

**Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego
dziedzictwa narodów Europy¹**

1. Ogólne rozumienie kultury

Koniecznym kontekstem ludzkiego życia jest kultura wytworzona przez samego człowieka. On bowiem nie jest zdolny żyć na wzór zwierząt² w zastanym środowisku natury, gdyż dynamiczna natura ludzkiego bytu, a w tym konieczność dokonania się człowieka, wymaga specyficznej, właśnie kulturowej koleby, w której sam człowiek może się spełnić jako człowiek; a więc biologicznie przetrwać i duchowo się rozwinąć.

Sama zaś kultura to rzeczywistość pochodna od człowieka na drodze jego osobowych przeżyć i działań tak jednostkowych, jak i społecznych. Stąd wszelkiego rodzaju wytwory człowieka jako rezultat jego osobowego działania³ stanowią świat kultury. Oczywiście ludzkie przeżycia, działania i wytwory mogą być dobre lub złe i dlatego mogą tworzyć dobrą lub złą kulturę. Ale moralne kwalifikacje pozytywne lub negatywne nie przekreślają samego kulturowego faktu, jakim jest pochodność postępowania i wytworu od ludzkiej osoby. Celowo podkreśla się tu osobowe działania człowieka, a więc takie, które są świadome i dobrowolne. Dokładniej oznacza to działania poznawcze, działania wolitywne w swym szczytowym akcie – miłości, oraz samą wolność, będącą nieukoniecznieniem ludzkiego działania⁴.

Podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie i ono wyciska swe piętno na wszystkich osobowych przeżyciach, na postępowaniu oraz twórczym wysiłku. Bez poznania, kierującego działaniem, nie ma ludzkich (jako ludzkich) czynności i ich wytworów. Stąd źródłowym rozumieniem kultury jest właśnie moment poznawczy, w którym my, ludzie, niejako

1 M. A. Krąpiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, [w:] „*Żeby nie ustala wiara*”. Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II, Lublin 1989.

2 Na ten temat zwracałem uwagę w monografii *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979 s. 38 n.

3 Przez „działanie osobowe” rozumiem działania pochodne od człowieka kierującego się rozumem w jego własnych aktach, szczególnie zaś w aktach decyzyjnych syntetyzujących dobrowolne poznanie i chcenie.

4 Takie działania suponują byt osobowy, czyli jaźń natury rozumnej.

„intelektualizujemy” zastaną naturę⁵. W akcie bowiem poznania przede wszystkim „przyswajamy” sobie i interioryzujemy zastany świat, przyrodę i ubogacamy się treścią ujętej rzeczywistości. I to właśnie jest pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym decydującym o „kulturowości” kultury. Intelktualizacja zastanej rzeczywistości, przyswojenie jej sobie w ludzki sposób ubogaca człowieka o zinterioryzowane treści, co pozwala mu operować treściami i w następstwie „wyjść z siebie” w akcie wolitywnego działania, tudzież w aktach twórczości. Ale bez aktu pierwszego, bez poznania nie jest możliwe żadne osobowe zareagowanie na otaczającą nas zastaną rzeczywistość. A ludzka działalność poznawcza jest bogata i zróżnicowana tak w stosunku do partykularnych przedmiotów, jak i sposobów jej dokonywania. I dlatego trzeba wprowadzić jakieś ważne klasyfikacje związane z rozumieniem kultury. Od czasów Arystotelesa zwykło się wyróżniać trzy zasadnicze (nie wykluczające się, a raczej dopełniające się) kierunki rozumnego działania, opierające się na różnych sposobach poznania: a) na poznaniu teoretycznym, rozwijającym się w różnorodne rozumowanie i naukę; b) na poznaniu praktycznym, realizującym w postępowaniu ludzkim dobro i tym samym konstytuujący porządek moralny; c) na poznaniu twórczym przekształcającym ujęte poznawczo treści według odpowiednich kryteriów dobranych przez tego, który tworzy-wytwarza. Dlatego też nauka, moralność i sztuka-technika uchodziły – w historii ludzkości – za integrujące czynniki kultury. Dopełnia ją czwarta dziedzina, przenikająca już trzy wymienione i wznosząca człowieka, w jego osobowym działaniu, do Transcendensu; jest to religia pojęta jako osobowa więź z Bogiem uznanym za źródło, cel i wzór ludzkiego życia.

Oczywiście tak pojęte osobowe działanie nie jest możliwe tylko i wyłącznie na prywatnym, jednostkowym poletku życia. Albowiem poznanie teoretyczne, praktyczne (moralność) i twórcze wraz z przenikającą je religią domagają się kontekstu społecznego, bez którego nie można zaktualizować ludzkich potencjalności⁶. Stąd życie społeczne – od rodziny do państwa i instytucji międzynarodowych – jest tworem i kontekstem zarazem kulturowej

⁵Źródłowe określenie kultury, zakładane w różnorodnych jej określeniach, to właśnie „intelektualizacja natury (zastanej rzeczywistości) w zakresie ludzkich możliwości”.

⁶ Człowiek jako byt osobowy rozwija się poprzez aktualizację swych władz takich, jak rozum i wola. Ich rozwój w sprzężeniu z wychowaniem, tj. usprawnieniem „ku dobremu” ludzkich sił działania, domaga się „drugich” osób, które są związane relacjami międzyludzkimi, czyli takimi relacjami, które tworzą społeczeństwo.

działalności człowieka. A fakt kulturowości może najbardziej przejawia się w społecznym życiu człowieka. Albowiem zorganizowane poznanie – w szkołach i instytucjach – obyczajowość sprzężona z moralnością, organizacje społeczne z ich prawami, techniczna i artystyczna twórczość nie są możliwe bez społeczności. Co więcej – człowiek nie mógłby przetrwać nawet biologicznie bez społeczności w postaci jakiejś rodziny i jej poszerzonych form działania. I mając na uwadze ten najbardziej zauważalny wymiar kultury w postaci społecznego działania i sposobu bycia, zwykło się samą kulturę wiązać z rozumieniem społeczeństwa. Stąd też socjologiczne definicje kultury stały się dzisiaj dominujące. Niemniej jednak aspekt socjologiczny kultury jest wtórnym i pochodnym sposobem rozumienia samej kultury. Albowiem socjologia kultury, psychologia kultury, historia kultury czy nawet teologia kultury suponują jej rozumienie źródłowe, dostarczane normalnie przez filozofię kultury ustalającą ten istotny czynnik, „dzięki któremu” mamy do czynienia właśnie z kulturą. Nie znaczy to wszakże, by każdy, kto używa wyrażenia „kultura”, znał zarazem jej prawidłowe rozumienie źródłowe, filozoficzne...

