na każdym jego etapie. To świadectwo jest potrzebne zwłaszcza ze względu na liczne zagrożenia, na jakie dzisiaj wystawione jest to życie już u jego początków. Wiele z tych zagrożeń rodzi się ze złej woli, ale wiele też z niewiedzy o początkach życia. Od kiedy więc zaczyna się człowiek? Kiedy staje się on podmiotem praw? Jakie są moralne konsekwencje określenia początków życia ludzkiego? Kościół katolicki zawarł swoje nauczanie na te tematy w licznych dokumentach i oficjalnych wypowiedziach, wśród których należy wymienić encyklikę Jana Pawła II *Evangelium vitae* (1995), Instrukcję Kongregacji Nauki Wiary o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (1987) oraz tejże Kongregacji Instrukcję *Quaestio de abortu* (1974) oraz *Dignitas personae* (2008). Nie bez znaczenia jest w tym względzie również działalność Papieskiej Akademii *Pro vita* oraz Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia, które starają się podejmować dialog ze współczesnym światem wokół pytań o człowieka, o sens jego życia, zwłaszcza wobec nowych osiągnięć biomedycyny.

Człowiek „od chwili poczęcia”

Kościół katolicki wiąże początek życia ludzkiego z „chwilą poczęcia”, a więc z momentem utworzenia się zygoty². Stwierdzenie takie pojawia się w *Magisterium* w związku z podkreśleniem świętości i nieznaruszalności życia ludzkiego na każdym jego etapie, choć w świetle współczesnej wiedzy wiadomo, że mówienie o „momencie” poczęcia jest nieprecyzyjne, ponieważ jest ono raczej trwającym około doby procesem, który rozpoczyna się penetracją błony komórki jajowej przez plemnik, a kończy się wytworzeniem nowego, diploidalnego garnituru chromosomowego³. W każdym razie już wnikięcie plemnika do komórki jajowej inicjuje określony i nieodwracalny proces zmierzający do ukształtowania się nowej istoty i w tym sensie może być ono uznane

² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (dalej: DV), I, 1.

³ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku życia ludzkiego*, Olsztyn 2004, s. 89.

za „moment” poczęcia. Od tego momentu nie można już sprowadzić nowej istoty jedynie do jej dziedzictwa genetycznego, które stanowi jej bazę biologiczną i podstawę oczekiwania co do przyszłego życia⁴.

„W rzeczywistości – pisze Jan Paweł II cytując Instrukcję *Questio de abortu* – «od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Tę oczywistą prawdę, zawsze uznawaną, [...] nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególnie są w pełni określone. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana»⁵. Dalsza część tej wypowiedzi odnosi się do wielowiekowych dyskusji i kontrowersji wokół momentu tzw. animacji. Papież pisze: „Chociaż obecność rozumnej duszy nie może być stwierdzona w żaden sposób doświadczalnie, to jednak sama wiedza naukowa o embrionie ludzkim dostarcza cennej wskazówki dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej od pierwszego momentu pojawienia się życia ludzkiego”⁶.

Kościół dokładnie nie określa momentu animacji. Kwestia ta była przedmiotem sporu w ciągu wieków⁷. Wytworzyły się nawet dwie odmiennie koncepcje: animacji równoczesnej oraz animacji sukcesywnej. Argumenty używane w tym sporze pojawiają się czasami i współcześnie w kontekście dyskusji dotyczącej moralnego i prawnego statusu embrionu⁸. Nie odgrywają one dzisiaj jednak aż tak wielkiej roli. De-

⁴ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Sympozjum na temat *Aspekty prawne i etyczne badań nad genomem ludzkim* zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk „Etyczne problemy genetyki” (1993) nr 6-7, „L'OssRom” (PL) 15(1994), nr 2, s. 37-38.

⁵ Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* (dalej: EV), 60.

⁶ EV, 60.

⁷ Szczegółowo opisuje te kontrowersje J. Wróbel. Por. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 71-80. Por. także: R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 147-184.

⁸ Np. współcześni zwolennicy dopuszczalności eksperymentów na embrionach przywołują naukę o „nieuformowanym”, a więc jeszcze nieanimowanym płodzie, która od XII wieku zdomowała się na długie stulecia w chrześcijańskiej dyscyplinie. W świetle tej nauki aborcja płodu w czasie poprzedzającym wlanie

klaracja Kongregacji Nauki Wiary *Questio de abortu* stwierdza jedynie, że nawet w wypadku wątpliwości co do momentu animacji należy przyznać embrionowi ludzkiemu nieograniczone prawo do życia, gdyż

to w płodzie zaczyna się życie ludzkie (o którym wiadomo z biologii), które i przygotowuje się do przyjęcia duszy, i jej wymaga; dzięki niej doskonalą się natura otrzymana od rodziców. [...] Jeżeli zaś tzw. wlanie duszy uważa się tylko za prawdopodobne (czegoś przeciwnego nie da się nigdy ustalić), to odebranie życia jest tym samym, co narażenie się na niebezpieczeństwo zabicia człowieka, który jest nie jakby w oczekiwaniu duszy, ale już nią obdarzony⁹.

Zatem w wypadku wątpliwości, w odniesieniu do embrionu ludzkiego należy zawsze kierować się tucjorystyczną zasadą *in dubio pro reo*, która w przypadku embrionu przybierze postać zasady *in dubio pro vita*¹⁰.

Kościół katolicki opowiada się więc przeciw próbom ustalenia jakiegokolwiek innego momentu rozpoczynającego godne ochrony i szacunku indywidualne i niepowtarzalne życie ludzkie niż moment poczęcia. Odwołuje się przy tym m.in. do prawdy o Wcieleniu Syna Bożego oraz do dogmatu o Niepokalanym Poczęciu¹¹. Opowiada się również przeciwko rozdzieleniu znaczeń terminów „zapłodnienie” i „poczęcie”¹² oraz obecnemu w niektórych dokumentach międzynarodowych rozróżnieniu między „istotą ludzką” i „osobą ludzką”. Takie rozróżnienie prowadzi do uznania prawa do życia i integralności fizycznej jedynie osób już narodzonych. Kościół katolicki uczy, że każda istota ludzka od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci posiada nienaruszalne prawo do życia i zasługuje na pełny szacunek należny osobie ludzkiej¹³.

Swoją naukę na temat początku życia ludzkiego Kościół opiera nie tylko na Objawieniu, ale także na współczesnej wiedzy medycznej z zakresu rozwoju prenatalnego człowieka, która m.in. nie pozwala na podtrzymanie poglądu na temat animacji sukcesywnej. To także w świetle tej wiedzy nie da się wskazać istotnej jakościowej cezur,

duszy przez wielu teologów nie była traktowana jako mord, choć uchodziła za poważny grzech.

⁹ nr 13.

¹⁰ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, dz. cyt., s. 116.

¹¹ Por. P. Kieniewicz, *Problem animacji w kontekście dogmatu o Wcieleniu i Niepokalanym Poczęciu*, RT 55(2008), z. 3, s. 107-120.