Mając na uwadze socjologiczny, jak też i teologiczny wymiar kultury, wyróżnia się – słusznie – kulturę chrześcijańską jako wspólne dziedzictwo narodów Europy (i tych, które w Europie mają swe korzenie – USA, Kanada, Ameryka Południowa, Australia, Nowa Zelandia). Kultura chrześcijańska jest ciekawą historyczną syntezą kultury religijnej, biblijnej oraz kultury antycznej Grecji i Rzymu. Syntetyzowanie tych kultur w Basenie Morza Śródziemnego trwało stulecia i w rezultacie stopiło w jedno to wszystko, co jest istotną treścią objawionej kultury mozaistyczno-chrześcijańskiej i co twórczy duch ludzki odkrył i zartykułował w starożytnej Grecji i Rzymie. Jakie są charakterystyczne cechy tej chrześcijańskiej kultury? Wiele na ten temat można powiedzieć, biorąc pod uwagę rozmaite aspekty analiz. Ale wydaje się, że cechy te wystąpią jaśniej, gdy kulturę chrześcijańską będziemy rozpatrywać w perspektywie wielkich kultur Azji, biorąc pod uwagę jej antropologiczny aspekt. Ale i taki punkt widzenia to ogrom zagadnień, których nie podobna przedstawić w krótkim szkicu. Dlatego będziemy się starać dokonać tego na kanwie trzech pytań: Kim jest człowiek? Jak działa? Do czego dąży? Ogólne – siłą rzeczy – odpowiedzi na te pytania dawane w łonie kultury chrześcijańskiej,

w perspektywie kultur Azji, pozwolą zrozumieć specyfikę naszej kultury i lepiej ocenić jej wartość, jaka się odsłoni na tle wizji kultur Indii, Chin oraz islamu⁷.

2. Kim jest człowiek? – Jego bytowa struktura

Pytanie pierwsze wprowadza nas w sam rdzeń myśli religijnej i filozoficznej wszelkich typów kultur. Ostatecznie bowiem człowiek jest wpisany w wizję religijną i filozoficzną rzeczywistości. W filozofii greckiej człowiek był pojmowany jako swoisty mikrokosmos i te same wątki znajdujemy w myśli starochrześcijańskiej⁸. Sprawą pierwszą, która się tu nasuwa, to pytanie: czy człowiek w swym całym uposażeniu jest bytem realnym, jednostkowo bytującym, czy tylko pozorem bytu?

Wielkie systemy Indii i Chin zarysowują obraz człowieka w kontekście całokształtu rzeczywistości⁹. Obraz ten nie jest jednak ostry, i to na skutek braku teoretycznie uzasadnionej zasady tożsamości i niesprzeczności. Stąd tezy o człowieku, jego stosunku do Absolutu nie są wyraźne. Jest w nich więcej pragmatyki życiowej niż jasno przedstawionych teorii. Stykamy się tam z ambiwalentnymi wypowiedziami. I tak z jednej strony człowiek, jego dusza – *atman* – jest wieczny, niestworzony, niematerialny, a z drugiej strony jest on bez świadomości, która wraz z czuciem dołącza się razem z ciałem. A w ostatecznym wyzwoleniu odejdą one od człowieka. Natomiast transcendentna jaźń-*purusza* ma oczyszczoną pozostać, gdyż ona nie podlega zmianom i dlatego wszystko, co jest zmienne – *prakriti* – musi odejść, a w tym także poznanie. Jeśli nawet w pluralistycznej wizji świata sprawa tak się ma z człowiekiem, to po co wprowadzać wielość jaźni-*puruszy*, skoro sama *purusza*

7 Oczywiście trudno tu dokonać jakichś zadowalających porównań wymagających specjalistycznych studiów. Raczej będzie tu poczynione generalne zarysowanie problemów znanych z historii filozofii.

8 Por. M. Kurdziałek, *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, praca zbior. pod red. B. Bejzego, Warszawa 1969 s. 109-125.

9 Por. F. Copleston, *Filozofia i kultura*, Warszawa 1986. Praca ta ukazuje, jak trudno dokładnie przedstawić i określić myśl filozoficzno-religijną Azji. Zarówno bowiem teksty źródłowe, jak i ich komentarze dokonywane przez rozliczne szkoły i mistrzów zawierają sformułowania niejednoznaczne, ambiwalentne, utrudniające, a niekiedy uniemożliwiające jakieś ścisłe rozumienie tekstu. Stąd można mówić raczej o tendencjach interpretacyjnych, niżli o ścisłym rozumieniu jakiegoś sformułowania filozofii Azji. Podobne, nawet jeszcze bardziej niesprecyzowane poznanie odnosi się z uważnej lektury S. Radhakrishnana, *Filozofia indyjska*, Warszawa 1958. Podobne także wrażenie, mimo daleko posuniętych schematyzacji wzorowanych na filozofii Zachodu, odnosi się z opracowań F. Tokarza.

jest ponad wszystkimi cechami ją wyróżniającymi i skoro ona sama nie jest świadomą? I dlatego bardziej konsekwentny w tym aspekcie jest monizm Śankary, według którego indywidualna jaźń jest tylko przejawem jedynej jaźni powszechnej. Liczne jaźnie rzeczywistości zjawiskowej są tylko przejawem BRAHMANA, z którym stanowią jedność, jako przejaw Absolutu. Aby zdać sobie sprawę ze swej prawdziwej jaźni, człowiek musi przeniknąć przez zasłonę iluzji i pozoru, by dotrzeć tam, gdzie już nie ma rozróżnień na podmiot i przedmiot, gdzie wszystko jest tym samym, gdzie jest tylko czysta świadomość. Kimże jest zatem człowiek – jego dusza – *atman*? Rzeczywistość czy pozór? A jeśli rzeczywistość, to jaka? Także zjawiskowa? Chyba podstawą odpowiedzi – także nieostrych – w systemach Indii jest uznanie *karmana*, czyli prawa oczyszczenia się jaźni ze zła. Ale czy tym złem nie jest także sama wielość i rozróżnienia? Z podstawowym rozróżnieniem na podmiot i przedmiot? Prawo *karmana* jest bezwzględne i pociąga za sobą konieczność nowych narodzin i wcieleń, aż do zupełnego oczyszczenia się ze zła. A jeśli tym złem jest świadomość i wielość, to czy przy pełnym oczyszczeniu pozostanie jeszcze jakaś odróżnialna jaźń?

Wprawdzie religie Indii uznają indywidualnego człowieka, indywidualną duszę, ale teoretyczne tłumaczenia prawa oczyszczania się uciekają się do monizujących teorii o tożsamości wszystkiego z Jednym Rzeczywistym. I chociaż utrzymuje się niekiedy, że jaźń jest różną od Boga, to jednak z drugiej strony twierdzi się, że Bóg jest jedyną rzeczywistością. Również i buddyzm w swym praktycznym nastawieniu unika odpowiedzi o tym, kim jest człowiek, zwraca zasadniczą uwagę na pozór wszystkiego, co dotyczy człowieka. Nawet sam człowiek jest pozorem, skoro istnieją realnie tylko momenty przeżyć, bez podmiotu – *atmana*. Wprawdzie dla zachowania prawa oczyszczenia i wyzwolenia buddyzm Maha-jana przyjął jaźń, ale ogólne założenie nie-substancjalności zdarzeń trudno pogodzić z substancjalną jaźnią.

Gdy chodzi o chińską myśl, to zasadniczo jest ona oddalona od zagadnień metafizycznych i transcendencji¹⁰. Raczej ulega praktycyzmowi i dlatego główne zainteresowania ogniskują się na etyce i wychowaniu człowieka. Sprawy ziemskie i cnotliwy sposób życia interesował chińskich

10 Por. Liou Kia-Hway, *L'Esprit synthétique de la Chine*, Paris 1961. Introduction générale s. 1-20.

mędrców. I chociaż w neokonfucjonizmie przyjmuje się istnienie „boskiego pierwiastka” w człowieku, po którego śmierci „pierwiastek” ten wraca do nieba, to jednak brak tu określenia, skąd ten „pierwiastek” powstał. Chyba stanowi on część Wielkiego Najwyższego, z którym też się stapia. Ale Wielkie Najwyższe to wszechrzeczywistość pojmowana raczej monizująco. Nawet w taoizmie trudno utożsamić z osobowym Bogiem transcendującym stającą się rzeczywistość. A chiński buddyzm Cz’an (japoński Zen) uważa ostateczny stan Nirwany za jedność z umysłem Buddy – ale kim on jest? Odpowiedź, którą dał jeden z mędrców – Dogen, brzmi: „jest Jedynym przejawiającym się w wielu”¹¹.

We wszystkich tu wzmiankowanych kulturach nie występuje Absolut jako Bóg transcendujący świat i będący tego świata zawsze odrębnym celem.

Islam i jego religijna kultura uznająca transcendentnego Boga, Stwórcę świata, zajmuje się szczególnie człowiekiem, który po zmartwychwstaniu ma żyć w raju. Interpretacja jednak opartych na Koranie wierzeń jest różnorodna, w dużej mierze zależna bądź od neoplatonizmu, bądź od arystotelizmu. Zdaniem bowiem niektórych myślicieli islamskich właśnie filozofia ma pogłębić i racjonalnie wyrazić te prawdy, które wyobrazeniowo przedstawia Koran. Byli wprawdzie wielcy mistycy arabscy, jak: Algazel, Sahrawardi (1155-1191) czy mułła Sadra (1571-1640), którzy w swej mistyce dochodzili także do panteizujących ujęć. Bo Bóg jest absolutnym bytem zakrytym i niepoznawalnym, ale odsłania się On jako źródło wszystkich istnień skończonych, które można pojąć analogicznie do liter na papierze i fal na morzu. Litery i fale są rozróżnialne, lecz litery to tylko atrament, a fale to tylko woda. Ostatecznie istnieje tylko boski Absolut¹². Tak więc i w kulturze islamu spotykamy się z tendencjami monistycznymi, i mimo deklarowanej transcendencji Boga przy wyjaśnianiu związku człowieka z Bogiem, ukazuje się myśl panteizująca.

We wzmiankowanych tu kulturach samo rozumienie Absolutu i rzeczywistości – a w tym szczególnie człowieka – jest i niewyprecyzowane i ambiwalentne, ostatecznie kończąc się w metafizycznym wyjaśnianiu na monizujących ujęciach, a przez to sprowadzające rzeczywistość zmysłowo

11 Por. Copleston, jw. s. 120 n.

12 Tamże, s. 95 n.

spozrzedalną, w tym także człowieka, raczej do pozoru niż do bytu samego w sobie i dla siebie. A taka rzeczywistość to raczej zwid niż byt. Podstawą tego stanu rzeczy jest poślizg w rozumieniu samego bytu i stosunku bytów przygodnych do Absolutu¹³.

To, co zwykle się nazywać „kulturą chrześcijańską”, stanowi niezwykle ciekawą i twórczą syntezę ducha Biblii i kultury antycznej. Dla starożytnych Greków świat i ludzie są rzeczywistością niepowątpiewalną. Do tej rzeczywistości należy także Bóg, jako naczelny składnik świata uzasadniający jego ruch. Bogowie plemienni jako istoty ludzkopodobne i żyjące sprawami ludzkimi są też „z tego świata”, zmiennego. Sam człowiek jawi się jako zwierzę zdolne do posługiwania się rozumem, lub też jako duch-umysł wcielony w materię. Sensem i celem życia człowieka jest kontemplacja prawdy w harmonijnym układzie ludzkich sił i potencjalności: KALOKAGATIA. Kontemplacja prawdy uszczęśliwia człowieka i czyni go bogopodobnym, a nawet „wyzwala” człowieka-ducha od stanu śmierci i uwięzienia w materii i doprowadza do świata inteligibilnego idei¹⁴.