¹² Rozdzielenie to oznaczałoby, że przez jakiś czas od zapłodnienia rozwija się ludzkie (biologiczne) życie, które nie jest człowiekiem.

¹³ Por. DV, 1.

która pozwoliłaby na zdefiniowanie przedpersonalnego stanu rozwojowego człowieka¹⁴. Przeciwnie, poczęcie inicjuje cykl rozwojowy, nowej, obdarzonej unikalną informacją genetyczną istoty ludzkiej, która nie jest „potencjalną osobą”, ale co najwyżej „potencjalnym dorosłym”, aktualizującym coraz bardziej swoje osobowe możliwości. Kościół odrzuca więc teorię opóźnionej – uzależnionej od stopnia zaniku zjawiska totipotencjalności – hominizacji i preanimowanej zygoty¹⁵. Odrzuca również uzależnienie godności osobowej od stopnia świadomości, stopnia aktualizacji cech osobowościowych, jak też od stopnia akceptacji ze strony otoczenia. Każda osoba ludzka od chwili poczęcia stanowi jednorazową i niepowtarzalną rzeczywistość. Nie jest ona produktem aktu fizjologicznego; nie jest przedmiotem czyichś uprawnień; nie jest własnością rodziców. Stąd wynikają jej prawa. Stąd też wynikają obowiązki wobec niej.

Moralne konsekwencje określenia początku życia

Określenie początku życia ludzkiego jest źródłem imperatywów moralnych. Kościół, opowiadając się za uznaniem tego początku w momencie zapłodnienia, przypomina o obowiązku bezwarunkowego szacunku względem istniejącej już wówczas istoty ludzkiej. Od początku, od chwili poczęcia człowiekowi przysługują takie same prawa jak każdej istocie ludzkiej w jej integralności cielesnej i duchowej. Istota ludzka winna być szanowana i traktowana jako osoba od chwili swego poczęcia i dlatego należy się jej uznanie wszystkich praw osoby, z nienaruszalnym prawem do życia na czele¹⁶. Nawet gdyby uznać pozytywne wątpliwości co do statusu osobowego embrionu ludzkiego w pierwszych stadiach jego rozwoju, to wobec możliwości, iż niszcząc embrion, uśmierca się osobę ludzką, należy traktować go z pełnym szacunkiem przysługującym człowiekowi¹⁷.

Wyprowadzając moralne konsekwencje z uznania początków życia ludzkiego w momencie zapłodnienia, Kościół katolicki operuje pojęciem niezbywalnej, niestopniowalnej godności, która przysługuje każdej osobie ludzkiej jako wartości samej w sobie; wartości tak cennej, że nie wolno jej nigdy używać jako środka do celu, ponieważ jest ona celem samym w sobie. Podstaw tej godności Kościół upatruje

¹⁴ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, dz. cyt., s. 116; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, dz. cyt., s. 82.

¹⁵ M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, dz. cyt., s. 95.

¹⁶ Por. DV I, 1.

¹⁷ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, dz. cyt., s. 117.

w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz w odkupieniu i przeznaczeniu do wiecznej szczęśliwości¹⁸. Nie znaczy to jednak, że Kościół uważa, że godność ta jest możliwa do odkrycia i uznania wyłącznie na płaszczyźnie religijnej. Niepowtarzalną wartość życia jako jedno z podstawowych dóbr człowieka pozwala odkryć powszechne ludzkie doświadczenie. Niezależnie od tego, czy ktoś wierzy w Boga czy nie, osobiście doświadcza, że życie zostało mu „dane”¹⁹. Odpowiedź na ten dar domaga się tworzenia „kultury życia”, która nie jest czymś specyficznym chrześcijańskim, choć trzeba przyznać, że dzisiaj to właśnie chrześcijanie są jej głównymi rzecznikami²⁰.

Jedynym adekwatnym odniesieniem do osoby ludzkiej jest postawa afirmacji, postawa miłości²¹. Postawa ta znajduje swój wyraz w uznaniu prawa do życia oraz innych praw, jakie przysługują osobie ludzkiej z racji bycia człowiekiem, a więc nie z czyjegokolwiek nadania. Na uwagę zasługuje również fakt, że Kościół katolicki – wbrew temu, co się niekiedy głosi – uznaje, że w tej godności bierze również udział ludzkie ciało. Jako konstytutywny element człowieka, poprzez który wyraża on siebie, uczestniczy w życiu świata i społeczeństwa, winno być szanowane²². Jego godność potwierdzona w prawdzie o Wcieleniu Syna Bożego i dopełniona perspektywą Zmartwychwstania domaga się nieustannej afirmacji oraz przewycięzania wszystkiego, co tę godność narusza.

¹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dalej: KDK), 12-22; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), 356; EV, 25. Por. także: S. Warzeszak, *Teologiczne podstawy etyki odpowiedzialności za życie*, [w:] *Życie człowieka jako zobowiązujący dar*, A. Skreczko, J. Zabielski (red.), Białystok 2011, s. 43-45; M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 229-233; J. Wróbel, *Życie od Boga i dla Boga*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, T. Styczeń, J. Nagórny (red.), Lublin 1997, s. 179-208.

¹⁹ Por. R. Otowicz, *Ideologiczne zagrożenia daru życia w centrum uwagi wspólczesnej kwestii społecznej*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki Evangelium vitae*, A. Młotek, T. Reroń (red.), Wrocław 1995, s. 193.

²⁰ Por. J. Merecki, *Życie ludzkie a życie osobowe. Kilka uwag na marginesie 60. numeru encykliki Evangelium vitae*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze...*, dz. cyt., s. 351; J. Nagórny, *Antropologiczny fundament troski o życie i zdrowie*, [w:] *Ksiądz Janusz Nagórny. Wartość życia ludzkiego*, K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa (red.), Lublin 2009, s. 39.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42-43. Por. także: J. Zabielski, *Odpowiedzialność za życie*, Białystok 2007, s. 171-172.

²² Por. J. Nagórny, *Szacunek dla ciała ludzkiego*, [w:] *Ksiądz Janusz Nagórny. Wartość życia ludzkiego...*, dz. cyt., s. 113; Tenże, *Zagrożona wartość – ludzkie ciało*, tamże, s. 121.

Taki szacunek należy się człowiekowi niezależnie od miejsca jego poczęcia (*in vivo* czy *in vitro*) oraz od wieku (przed czy po implantacji). Kościół katolicki, podzielając opinię co do niemożliwości sformułowania cezur człowieczeństwa w odniesieniu do istot ludzkich, głosi zasadę *quod generatur ab homine homo est*. To, co rodzi się z człowieka, musi być traktowane jako „ktoś”, nigdy „coś”. Istnieje jednak współcześnie wiele zagrożeń życia już u jego początków; wiele sytuacji, gdy człowiek prowadzany jest do roli przedmiotu. Co więcej, zagrożenia te ukazywane są jako wyraz postępu, jako osiągnięcie nauki. Dlatego Kościół, opowiadając się za uznaniem początku życia ludzkiego w momencie poczęcia i wyprowadzając z tego konsekwencje etyczne, wskazuje jednocześnie na zło konkretnych działań, które zwracają się przeciwko człowiekowi od pierwszych chwil jego istnienia.

Aborcja, *in vitro*, antykoncepcja – w służbie czy przeciwko człowiekowi?

Współczesne nauki empiryczne, a zwłaszcza medycyna, posiadły umiejętność ingerowania w ludzkie życie już u jego początków. Odkrycia w tym zakresie mają jednak charakter ambiwalentny. Z jednej strony dają możliwość przezwyciężania cierpienia, chorób, ale z drugiej strony otwierają pole do nadużyć, których skutki dziś jeszcze trudno przewidzieć. Dlatego głos Kościoła katolickiego na temat początków życia nie ma charakteru wyłącznie teoretycznej refleksji o charakterze ogólnym, ale odnosi się do szeregu zjawisk szczegółowych, dla których godność osoby ludzkiej od pierwszej chwili poczęcia pełni rolę kluczowej kategorii argumentacyjnej. Wypowiedzi *Magisterium* na ten temat są tym częstsze, im większa jest liczba zagrożeń, na jakie narażona jest godność ludzka oraz w miarę jak pojawiają się nowe formy tych zagrożeń (przerywanie ciąży, zabiegi *in vitro*, różnego rodzaju eksperymenty, diagnostyka prenatalna, badania z zakresu inżynierii genetycznej).

Skrajną formą zamachu na życie u jego początków jest aborcja. Niszcząc już istniejące życie, bezpośrednio łamie ona Boże przykazanie „nie zabijaj”. Jako dobrowolne zabójstwo niewinnej osoby ludzkiej jest zawsze poważnym nieładem moralnym²³, które Kościół katolicki – po zaistnieniu skutku – sankcjonuje karą ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa²⁴. Istnieje jednak o wiele więcej form tych zamachów, które w obecnych czasach są niekiedy przedstawiane jako dobrodziejstwo,

²³ Por. EV, 62.

²⁴ Por. KKK, 2272; Kodeks Prawa Kanonicznego (dalej: KPK), 1398 i 1314.

jako osiągnięcie, a nawet jako forma służby człowiekowi, podczas gdy w rzeczywistości stanowią one okazję do nowych zamachów na ludzkie życie. Należą do nich sztuczne zapłodnienie oraz antykoncepcja. Ocena tych działań odwołuje się do godności człowieka, wartości życia ludzkiego oraz sensu ludzkiej płciowości.

Kontakt seksualny między mężczyzną a kobietą nie może być rozpatrywany jedynie na płaszczyźnie biologicznej. Jest to nade wszystko część osobowego, cielesno-duchowego związku dwojga istot ludzkich. Ten osobowy związek stanowi podłoże dla daru Boga, którym jest dziecko. Ludzkie działanie stanowi bowiem akt prokreacji, tzn. współdziałania z Tym, który jest jedynym Stwórcą, i który czyni człowieka „współpracownikiem” w swoim dziele stworzenia; „współstworzycielem”, do którego należy odpowiedzialna decyzja o powołaniu do życia nowego człowieka. Dlatego Kościół katolicki sprzeciwia się sytuacjom, gdy człowiek mobilizuje wszystkie dostępne środki techniczne, by zrealizować marzenie o posiadaniu dziecka (jak ma to miejsce w zabiegach *in vitro*), jak i takim, gdy posiadanie potomstwa przestaje być traktowane jako znak błogosławieństwa Bożego, a staje się przeszkodą w samorealizacji (jest to postawa charakterystyczna dla mentalności antykoncepcyjnej).

W przypadku zapłodnienia *in vitro* jednym z głównych (choć nie jedynych) aspektów oceny etycznej jest zagrożenie dla życia embrionów²⁵. Techniczna ingerencja w proces zapłodnienia wiąże się z redukcją, selekcją, kriokonserwacją, co w praktyce – przynajmniej na obecnym poziomie medycyny – oznacza pozbawienie życia istot ludzkich i jako takie jest przez Kościół katolicki uznawane za niegodziwe. Negatywna ocena tego typu zabiegów wynika także z tego, że

²⁵ Wszystkie aspekty moralnej oceny zapłodnienia *in vitro* zostały zawarte w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae*: „Także różne techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosujący te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następczej fazy rozwoju embrionu wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów, niż to jest konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane «embriony nadliczbowe» są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli «materiału biologicznego», którym można swobodnie dysponować”. Nr 14. Por. także: J. Nagórny, *Technicyzacja ludzkiej prokreacji. Spojrzenie teologa moralisty*, [w:] *Ksiądz Janusz Nagórny. Wartość życia ludzkiego...*, dz. cyt., s. 149-170; Tenże, *Moralne aspekty zapłodnienia in vitro*, tamże, s. 171-194.

stanowią one próbę zawładnięcia przez człowieka władzy nad źródłami życia, a samą osobę ludzką sprowadzają do przedmiotu reprodukcji, technik laboratoryjnych, podczas gdy ma być ona owocem prokreacji. To zawładnięcie źródeł życia dokonuje się także – choć oczywiście w inny sposób – w postawach antykoncepcyjnych. Kościół katolicki nie redukuje płciowości do funkcji prokreacyjnej, ale widzi w niej płaszczyznę dla miłosego zjednoczenia mężczyzny i kobiety. Odważnie występuje jednak przeciwko takim koncepcjom płciowości, w których współżycie zostaje sprowadzone jedynie do przeżycia dostarczającego przyjemności. Wskazuje także na wzajemną zależność antykoncepcji i aborcji mimo odmiennej natury tych działań i ich ciężaru moralnego²⁶.

Należy zaznaczyć, że w swoim uzasadnieniu moralnego zła zapłodnienia pozaustrojowego oraz antykoncepcji, Kościół katolicki odwołuje się nie tylko do argumentów *stricte* teologicznych, ale także antropologicznych, ściślej – personalistycznych, a także społecznych i medycznych, które często mogą stanowić jedyne miejsce spotkania w dialogu w pluralistycznym społeczeństwie. Dlatego tak ważne jest rozpatrywanie zagadnień bioetycznych nie tylko w kategoriach zła i grzechu, ale podejście pozytywne, ukazujące powołanie człowieka do troski o życie i do promocji życia jako największego daru²⁷. Wskazane ingerencje w początki życia ludzkiego są wyrazem egoizmu oraz etyki utylitarystycznej i dlatego Kościół katolicki ocenia je jako niegodziwe. Jego głos jest także głosem sprzeciwu wobec tendencji hedonistycznych, postulujących wyzwolenie się z jakiegokolwiek obowiązku na korzyść doznań przyjemnościowych. Kościół katolicki nie godzi się też na wszelki redukcjonizm sprowadzający człowieka do jego cielesności.