Na taki właśnie obraz świata i człowieka nałożyła się biblijna wizja wszech-rzeczywistości. Szczególnie doniosłe są zapisy księgi Genesis dotyczące Boga, świata i człowieka. Pierwsze zdanie Biblii: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” zmienia kontekst rozumienia całej rzeczywistości. Początkiem wszystkiego jest Bóg jako byt sam przez siebie, jako Absolut, jako JAHVE, TEN, KTÓRY JEST. A wszystko jest bytem i istnieje przez Niego dzięki aktowi „stworzenia” ciągle trwającemu i podtrzymującemu w istnieniu to wszystko, co jest stwarzane. Permanentnie obecny akt stworzenia (*conservatio in esse est continua creatio*) stanowi podstawę i samego faktu bytowania, i ostatecznego rozumienia zaistnienia „nieba i ziemi”, a więc wszystkiego, co jest widzialne i niewidzialne. Akt stworzenia nie tylko dokonał się przed czasem, lecz trwa nadal z czasem i w czasie. Sam zaś akt

13 Można zauważyć znamienne podstawy tendencji monistycznych na Zachodzie i Wschodzie. Jednoznaczności rozumienia bytu na Zachodzie „odpowiada” na Wschodzie wizja holistyczna rzeczywistości. W wizji „CAŁOŚCI” ostatecznie Absolut „pochłania” resztę, tj. świat indywidualnych bytów przygodnych. One w stosunku do Absolutu nie znajdują się „poza” nim, ale przeciwnie, jako od niego pochodne stanowią jego „część”, wskutek tego bytowanie bytów przygodnych, indywidualnych jest więcej „pozorem” niżli bytem. Nie dopracowano się na Wschodzie koncepcji partycypacji, a więc istotnego oddzielenia bytów indywidualnych od Absolutu w ich strukturze materialnej i formalnej, a równocześnie ich zależności w aspekcie genezy istnienia, celu działania i inteligibilnej – egzemplarycznej – zależności.

14 Przedstawiono tu dwie wizje człowieka – Arystotelesa i Platona.

stworzenia jest tajemnicą, ale odgranicza niebyt od bytu. Znaczy to, że świat ziemski i niebieski nie jest władny sam się uczynić czy przekształcić, bo nie ma z czego, skoro świat sam ze siebie i przez siebie nie istnieje. A jeśli nie istnieje, to jedyną jego racją zaistnienia i trwania jest TEN, KTÓRY JEST. Koncepcja stworzenia jest zatem rozumiana zasadniczo negatywnie, jako niemożliwość zaistnienia i trwania świata przez siebie. A Bóg stwórciel świata jest bytem osobowym, a więc poznającym, kochającym i wolnym w swym działaniu. Nie jest ani zmuszony, ani ukonieczniony do aktu stworzenia; stwarza świat, bo tego chce. Stworzył i stwarza będąc ponad czasem.

Wraz z recepcją doktryny biblijnej pojawiła się z biegiem czasu nowa koncepcja bytu przygodnego. Przez przygodność już nie rozumie się samą przemienność bytu w sferze podksiężycowej, ale niekonieczność istnienia bytu¹⁵. Tylko Bóg jest bytem istniejącym koniecznie jako Absolut istniejący sam przez siebie i ze siebie, a wszystko inne poza Nim jest stworzone przez Niego i istnieje dzięki Niemu. Zatem w dziedzinie rzeczywistości istnieje Bóg-Absolut-Stwórca oddzielony od świata i świat stworzony zasadniczo transcendujący, ale zarazem ten świat stworzony nieustannie podtrzymujący w istnieniu. Zarazem istnieje świat bytów przygodnych, różnych od Boga i do Boga nieredukowalnych w swej osobniczej bytowej strukturze. Obecność Boga w stworzeniu jest nieustanna, jak nieustanny jest akt stwarzania. W stosunku do Boga sam sposób istnienia bytów przygodnych jest partycypowanym sposobem bytowania. Znaczy to, że byt przygodny, będąc różnym od Boga, jest zarazem z Nim koniecznościowo związany w aspekcie sprawczości – (otrzymuje od Boga istnienie), wzorczości (cała inteligibilność bytu jest pochodna od Boga-Intelektu) i celowości (wszelkie działanie stworzenia zmierza ostatecznie do celu, jakim jest Bóg). Partycypacja bytowa ukazująca koniecznościowe związki bytów przygodnych z Absolutem zarazem odgranicza byt przygodny od Absolutu i przecina wszelkie drogi w kierunku monizującego czy monistycznego pojmowania rzeczywistości, a ściśle – w kierunku panteizmu lub panenteizmu. Bóg jest absolutnie transcendentny w bytowaniu i ludzkim poznaniu¹⁶.

15 Koncepcja przygodności jako przemienności wiąże się z Arystotelesem; natomiast niekonieczności istnienia z Avicenną i Tomaszem z Akwinu, który tę myśl rozwinął i uzasadnił.

16 Św. Tomasz (S. Th. p. I q. 3 a. 4 ad 2) na ten temat napisał znamienne: „esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi, alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse,