* * *

Człowiek pozostaje tajemnicą. Mimo odkryć w dziedzinie genetyki, tajemnicą pozostają także początki jego życia. Wobec tej tajemnicy i wbrew wszelkim ideologiom, Kościół katolicki zabiega o wytworzenie się w społeczeństwie mentalności przychylnej życiu. Wnosi także swój wkład w budowanie kultury życia, tak by afirmacja osobowej godności człowieka stała się fundamentem wszelkich odniesień zarówno na płaszczyźnie medycyny, jak i w życiu społecznym. W dzisiejszych

²⁶ Por. T. Zadykiewicz, *Antykoncepcja*, [w:] *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), Lublin 2013, s. 236-237.

²⁷ Por. P. Morciniec, *Bioetyka jako nowy obszar badawczy teologii moralnej*, [w:] *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II...*, dz. cyt., s. 178.

czasach działania takie domagają się zgodnego świadectwa wszystkich chrześcijan o początkach ludzkiego życia. Celem tego świadectwa jest nie tyle obrona zasad moralnych, ile obrona podstawowych praw i godności człowieka od pierwszej chwili jego istnienia – praw i godności coraz bardziej zagrożonych.

Wiara

Słowa kluczowe: życie ludzkie, bioetyka, ekumenizm, aborcja, in vitro, antykoncepcja.

Notki o autorach

dr hab. ANETTA BRECZKO – profesor Uniwersytetu w Białymstoku. Pracuje na Wydziale Prawa w Katedrze Teorii Prawa i Filozofii Prawa. Jest kierownikiem Zakładu Filozofii Prawa i Etyki Prawa. Specjalistka w zakresie szeroko rozumianej filozofii i teorii prawa, a także etycznych oraz prawnych implikacji biologii i medycyny (bioetyki). Autorka dwóch monografii: *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnomedycznego* (2011), *Prawo i moralność. W teorii i praktyce. Wczoraj i dziś. Zarys wykładu* (2004) oraz autorka i współautorka ponad pięćdziesięciu publikacji naukowych, w tym kilku podręczników akademickich.

prof. dr hab. n. med. MIECZYŚLAW CHORAŻY – absolwent Akademii Medycznej w Warszawie. Od roku 1952 pracuje w gliwickim oddziale Instytutu Onkologii w obszarze biologii molekularnej nowotworów. Przez 32 lata był kierownikiem Zakładu Biologii Nowotworów. W latach 1973-91 był jednym z pełnomocników dyrektora Instytutu do spraw rozbudowy Centrum Onkologii w Gliwicach. Doktor *honoris causa* Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku i Katowicach. Członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk, członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności. Obszar zainteresowań: biologia i biologia molekularna raka, struktura DNA, mutagenne i uszkodzające chromosomy/DNA działanie zanieczyszczeń powietrza, biologia systemów. Był członkiem rad naukowych kilku instytutów badawczych, członkiem krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych. Honorowy Obywatel Miasta Biała Podlaska.

ks. dr hab. MAREK JAGODZIŃSKI – teolog dogmatyk, zatrudniony w latach 2001-2013 w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu, obecnie w Katedrze Teologii Prawosławnej w Instytucie Teologii Dogmatycznej i Ekumenizmu na Wydziale Teologii KUL. Redaktor naukowy serii wydawniczych: „Radomska Biblioteka Teologiczna” (Wydawnictwo UKSW w Warszawie) i „Theologia Radomiensis” (Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE). Specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii. Ważniejsze publikacje: *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002; *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008; *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009; I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), *Wobec nowego ateizmu*, Warszawa 2011; *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012; *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013; *Misje: teologia – historia – rzeczywistość*, Radom 2013.

dr MAREK JASIŃSKI, prof. NWSP – psycholog, psychoanalityk IPA i seksuolog kliniczny, superwizor Polskiego Towarzystwa Seksuologicznego. Od 2010 roku pełni funkcję rektora w Niepaństwowej Wyższej Szkole Pedagogicznej w Białymstoku. W latach 1977-1982 studiował psychologię na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1982 do 2000 roku pracował jako psycholog i seksuolog kliniczny w Zakładzie Seksuologii i Patologii Więzi Międzyludzkich CMKP w Warszawie. W latach 2000-2002 kierował oddziałem nerwic w Szpitalu MSW w Otwocku k. Warszawy. W latach 2004-2011 pracował jako adiunkt, a następnie wykładowca w Katedrze Psychopatologii i Psychoterapii Wydziału Psychologii UW, kierowanym przez prof. dr hab. Lidzię Grzesiuk. Od wielu lat prowadzi działalność kliniczną, przyjmując pacjentów w ramach prowadzonej przez siebie praktyki psychoanalitycznej oraz działalność dydaktyczną. Jest w trakcie pisania rozprawy habilitacyjnej.

prof. dr. hab. JAN KOZŁOWSKI – członek korespondent PAN i PAU, wykłada teorię ewolucji na Uniwersytecie Jagiellońskim i ekologię w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Tarnowie. Jego zainteresowania naukowe dotyczą pogranicza ekologii i ewolucji. Jest przewodniczącym Komitetu Biologii Ewolucyjnej i Teoretycznej PAN. Więcej informacji na www.eko.uj.edu.pl/~kozlo lub www.researchgate.net.

ks. dr hab. DOMINIK KUBICKI – kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, prof. UAM dr hab., kierownik Zakładu Kultury Nowożytnej – Wydział Historyczny UAM w Poznaniu, autor, m.in. publikacji *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach* (Poznań 2004).

dr TOMASZ NAKONECZNY – adiunkt w Instytucie Wschodnim Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się współczesnym literaturoznawstwem, głównie polskim i rosyjskim, kulturą popularną w Europie Wschodniej, a także historią idei obejmującą okres od oświecenia do ponowoczesności.

ks. dr hab. ANDRZEJ PRONIEWSKI – dr nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej (2000 – Uniwersytet Gregoriański w Rzymie). Adiunkt Uniwersytetu w Białymstoku. Rektor i wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, w Studium Teologii i w Studium Życia Rodzinnego. Od 2012 pełni obowiązki kierownika Katedry Teologii Katolickiej UwB. Konsultor Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. W swoim dorobku naukowym posiada liczne publikacje z zakresu teologii, hermeneutyki i antropologii, m.in. *Kim on jest? Hermeneutyka demonologii* (2011).

ks. mgr lic. PIOTR SPYRA – absolwent WSD diecezji zamojsko-lubaczowskiej, teologii Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Lublinie oraz kierunku jazz i muzyka estradowa UMCS w Lublinie. Aktualnie doktorant katechetyki KUL oraz student edukacji artystycznej w zakresie sztuki muzycznej UMCS. Związany z Pallotyńską Szkołą Nowej Ewangelizacji w Lublinie i zespołem „Razem za Jezusem”. Muzyk i ewangelizator, współtwórca Exodus Młodych – Spotkania Młodzieży diecezji zamojsko-lubaczowskiej.

ks. prof. zw. dr hab. CZESŁAW RYCHLICKI – profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, członek zw. Papieskiej Akademii Teologicznej w Watykanie; Konsultor i sekretarz Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski (1999-2007); organizator Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk i jego członek; członek Komitetu Doradczego Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”; aktualnie członek Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej; współorganizator i uczestnik krajowych i międzynarodowych kongresów i sympozjów teologicznych, m.in.: w Lublinie (KUL), w Toruniu (UMK), w Rzymie, Saragossie, Madrycie, w Watykanie.

prof. zw. dr hab. HENRYK WNOROWSKI – profesor zwyczajny nauk ekonomicznych, kierownik Katedry Nauk o Przedsiębiorstwie, dziekan Wydziału Ekonomii i Zarządzania Uniwersytetu w Białymstoku. Autor licznych publikacji z zakresu nauk ekonomicznych m.in. *Polityka akcyzowa a rozwój przemysłu spirytusowego w Polsce w latach 90-tych* (2000), *Podatek akcyzowy od wyrobów spirytusowych w Polsce : testowanie krzywej Laffera* (2010), *Instytucjonalne uwarunkowania działalności przedsiębiorstw w krajach Unii Europejskiej* (2011), *Wpływ podatków na wzrost gospodarczy i konkurencyjność w ujęciu instytucjonalnym* („Gospodarka Narodowa”, 2010), *Excise Tax Revenue on Spirits in Poland : An Attempt for Laffer Curve Theory Verification* („Optimum”, 2012), *Poszukiwanie najbardziej pożądanego cechu menedżera w warunkach kryzysu* („Przedsiębiorczość i Zarządzanie”, 2013), *Assorted Methods of Making of Pricing Decisions in an Enterprise* („Studies in Logic”, „Grammar and Rhetoric”, 2014).

ks. prof. dr hab. JÓZEF ZABIELSKI – kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego UKSW w Warszawie, wykładowca Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, w latach 2001-2004 rektor tego Seminarium; wykładowca teologii moralnej w Centrum Katechetycznym – Studium Teologii w Wilnie (Litwa) oraz w Riga Higher Institute of Religious Sciences w Rydze (Łotwa); w latach 1999-2012 pracownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autor około 300 publikacji naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii

moralnej i etyki filozoficznej, moralności życia społeczno-religijnego, antropologii i bioetyki, w tym kilkunastu pozycji książkowych.

ks. dr hab. TADEUSZ ZADYKOWICZ – absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Asystent Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej w Instytucie Teologii Moralnej KUL (2001-2003), następnie adiunkt w tej Katedrze (2003-2005) i w Katedrze Teologii Moralnej Ogólnej w Instytucie Teologii Moralnej KUL (2005-). Członek Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Studentów i Doktorantów; dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL. Członek i współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL (2002-); członek zwyczajny Stowarzyszenia Teologów Moralistów (2007); członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (2003-); członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich (2004-); członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego (2008-). Główne kierunki badań: moralność życia religijnego; współczesny kontekst życia religijno-moralnego; biblijne oraz kulturowe przesłanki moralności; rola wzorów osobowych w chrześcijańskim życiu moralnym.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI – absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, obecnie doktorant na tej uczelni, laureat nagrody „Pro Redemptione” (2014 r.), publicysta, autor wielu artykułów oraz sześciu książek; ostatnio wydał: *Pomoc przeciw nieprzyjaciołom Twoim, czyli jak chwalić Maryję i bronić Jej godności* (Kraków 2014).

Indeks tematyczny

A

- aborcja 29, 127, 131, 136, 183, 243, 247, 249, 250
- aksjologia 126, 127, 137
- antropologia 88, 92, 93, 109, 111, 129, 160, 162, 163, 165, 167, 168, 200, 216, 220
- antykoncepcja 247, 248, 249, 250

B

- badania naukowe 16, 17, 50, 176, 191, 248
- bioetyka 20, 25, 32, 126, 127, 249, 250
- Bóg 11, 12, 13, 14, 70, 79, 106, 111, 112, 132, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 188, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 246, 248

C

- chrystologia 11, 170, 172, 173, 195, 200, 201, 210, 214, 216, 220
- Chrystus 14, 15, 16, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 189, 190, 192, 194, 196, 198, 199, 200, 202, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 224, 225, 227, 229, 236, 237, 239

- ciało 27, 28, 49, 56, 61, 62, 63, 151, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 194, 210, 214, 219, 227, 236, 237, 246
- człowieczeństwo 24, 25, 26, 27, 28, 81, 82, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 102, 103, 161, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 183, 184, 192, 196, 197, 198, 199, 208, 209, 210, 214, 215, 219, 222, 247
- człowiek 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 36, 50, 61, 62, 64, 66, 70, 76, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 117, 118, 119, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250
- człowiek jako „obraz Boga” 137, 166

D

- depresja 123, 124
- diagnostyka preimplantacyjna 24, 34
- dialog 5, 6, 9, 16, 17, 102, 140, 149, 151, 152, 160, 161, 190, 215, 241, 242, 249
- Dobra Nowina 195, 215, 221, 222, 223,

224, 225, 226, 227, 230, 236, 237,
239, 240
 dusza 27, 28, 110, 111, 153, 159, 160,
161, 162, 163, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 173, 186, 203, 204, 205,
206, 207, 209, 210, 211, 219, 233,
234, 243, 244
 dysfunkcyjne przekonania 123, 124
 dzieci „na zamówienie” 24, 34

E

ekonomia 105, 106, 107, 109, 110, 111,
112, 113, 115, 171, 214
 ekumenizm 250
 esencjalizm 86, 91, 103, 162
 Ewangelia 141, 143, 156, 213, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 235, 239, 240
 ewolucja 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 47, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64,
71, 72, 74, 76, 77, 79, 184
 ewolucja człowieka 64, 79
 ewolucja kulturowa 71, 72, 79
 ewolucja wielkości mózgu 63, 64, 66, 77,
79

G

generalizacja 121, 122, 124
 genetyka 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30,
31, 33, 34, 135, 243, 249

H

homo oeconomicus 106, 108, 109, 111,
113, 114, 115

I

integralność 24, 96, 100, 132, 135, 159,
160, 167, 169, 173, 244, 245
 inteligibilność zachodnioeuropejska 178,
180, 184, 186, 189, 190, 192
 in vitro 23, 29, 30, 34, 135, 180, 247, 248,
250

J

Jezus 14, 140, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 166, 167, 169, 170,
171, 172, 173, 189, 190, 192, 206,
208, 209, 210, 211, 216, 217, 218,
221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240

K

kerygmat 221, 222, 223, 224, 225, 226,
239, 240
 komunია 142, 145, 151, 153, 160, 164,
168, 169, 170, 173, 212, 216
 komunikacja 67, 75, 76, 78, 97, 160, 161,
166, 170, 173
 konflikt 83, 84, 87, 91, 101, 103, 127,
217, 227
 konstruktywizm 82, 84, 86, 88, 91, 98,
101, 103
 Kościół 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
97, 106, 111, 114, 141, 143, 144, 148,
150, 151, 152, 153, 157, 165, 170,
190, 194, 195, 196, 198, 199, 200,
201, 202, 206, 210, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 222, 223, 224, 233,
236, 237, 239, 240, 241, 242, 243,
244, 245, 246, 247, 248, 249
 kryzys 84, 110, 111, 113, 115, 133, 155
 kultura jako „cień” rzeczywistości 180,
181, 186, 187, 192
 kulturowość 187, 192