Szczególnie doniosły dla chrześcijańskiej kultury jest fragment Biblii o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” Boże i umiejscowienie człowieka ponad wszystkimi tworam i świata. Stan egzystencjalny człowieka – według Biblii – jest szczególnie uprzywilejowany, bo jest to stan nadnaturalny. Człowiek nigdy nie był i być nie może w stanie „natury czystej”; jest zawsze w stanie nadprzyrodzonym, już to pozytywnie, będąc w przyjaźni z Bogiem, już to negatywnie, będąc w stanie grzechu i nieprzyjaźni z Nim. Cel ludzkiego życia jest także nadprzyrodzony. Między Bogiem i człowiekiem dokonuje się szczególne zjednoczenie na mocy „daru”, czyli „łaski”, która czyni człowieka „uczestnikiem” Bożej natury. Ten stan wyróżnienia człowieka spośród wszystkich bytów został wzmocniony przez wyjątkową Boską interwencję w życie ludzi poprzez fakt wcielenia się Boga-Logosu. Według Ewangelii to sam Bóg – jako Syn Ojca – za zgodą Maryi z Nazaretu stał się człowiekiem w Jerozolimie. Kościół od samego początku uznaje Maryję za Matkę Boga – THEOTOKOS – dlatego, że narodzony z Niej Jezus Chrystus jest osobą Boską, a nie ludzką. LOGOS przyjął naturę ludzką jako odwiecznie istniejący podmiot-Absolut. Osoba Boska – Logos – dała istnienie i bytowanie człowiecze Jezusowi Chrystusowi, który jest i nigdy nie przestaje być Bogiem, stając się rzeczywistym człowiekiem wraz z duszą i ciałem. I dusza, i ciało, a więc pełne człowieczeństwo istnieje istnieniem LOGOSU, Syna Bożego. Wszelkie działanie Jezusa, a więc narodzenie, nauczanie, męka, śmierć i zmartwychwstanie jest zapodmiotowane w osobie Syna Bożego¹⁷; czynności Chrystusa są czynnościami samego Boga. Ale zjednoczenie osobowe – zwane unią hipostatyczną – Boga z człowiekiem dotyczy tylko i wyłącznie Chrystusa i nie jest przekazywane innym ludziom. Fakt i przyjęcie przez wiarę faktu wcielenia zmienił zasadniczo i tak już wyjątkową nadprzyrodzoną pozycję człowieka. Albowiem to człowiek w Jezusie Chrystusie na mocy zjednoczenia osobowego jest Bogiem. Inni ludzie – w ludzkiej naturze siostry i bracia Jezusa – zostali przez fakt wcielenia umocnieni bytowo w swej egzystencjalnej pozycji „podobieństwa i obrazu Bożego”; a nadto dzięki Jezusowi zostali uwolnieni od zła grzechu i powołani do specjalnego zjednoczenia z Bogiem, a nawet do

non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus”.

17 Znalazło to swój wyraz w sformułowaniu: „actiones sunt suppositorum”.

uczestniczenia w wewnętrznym Trynitarnym życiu Boga. Tak więc została wyznaczona możliwie najwyższa pozycja rozumnego stworzenia, i to dzięki Jezusowi, który zmartwychwstając okazał się PANEM-KYRIOS stworzenia, zapanował nad śmiercią i przez swe zmartwychwstanie otworzyła dla człowieka możliwość „przebóstwienia” – THEOSIS – bez ztraty osobowej świadomości i osobowego bytowania. I to właśnie szczególne – w stosunku do człowieka – Boże działanie stwórcze i zbawcze stało się w życiu Kościoła i ochrzczonych ludów Europy podstawą humanizmu chrześcijańskiego, który góruje nad wszystkimi zastanymi w świecie kulturami religijnymi i zarazem racjonalnymi.

Egzystencjalna pozycja człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego, tudzież „uczestnika Bożej natury” (2 P 1, 4) nie przeszkadza w dokonaniu czysto naturalnej i racjonalnej analizy tej właśnie ludzkiej natury. Dla filozofii antycznej człowiek był zawsze wdzięcznym przedmiotem analiz i rozważań zarysowujących dosiężne granice teoretycznych spekulacji, zwłaszcza o duszy jako źródle specyficznie ludzkich czynności odróżniających człowieka od zwierzęcia. A chrześcijańska myśl przyjęła te teorie i wzbogaciła je o biblijną, objawioną wizję człowieka. A jak wiadomo, dominowały w starożytności dwie wielkie teorie antropologiczne – Platona i Arystotelesa. Obie wywarły znaczny wpływ na chrześcijańskie rozważania o człowieku, ale żadna z tych teorii nie została automatycznie cała i bez reszty przyjęta przez chrześcijan, jak o tym świadczy Nemezjusz z Emezy¹⁸. Nowej, właśnie chrześcijańskiej koncepcji człowieka – otwartego na Boga – i zarazem zakorzenionego w przyrodzie dokonał Tomasz z Akwinu. On to opierając się na wewnętrznym doświadczeniu, dla każdego człowieka dostępnym, zwrócił uwagę na to, iż my bezpośrednio poznajemy – doświadczamy – że JA jestem tym samym bytem, który zmysłowo czuje i intelektualnie poznaje¹⁹.

Doświadczenie siebie – własnej jaźni – jako tego samego podmiotu wypromieniowującego ze siebie heterogeniczne akty poznania duchowego i materialnego, w których to aktach JA jestem obecny, „immanentny” i które to akty zarazem transcendują, staje się niesprzeczne wtedy, gdy istnieje jeden czynnik – dusza – organizująca heterogeniczne czynniki do bycia jednym

18 Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 63 n.

19 Szczególnie doniosłe w tej mierze są sformułowania św. Tomasza w S. Th. p. I. q. 76 a 1.

podmiotem bytem ludzkim. I taka dusza organizująca sobie materię do bycia ludzkim ciałem istnieje samodzielnie w sobie jako w podmiocie na skutek stwórczego aktu Boga²⁰. Żadne bowiem siły naturalne nie są proporcjonalne do wytworzenia ludzkiego ducha, który chociaż jest organizatorem materii (jej formą substancjalną), to jednak nie może powstać w wyniku samych przemian materialnych (odrzuć arystotelizm!), gdyż tę materię nieustannie w swych aktach transcenduje. Zarazem dusza ludzka jako samodzielny w sobie istniejący podmiot, będący organizatorką materii do bycia ludzkim ciałem, jest stale w tym ciele „obecna-immanentna” dając mu życie. I dlatego nie można uznać koncepcji duszy Platona, uznającego duszę jedynie za ducha-umysł. Dusza ludzka istotowo związana z ciałem potrzebuje materii, aby przez nią mogła działać jako człowiek i mogła uświadomić sobie siebie samą na określonej drodze poznania poprzez analizę swych duchowych aktów. Zarazem ta sama dusza istniejąc w sobie jako w podmiocie, jest nietknięta dezorganizowaniem się materii i ostateczną śmiercią ciała, które nieustannie organizując, siłą rzeczy zarazem i dezorganizuje. Gdy w momencie śmierci zostanie całkowicie odrzucona przemieniona materia ciała, wówczas sama dusza istniejąc w sobie, jako w podmiocie, dochodzi do pełni osobowego rozwoju, wieńcząc w momencie „przejścia” całe swe życie osobowe. Śmierć jako zwieńczenie osobowego życia (poznania, miłości, decyzji) nie jest stanem rozplynięcia się podmiotu ani też jakimś „zatraceniem się” w Absolucie, ale ostatecznym umocnieniem swojej osobowej indywidualności i uwolnieniem się od praw przemiennej materii. Według św. Pawła Listu do Koryntian (1, 15, 37) to już nie dusza będzie podlegała materii, ale materia zostanie podporządkowana prawom ducha. Sam zaś człowiek stanie się uczestnikiem życia w jego Trynitarnym źródle.