L

ludzkie oikoumene 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 184, 185, 187, 188,
189, 190, 192

Ł

łaska 140, 143, 144, 156, 157, 195, 199,
204, 211, 212, 214, 215, 216, 219,
222, 225, 231

M

macierzyństwo zastępcze 30, 31, 32, 34
Magisterium Kościoła 5, 9, 16, 17, 242, 247
Maryja 14, 152, 165, 172, 173, 194, 197, 199, 207, 208, 209, 210, 217, 220
mistyka 193, 195, 199, 200, 201, 202, 212, 219, 220

N

natura 13, 15, 16, 19, 20, 21, 25, 30, 33, 82, 85, 89, 91, 92, 97, 98, 99, 101, 102, 108, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 141, 148, 149, 159, 160, 164, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 198, 199, 202, 203, 205, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 217, 220, 228, 244
naturalna selekcja 52, 53, 54, 55, 56, 57
norma personalistyczna 126, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 137

O

odpowiedzialność 13, 15, 17, 25, 79, 96, 111, 112, 113, 115, 126, 129, 131, 132, 133, 136, 157, 172, 173, 187, 246
osoba ludzka 14, 83, 106, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 142, 144, 159, 160, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 180, 184, 189, 192, 208, 244, 245, 246, 247, 249

P

personalizacja 118, 121, 122, 124
personalizm 27, 28, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 137
Platoński świat cieni 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 187, 189, 192

początek matematyki 79
ponowoczesność 81, 84, 87, 94, 101, 103
powstanie języka 63, 74, 75, 76, 78, 79
powstanie układu plemiennego 79
prawda 13, 16, 17, 83, 94, 95, 97, 98, 102, 103, 114, 127, 130, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 155, 161, 169, 176, 187, 188, 191, 192, 197, 200, 229, 231, 237, 242, 243, 244, 246
przebóstwienie 142, 168, 173, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 206, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220
psychologia poznawcza 123, 124

S

samoorganizacja 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57
selekcja genetyczna 24, 30, 31, 34
sens człowieczeństwa 154, 178, 184, 192
sens physis i oikoumene 185, 190, 192
Sobór w Chalcedonie 170, 172, 173, 196, 197, 200, 201, 207, 210, 214, 215, 216, 220
Sobór w Konstantynopolu III 200, 210, 216, 220
style atrybucji 118, 124
style wyjaśniania 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124
system 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 68, 70, 75, 86, 97, 98, 99, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 123, 124, 131, 140, 176, 230
sztuczna prokreacja 24, 30, 31, 34, 135, 136

T

teologia 5, 6, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 127, 140, 144, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 182, 190, 192, 193, 195, 197, 200, 201, 202, 203, 208, 209,

212, 213, 215, 219, 220, 225, 232,
241, 249
twory kultury 181, 182, 187, 192

U

układ nagrody i kary 67, 68, 69, 79
umowy surogackie 31, 32, 33, 34
unia hipostatyczna 168, 169, 170, 173,
201, 207, 208, 209, 210, 216, 220

W

wartości fundamentalne 115, 126
wartość i godność osoby ludzkiej 126,
128, 129, 135, 136, 137
wiara 5, 6, 13, 14, 15, 17, 82, 83, 86, 91,
95, 98, 111, 120, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
157, 170, 175, 190, 199, 200, 201,
202, 203, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 219, 223, 224, 225, 233, 234,
238, 239, 242
wola 82, 90, 97, 102, 119, 143, 147, 148,
171, 183, 192, 199, 204, 205, 206,

210, 211, 212, 215, 216, 217, 218,
220
wolność gospodarcza 112, 115
wyczucona bezradność 117, 118, 123, 124

Z

zjednoczenie 169, 170, 173, 195, 196,
197, 199, 201, 202, 203, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
215, 216, 217, 218, 219, 220, 249
zmartwychwstanie 164, 165, 166, 167,
169, 173, 210, 216, 219, 236, 238,
239, 246

Ż

życie człowieka 28, 29, 107, 136, 137,
154, 165, 166, 222, 223, 230, 243,
246
życie ludzkie 25, 88, 94, 95, 127, 133,
135, 184, 188, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250

Indeks osobowy

A

Adamus-Matuszyńska Anna 113, 114
Anderson Carl A. 137, 163
Aron Raymond 103
Arystoteles 168, 188, 189, 191
Ashby W. Ross 39
Atanazy 213
Augustyn 27, 141, 149, 156, 166, 196
Ayala Francisco J. 79

B

Bacon Francis 182
Balicki Marek 31
Balter Lucjan 168, 199, 202
Balthasar Hans Urs von 160, 202, 215, 217, 219
Barábasi Albert-László 44
Baran Bogdan 101
Baron Arkadiusz 169, 170, 200
Barth Grzegorz 161
Barth Karl 171
Bartkowiak Ryszard 110
Bartnik Czesław Stanisław 132, 159, 162, 167, 170, 171, 172, 199, 209
Batten David 53, 55
Bauknecht Aleksander W. 31
Bauman Janina 133
Bauman Zygmunt 83, 84, 87, 96, 133
Bausenhardt Guido 170
Baxter Paul N. W. 38
Beauchamp Tom L. 127
Bénard Henri 45
Benedykt XVI – Ratzinger Joseph 11, 112, 126, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 170, 190, 200, 209, 212, 213, 214, 216, 217, 220, 222, 226, 227, 233
Bensaude-Vincent Bernadette 41, 42
Bentham Jeremy 182
Berkeley George 102
Bertalanffy Ludwig von 47

Betley Monika 72
Bewerwick Robert C. 75
Bieda Ignacy 143, 196
Biela Bogdan 111
Bielecki J. 201
Biesaga Tadeusz 127, 128, 129, 130, 132, 133
Bigaj Laura 198
Bilasová Viera 134
Bińczyk Ewa 23
Boecjusz 27
Bonnard Pierre-Émile 235
Boschetti Fabio 53, 55
Bosek Leszek 30
Boulding Kenneth E. 114, 115, 179
Bowerman Bruce 52
Brauch Manfred T. 198
Breczko Anetta 19, 20, 25, 29, 31
Brożek Bartosz 32, 74
Bruce F. F. 198
Brugues Jean Louis 135
Bruller Jean Marcel (Vercors) 25
Bułgakow Siergiej 165
Bunikowski Dawid 24

C

Cajal Santiago Ramón y 43
Campanella Tomasz 22
Celary Ireneusz 106, 108, 109, 111, 113
Childress James F. 127
Chmielewski Marek 203, 205
Chmiel Jerzy 224, 235
Chorąży Mieczysław 35, 36
Chrostowski Waldemar 198
Ciszek Mariusz 24
Clayton Philip 50
Cohen Irun R. 48
Collins Joe C. 41
Congar Yves M.-J. 215
Corning Peter A. 55
Czaczkowska Ewa K. 211
Czaczkowska Iga 200
Czerniak Stanisław 92

Czulak Kazimierz 168
Czupa Aneta 183

D

Dajczer Tadeusz 144
Darwin Karol 53, 79, 182
Davids Peter H. 198
Dawid 236
Dawidowicz Piotr 79
Denton Mike J. 54
Deseille Placide 199
Dębski Andrzej 173, 210
Dorosz Krzysztof 92
Down John Langdon Haydon 133
Drączkowski Franciszek 210
Dudek Andrzej 100
Dunbar Robin 63, 77
Dundr Miroslav 43
Dyczewski Leon B. 218
Dyk Stanisław 225, 227, 239
Dyson Freeman 185
Dzidek Tadeusz 202, 214
Dziekoński Stanisław 223
Dziewiecki Marek 163

E

Eckmann Augustyn 196
Edelman Jonathan B. 54
Eigen Manfred 39, 53
Einstein Albert 59, 75
Eliot Thomas S. 111, 112
Emeis Dieter 162
Engelhardt Herman T. 29

F

Fenrychowa Janina 215
Ferdek Bogdan 143, 145, 147
Fiedorowicz Michael 201
Filek Otto 196, 203
Fortuna Tomasz 198
Fossier Robert 183
Foucault Michael 102
Franciszek 221
Frankowski Janusz 233

Friedrich Gerhard 224
Fukuyama Francis 26, 83, 84, 89, 91, 92,
97, 102

G

Gajewska Grażyna 26
Galewicz Włodzimierz 26, 28
Galot Jean 172
Ganoczy Alexandre 160
Gärdenfors Peter 66
Garrigou-Lagrange Réginald 203, 220
Gasset José Ortega y 176
Gawron K. 135
Gerhart John 42, 52
Gigilewicz Edward 214
Giubilini Alberto 29
Głapiński Adam 109
Głowa Stanisław 143, 196
Gnilka Joachim 226
Gocko Jerzy 237, 241, 246
Goldschmidt Tijs 72
Goleń Jacek 249
Golgi Camillo 43
Gołębiewski Robert 85
Gomola Aleksander 198
Gowin Jarosław 31
Góralczyk Paweł 168
Gózdź Krzysztof 167
Granados José 163
Greenfield Derek 46
Grellot Pierre 229
Greshake Gisbert 170
Grosfeld Jan 115
Grube George Maximilian Anthony 188
Grygiel Grzegorz 198
Grygień Janusz 90
Grzegorz Palamas 200, 203, 215, 216, 219
Grzegorz z Nyssy 165
Grzesiuk Lidia 123
Grzybek Stanisław 235
Grzymkowska Maja 24
Guerra Lopez Rodrigo 129, 130

H

Habermas Jürgen 25

Haeffner Gerd 160, 162
Hart David Bentley 198
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 83
Heylighen Francis 45, 55
Hitler Adolf 23
Hobbes Thomas 107, 182
Höffner Marta 198
Hohol Mateusz 74
Horn Stephan Otto 200
Hryniewicz Waclaw 164, 165
Huflejt-Łukasik Mirosława 123
Hume David 128
Huntington Samuel P. 84
Huxley Aldous 23, 29
Illianes Jose Luis 182

I

Ingarden Roman 177, 178, 179, 180, 188

J

Jagodziński Marek 159, 160, 163, 168,
169, 170, 171, 172, 173
Jan Apostoł 141, 154
Jankowska Hanna 84
Jankowski Augustyn 233
Jan od Krzyża 196, 202, 203, 205, 206,
209, 211, 218, 220
Jan Paweł II – Wojtyła Karol 10, 14, 95,
108, 126, 129, 130, 133, 134, 135,
136, 137, 149, 160, 163, 199, 202,
203, 242, 243, 246, 248
Jaroszyński Piotr 186
Jasiński Marek 117
Jefferson Thomas 107
Jeremiasz 236
Jerofiejew Wieniedikt 100
Jeżyna Krzysztof 246
Johnson Brian R. 46, 55
Johnstone Brian V. 131
Jones Dan 74

K

Kac Eduard 26
Kaiser Walter C. 198

Kamiński Ryszard 249
Kamphaus Franz 20
Kapelańska Julia E. 24
Kapuściński Ryszard 75
Karsenti Eric 40, 53
Kartezjusz (René Descartes) 28, 181
Kasper Walter 229
Kauffman Stuart A. 39, 55
Kądzielski Marek 85
Kidawa-Błońska Małgorzata 31
Kieniewicz Piotr 244
Kimla Piotr 112
Kirschner Marc 42, 52
Kittel Gerhard 224
Klemens Aleksandryjski 223
Kochaniewicz Bogusław 201
Kolbe Maksymilian Maria 197, 207, 208,
209, 210, 218, 220
Kołodko Grzegorz W. 114
Komorowska Hanna 92
Kondratiewa-Bryzik Lena 24
Kopias Michał 109
Kossobudzka Margit 33
Kowalska Faustyna 12, 196, 210, 211,
213, 218, 220
Kozłowski Jan 59
Krajewska Atina 24
Krapiec Mieczysław Albert 186
Krekora-Zajac Dorota 24
Królikowski Janusz 201, 209, 212
Królikowski Michał 30
Krzemieniowa Krystyna 93
Kubicki Dominik 175, 190
Kudasiewicz Józef 228, 229, 230, 232,
235
Kunka Sławomir 160, 164
Kunz Tomasz 96
Kupczak Jarosław 160, 162, 163
Kurlandzka Amelia 87
Kuryś Agnieszka 196

L

La Mettrie Julien Offray de 28
Lam Sheung Kwan 46, 55
Landy Teresa 203
Laun Andreas 136

Laurentin René 208
 Legutko Ryszard 86, 87, 99
 Lehn Jean-Marie 37, 38, 40
 Lejeune Jérôme 135
 Lenzion Anna 132
 Léon-Dufour Xavier 229
 Leon Wielki 194, 195, 213
 Levin Ira 23
 Lies Lothar 167, 168
 Li Rong 52
 Liszka Piotr 167
 Locke John 182
 Löser Werner 215
 Lourenço Joao 229
 Lubac Henri de 181

Ł

Łukasz Ewangelista 233
 Łukaszuk Tadeusz Dionizy 172

M

Machado Vanderlei G. 38
 Machinek Marian 242, 244, 245, 246
 Macklem Peter T. 49
 Maksym Wyznawca 195, 213, 214, 215,
 216, 219
 Malinowski Bronisław 109
 Mantzaridis Georgios 200
 Marcol Alojzy 136
 Marek Ewangelista 222
 Maritain Jacques 132, 196
 Marquard Odo 93, 94
 Martínez Porcell Joan B. 129
 Mateusz Ewangelista 222, 234, 235
 Matras Tadeusz 235
 Mazur Piotr Stanisław 130
 McEwoy Ann L. 46
 Merecki Jarosław 88, 216, 246
 Meuffels Hans Otmar 160
 Meyendorff John 201, 213
 Mędała Stanisław 233
 Michałowska Monika 34
 Mikołaj Kabasilas 216
 Miller Stanley L. 38, 39