3. Kim jest człowiek? – Ewolucja materii czy osoba?

Zarysowana wizja człowieka stanowiąca sam rdzeń kultury chrześcijańskiej zafascynowała narody Europy, przyczyniając się do jedności

²⁰ Tamże, ad 5.

ludzkich przeżyć i uznania ukazanego sensu życia.

Zanikanie jednak wspólności kultury wskutek osłabienia wiary, rozbicia chrześcijaństwa, postępującego minimalizmu poznawczego, rozłączenia religii i moralności, dominacji nauk technicznych, błędów w filozoficznym rozumieniu bytu i na tym tle zrodzonym hume'owskim, kantowskim i heglowskim²¹ przewrocie – doprowadziły do odrodzenia się swoistego neopoganizmu opartego na monizujących koncepcjach filozoficznych. I tak w łonie samej Europy, od XVIII stulecia poczynając, przy zachowaniu zewnętrznych śladów i skamielin życia chrześcijańskiego powstała pseudo-naukowa ideologia pretendująca do miana kultury humanistycznej. Istotnym symptomem tego typu kultury była coraz bardziej zarysowująca się nowa wizja człowieka jako ewolutu sił przyrody. I o dziwo, platońskie przekonanie o pierwszeństwie i wyższości ogółu nad jednostką odrodziło się i po Heglu przyjęło nową postać pierwszeństwa, wyższości ogółu-kolektywu nad indywidualnym człowiekiem, który chociaż okazał się najwyższym i ostatnim ogniwem ewoluującej rzeczywistości, to jednak dzięki ogółowi-kolektywowi stał się naprawdę człowiekiem, gdyż praca w zbiorowości miała wyzwolić ludzką świadomość. Ale zbiorowość-kolektyw decyduje o kierunku postępu. I przyglądając się rozwojowi człowieka w aspekcie filogenezy i ontogenezy, nauka dostrzegła, że sam człowiek to zasadniczo rezerwuar sił biologicznych, których rozwój i ścieranie się wyzwalają ludzkie „ego” i w następstwie „superego”. Oba są i późniejsze czasowo, i wtórne bytowo w stosunku do zasadniczego biologicznego pnia rozwojowego²². Nic zatem, że sądzono, iż otrzymano wreszcie naukowe postawy dla różnorodnych usiłowań pokierowania rozwojem społecznym i indywidualnym człowieka odpowiadającym potrzebom kolektywu, a ściślej – kierowniczej władzy kolektywu rządzącego.

Jak już wspomniano, kontekstem filozoficzno-kosmologicznym tego rodzaju tendencji był monistyczny obraz świata ewoluującego w kierunku człowieka, który także podlegając ewolucji już kierowanej przez rozum, ma dojść do takiego stanu rozwoju, w którym nie będzie więcej antagonizmu

21 Sama koncepcja filozofii Hegla w dużej mierze została przez Hegla poczęta w kontekście chrześcijańskiej wiary o Trójcy Świętej i zbawieniu ludzi przez Jezusa. Słusznie to podkreślił E. Brehier, *Histoire de la Philosophie*, T. 2: *La Philosophie moderne* 3, Paris 1957, s. 744.

22 Mam tu na uwadze ogólnie znane teorie Z. Freuda.

między jednostką i kolektywem, i w którym wszystkie racjonalne potrzeby człowieka (ustalone przez zbiorowy rozum kolektywu) będą zaspokojone, a przez to zło zostanie usunięte. W braku Boga-Absolutu wszystko, co stanowi rzeczywistość, podlega ewolucji i artykułowaniu się podstawowego JEDNEGO, którym jest już to byt będący realizacją sprzeczności rozwiązywanej przez ewolucję, już to pankosmiczna energia o dosyć mętnie pojmowanych atrybutach, również implikujących sprzeczność²³. Monistyczny obraz rzeczywistości przesądził o monizmie nauki sprawdzającej się doskonale w produkowaniu i doskonaleniu narzędzi, dzięki którym ludzkość opanowuje czas i przestrzeń i może coraz wygodniej i intensywniej przeżywać krótki czas ludzkiego życia. Ale wprzęgnięcie nauki do zasadniczo jednego celu, jakim jest produkcja i doskonalenie narzędzi ludzkiego życia – tak sam ze siebie niewątpliwie wartościowy – okazało się jednak bardzo groźne dla człowieka, gdy zinstrumentalizowanie przeniesiono na samego człowieka i poczęto go również traktować jako narzędzie mniej lub bardziej przydatne dla realizowania celów ludzkiej ambicji naukowej, dla celów społecznych i przywódców czy menadżerów politycznych. W bardzo krótkim czasie doprowadzono do deterioracji otoczenia i przyrody zagrażającej już ludzkiemu życiu, sam człowiek stał się przedmiotem manipulacji w różnych dziedzinach życia nie wyłączając swej biologicznej struktury narażonej na celowo wprowadzane mutacje genowe. Zinstrumentalizowanie człowieka przez ekonomię i politykę przymnożyło ostatnio wiele obozów koncentracyjnych, obozów pracy i szpitali psychiatrycznych „leczących” ideologiczne zapatrywania.

A przecież człowiek jest bytem osobowym. Pojęcie osoby to specyficznie chrześcijańskie rozumienie człowieka, wprowadzone w starożytności na Soborze Chalcedońskim dla wyjaśnienia struktury bytowej Jezusa Chrystusa, który będąc człowiekiem i Bogiem, zarazem istniał istnieniem Boga-Logosu. Jeśli człowiek jest bytem osobowym, to jest samoświadomy, jest wolny, jest samokształtujący się przez swe decyzje. Doświadczenie własnej jaźni jest zarazem doświadczeniem bytu osobowego.

23 Wywodzący się od Hegla monistyczny ewolucjonizm sprzął się w XIX w. z ewolucjonizmem przyrodniczym i procesualizmem Whiteheada w XX w. Został później przyjęty przez niektórych współczesnych teologów (Hartshorne, Wildiers) niebacznych na to, że w takiej wizji jest zanegowana zasada niesprzeczności.

„JA” jest mi nieustannie dane w moim działaniu świadomym. Ale jest mi dane zasadniczo od strony egzystencjalnej. Znaczy to, że wiem, iż istnieję, żyję i tego bezpośrednio doświadczam, ale nie doświadczam tego, kim jestem; nie znam bezpośrednio swej natury. Aby dowiedzieć się tego, kim jestem, muszę sięgnąć do różnorodnych aktów „MOICH”, których doświadczam ze „siebie”, a więc z „ja” wypromieniowuję i jestem ich podmiotem. Analiza aktów „moich” dokonuje się w ramach filozofii (antropologii filozoficznej), która konstruuje teorię ludzkiej natury. Wszystko to jest oparte na doświadczeniu podstawowym, jakby „macierzystym” dla filozoficznej antropologii, na doświadczeniu własnego bytu osobowego wtedy, gdy działam świadomie i rejestruję, że „ja” jestem podmiotem podmiotującym akty „moje”. Byt osobowy jest doświadczalnie mi dany jako „ja” natury rozumnej²⁴.

W tymże bycie osobowym szczególnie doniosły jest fakt specyficznie osobowych czynności, jakimi są: poznanie, miłość i wolność. Akty te przenikają się wzajemnie, aczkolwiek są to różnorodnie uprzedmiotowione akty. Człowiek bowiem nie jest, jak zwierzę, zdeterminowany do określonego typu poznania i pożądania. Jeśli bowiem przedmiotem ludzkiego poznania jest byt w jego analogicznym ujęciu, to znikają wszelkie determinanty poznania, które by mogły ukonieczać samo poznanie, a w konsekwencji i woli w jej akcie miłości dobra. Jedynie dobro nieskończone, i to na tle bezpośredniej wizji (możliwej w ostatecznej wizji Boga) ukoniecznia miłość, jak to przekazuje teologiczna interpretacja Objawienia.

Szczególnym jednak aktem ludzkim, gdzie poznanie, miłość i wolność „na każdy dzień” się realizuje, jest akt decyzyjny będący ze swej istoty bytem moralnym; o czym nieco później. Ale już teraz można i trzeba powiedzieć, że przez intelektualne poznanie miłość i wolność ludzki byt osobowy transcenduje przyrodę i samego siebie. Zarazem transcenduje różne formy społecznego życia, albowiem społeczność nie jest formacją bytową pełniejszą i silniejszą niżli byt osobowy. On bowiem jest samodzielnie istniejącym podmiotem, podczas gdy społeczeństwo jest układem relacji zapodmiotowionych w bycie osobowym, który przez swe poznanie i miłość może ogarnąć wszelką rzeczywistość. Dlatego osoba w swym działaniu nie jest ukonieczniona przez zdeterminowane (od zewnątrz lub od wewnątrz) prawo.

24 Szerzej na ten temat w: Krąpiec, *Ja – człowiek*, rozdz. IV.

Ona sama będąc podmiotem prawa, musi się osobiście w swym akcie decyzyjnym zdeterminować do działania według prawa. Osoba będąc bytem otwartym w poznaniu i miłości na wszelką prawdę i każde dobro, a więc na nieskończoność, nie jest i nie może być podporządkowana w swych aktach osobowych jakimkolwiek społeczeństwu, ale przeciwnie – to społeczeństwo jest dla bytu osobowego człowieka i tej osobie ma „służyć”, aby ona mogła się rozwinąć w swych osobowych potencjalnościach²⁵.

I ten właśnie punkt widzenia jest także cechą charakterystyczną kultury chrześcijańskiej, w której wszelkie instytucje, wszelkie kolektywy są dla człowieka. Ale to nie znaczy, by społeczność (rodzina, państwo, Kościół) nie mogła zażądać od człowieka (osoby) podporządkowania się społeczności w tych sprawach, które są tylko środkami związanymi z materią dla celu osobowego, jakim jest udoskonalenie się (spełnienie się w aktach osobowych) ludzkiej osoby. I wreszcie osoba jest celem wszelkiego działania ludzkiego; jest dobrem w sobie i dla siebie. Dlatego w koncepcji społeczeństwa osoba jako cel, jako dobro w sobie i dla siebie nazywa się „dobrem wspólnym”²⁶, stanowiącym rację bytu organizowania się społeczeństwa, rację bytu obowiązywalności prawa i całego społecznego porządku. Będąc dobrem i celem działania ludzkiego, jest przez to samo nośnikiem godności, a więc nie może być użyta jako środek dla innych pozasobowych celów. Jest to już właściwie religijny wymiar bytu osobowego, będącego racją i uzasadnieniem dla życia, działania osoby drugiej. Ostatecznie Bóg, jako osoba, jest tą naczelną racją uzasadniającą ludzkie działanie, a więc nasze postępowanie, które bierze swój początek w akcie decyzyjnym. Ale i osoba ludzka jest tym „małym bogiem”, który w pewnych ramach uzasadnia życie drugiego człowieka. Zatem nie abstrakty, ideały czy kolektywy, lecz konkretny osobowy byt stanowi cel jedynie godny i godziwy ludzkich decyzji i działań; a ideały dostarczają najwyżej wzorców, lecz nie celu, dla zachowania się człowieka.