Mill John Stuart 87, 108
 Miłosz Czesław 103
 Minerva Francesca 29
 Misteli Tom 42, 43
 Mitchison Tim 42, 52
 Miyagawa Shigeru 75
 Młotek Antoni 134, 246
 Morciniec Piotr 21, 249
 Morowitz Harold J. 38, 50
 Müller Gerhard Ludwig 160, 162, 166
 Munzarova Marta 133
 Murawski Roman 223
 Muszyński Henryk 234

N

Nagórny Janusz 237, 241, 246, 248
 Nakoneczny Tomasz 81
 Nam Ki Tae 43
 Nawrot Oktawian 24
 Nicolis Gregoire 46
 Nietzsche Steffen 93
 Nonis Pietro 223, 224
 Nowosad Sławomir 241

O

O'Collins Gerald 173
 Okanoya Kazuo 75
 Olivi Piotr Jan 169
 Olszar Henryk 108
 Olszewski Mikołaj 102
 Oltvai Zoltán N. 44
 Ostasz Lech 20
 Otowicz Ryszard 134, 243, 246
 Ozorowski Edward 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13,
 14, 15, 16, 17, 152, 173, 210

P

Paciorek Antoni 224
 Pagel Mark 66
 Pańkowski Tomasz 63, 66
 Paprocki Henryk 214
 Pascal Robert 53
 Patrif Derek 29

Paweł Apostoł 151, 164, 165, 166, 200, 203
Pelikan Jaroslav 198, 200
Perzyński Andrzej 160, 163
Pfnür Vinzenz 200
Picker Eduard 88, 94
Piecha Bolesław 31
Pieciful Eliza 220
Pietras Henryk 169, 170, 200
Pietrzyk Bartłomiej 89
Platon 22, 177, 179, 180, 188
Plummer Thomas 64
Podrez Ewa 24, 28
Polanyi Michael 49
Polok Grzegorz 106, 108, 109, 111, 113
Potterie Ignace de La 237
Prado Flores Jose H. 222, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 238, 239
Prigogine Ilya 46
Prokopiuk Jerzy 201
Promieńska Halina 21
Proniewski Andrzej 6, 8, 139, 145, 154, 173, 210
Pross Addy 53
Przyczyna Wiesław 225
Przygoda Wiesław 225
Przywara Erich 160
Pseudo-Dionizy 168
Ptak Robert 230, 236
Pyżlak Grzegorz 249

Q

Qi Jifa 43

R

Radwanowicz-Wanczewska Joanna 31
Rahner Karl 162, 165, 171
Rakotondragany Felaniaina 43
Rak Piotr 182, 214
Reale Giovanni 188
Renard Henri 229
Reroń Tadeusz 134, 136, 246
Rorty Richard 89, 90, 100, 101
Rorvik David 23, 24

Rousseau Jean-Jacques 191
Rowland Tracey 140
Różyńska Joanna 28
Rubinkiewicz Ryszard 225, 232, 233
Russell Bertrand 85
Rychlicki Czesław 9
Ryś Grzegorz 222, 226, 230
Rzepa Wojciech 246

S

Sagan Agata 133
Sahlins Marshall David 109
Salij Jacek 201
Salthe Stanley 53, 55
Samsel Robert 106
Saranyana Josep Ignasi 182
Scheler Max 92, 93
Schneider Theodor 163
Schönborn Christoph 195, 216
Schoonenberg Piet 162
Schwenk Gero 47
Scola Angelo 159, 160, 163, 166, 169
Sedlak Włodzimierz 27
Seewald Peter 153
Seligman Martin 117, 118, 120, 121, 123, 124
Serzycki M. 202
Sesboüé Bernard 164, 214
Sękowska-Kozłowska Katarzyna 24
Shroff Hari 46
Siara Olga 113
Siemianowski Andrzej 220
Siemieniowski Andrzej 149
Singer Peter 29, 132, 133
Sitek Bronisław 31
Skolimowski Henryk 182, 184, 185, 186
Skousen Mark 107
Skowronek Alfons 162, 163
Skreczko Adam 246
Sleiman Hanadi 43
Smith Adam 78, 108
Smyrak Bernard 196
Sokrates 188
Soniewicka Marta 32
Sopoćko Michał 12

Sotowski Paulin 208, 218
 Southerland John D. 53
 Spaemann Robert 136
 Spiteris Yannis 216
 Spyra Piotr 221
 Stachowiak Lech 228
 Staniloae Dumitru 168
 Stawecki Tomasz 24, 28
 Stelmach Jerzy 32
 Stępień Jan 235
 Stopa Krzysztof 201
 Styczeń Tadeusz 129, 246
 Suchanek Lucjan 100
 Swedell Larissa 64
 Swieżawski Stefan 191
 Szczerbowski Jakub J. 31
 Szwabski Stanisław 135
 Szwarz Urszula 237
 Szymik Jerzy 169, 170, 201
 Szymona Wiesław 160, 195, 200, 201,
 216, 217
 Szyszkowska Maria 28

Ś

Ściślicki Piotr 28
 Ślęczek-Czakon Danuta 21
 Ślipko Tadeusz 129

T

Taleb Nassim Nicholas 113
 Tardif Emilien 223, 224, 239
 Tarnowska Maria 208
 Tokarczyk Roman A. 21, 22, 25
 Tokarska-Bakir Joanna 133
 Tomasz z Akwinu 21, 27, 129, 163, 168,
 171, 189, 190, 191, 194, 196
 Tomczak Kazimierz 194
 Tooley Michael 29
 Turek Joanna 34

V

Varaut Jean-Marc 135
 Vicens Jacques 41

Vicens Quentin 41
 Vicini Andrea 128
 Waals Johannes Diderik van der 41
 Wadhawan Vinod K. 51

W

Wagner Harald 160, 162
 Walkusz Jan 106
 Wargocka Teresa 31
 Warkotsch Albert 215
 Warzeszak Stanisław 246
 Wells Herbert George 22, 23
 West-Eberhard Mary Jane 53, 54
 Węgrzecki Adam 92
 Whitehead M. A. 43
 Widła Bogusław 216
 Wilamowitz-Moellendorff Ulrich von
 188
 Wilkin Jerzy 110, 111, 113
 Wnorowski Henryk 105
 Wojciechowski Jerzy 182
 Wolinski Joseph 214
 Wolski Jan 126
 Woźniak Robert J. 202, 209
 Wróbel Józef 243, 246

X

Xiao Zhao 111

Y

Yoo Pil J. 43

Z

Zabielski Józef 125, 131, 132, 133, 135,
 136, 246
 Zadykowicz Tadeusz 241, 249
 Załuski Wojciech 32
 Zatwardnicki Sławomir 193, 207, 213
 Zieliński Edward Iwo 188
 Zimowski Zygmunt 212
 Zuberbier Andrzej 143, 151
 Zychowicz Juliusz 160, 190