Wyniesienie bytu osobowego człowieka ponad wszelkie materialne formy bytowania i uznanie go dobrem samym w sobie i celem działania znalazło swój doskonały wyraz w religii chrześcijańskiej w nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary, w którym chyba najwyżej

25 Szerzej o tym w: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, rozdz. III.

26 Por. tamże s. 178 n.

wyniesiono godność człowieka: „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia (Bóg) zstąpił z nieba, przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”. Takie sformułowanie powtarzane w codziennym pacierzu i mszach wszędzie tam, gdzie dotarła wiara chrześcijańska, pozwoliło na wejście w świadomość szerokich kręgów ludzi przekonania o wyjątkowej godności osoby ludzkiej. Równocześnie takie przekonanie stało się podstawą dla specjalnej pozycji i nienaruszalności praw osobowych człowieka. Niestety, na tle odejścia od trwałych wartości chrześcijańskiej kultury prawa osoby ludzkiej zostały szczególnie jaskrawo i brutalnie naruszone w XX wieku w dobie ludobójstwa, obozów koncentracyjnych, więzień politycznych i psychiatrii na usługach polityki.

Zarysowany obraz człowieka jako twórcy i podmiotu kultury uwyrażnia dobitnie specyfikę kultury chrześcijańskiej, w której przy zachowaniu różnicy Boga i stworzenia, to ostatecznie w ludzkiej osobie jednoczy się z Bogiem, Jego życiem wewnętrznym (Trynitarnym) dzięki inicjatywie i pomocy samego Boga, stającego się partnerem i przyjacielem człowieka w aktach najwyższego przejawu życia, tj. aktach poznania i miłości.

4. Kim jest człowiek? – Obszary ludzkiego działania

W świetle zarysowanego obrazu świata i człowieka należy jeszcze spojrzeć na ludzkie działanie; a teorię działania szeroko rozbudowano i uzasadniono w chrześcijańskiej kulturze. Już wzmiankowano o specyficznym osobowym działaniu intelektualno-poznawczym i woliwnym w aktach miłości dokonujących się dobrowolnie, czyli w wolności. Najogólniej biorąc – wolność przeciwstawia się ukoniecznieniu czy to przez przymus, czy też determinizm różnego rodzaju. Może najbardziej wyczerpująco dopracowano się w chrześcijaństwie koncepcji ludzkiej wolności jako podstawy moralności i odpowiedzialności człowieka²⁷. Koncepcja ta unika wszelkich form indeterminizmu i determinizmu. W panteistycznej i monizującej wizji rzeczywistości występuje dość wyraźnie indeterminizm, pojmowany jako wolność, nawet wolność absolutna (Whitehead!), gdyż rozwijający się byt absolutny nie jest skrepowany w swym rozwoju żadnymi prawami, a jego

²⁷ Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, rozdz. VII.

spontaniczny rozwój uchodzi niekiedy za jedyny przejaw wolności kosmicznej. Uczestniczy w niej także człowiek jako to uprzywilejowane miejsce, w którym samorozwijająca się rzeczywistość dochodzi do samowiedzy; jest to więc miejsce „spełniającego się Boga”. Determinizm przeciwnie – uznaje za nierealne stany i procesy bytowe niezdeterminowane. Dlatego uznawanie wolności może być tylko uznane za nieświadomość determinizmu pojawiającego się w różnych postaciach – przyrodniczego (materialnego), psychicznego czy wreszcie teologicznego, gdy Bóg zawsze wszystko poznający (nawet, co się stanie w przyszłości ludzkiego postępowania) wprowadza swoje determinacje, wobec których człowiek i stworzenie jest bezsilne, a sama moralność staje się niemożliwa, albowiem bez wolności nie ma moralności. Takie właśnie stanowisko doprowadziło N. Hartmanna do negacji istnienia Boga dla zachowania ludzkiej moralności²⁸.

A tymczasem wolność człowieka jest czymś różnym i od determinizmu i indeterminizmu; czymś, co jest związane ze strukturą bytową człowieka. Wolność bowiem w swym istotnym znaczeniu spełnia się w ludzkim akcie decyzji, będącej swoistą syntezą poznania rozumowego i aktu woli-chcenia – miłości. Człowiek bowiem dobrowolnie wybiera sobie taki sąd praktyczny rozumu, za pomocą którego determinuje siebie do działania. Wszelkie działanie, aby zaistniało, musi mieć swój motyw – dobro wytrącające wolę z bierności. Motyw jest racją, dla której działanie raczej jest niż nie jest. A gdy ono zaistnieje, to zarazem jest zdeterminowane i ukierunkowane; z niezdeterminowania bowiem nie może wypłynąć żadne działanie; i wreszcie następuje sama faktyczność działania istotnie sprzężona z motywem i determinacją. Moment determinacji do działania (jego ukierunkowanie) jest momentem samodeterminacji. Widząc dobro, które mnie pociąga, muszę wybrać odpowiedni sposób jego osiągnięcia przez działanie. Różne sposoby przedstawia mi rozum w postaci sądów praktycznych: „rób to teraz tak a nie inaczej”. I wybieram sobie sam, dobrowolnie, bez ukoniecznienia jeden z takich sądów, za pomocą którego chcę się zdeterminować, aby wywołać działanie. Nie musi to być sąd najlepszy, ale wybieram go, bo tak właśnie chcę

²⁸ Nie zauważył N. Hartmann, że koncepcja wolności i determinizmu nie dotyczy Boga jako bytu absolutnego, gdyż jest to koncepcja zaczerpnięta ze sposobu działania bytu przygodnego – człowieka. A nie ma możliwości przejścia w racjonalnym myśleniu od sposobu działania bytu przygodnego (człowieka) do Absolutu. Po prostu pojęcia wolności i determinizmu nie dotyczą bytu Boga, albowiem On jest „ponad” takimi ujęciami poznawczymi.

siebie zdeterminować do działania i to działanie wykonać. I ta autodeterminacja przez chciany dobrowolnie sąd jest momentem decyzji konstytuującej byt moralny. W akcie decyzji nastąpiła synteza wszystkich sił osobowych tak po stronie poznawczej, jak pożądawczej dla wyzwolenia działania. Ono jest już tylko wykonaniem tego, co zostało we wnętrzu człowieka zdeterminowane i co pojawiło się – jako szczyt góry lodowej zanurzonej w oceanie – w akcie decyzji suponującej mniej lub bardziej rozwinięty „dramat” wyboru osobowego. Ów wolny wybór sądu praktycznego – jak wspomniano – dokonuje się „wewnątrz” życia osobowego człowieka, gdzie jeszcze nie ma żadnej ingerencji w zdeterminowany świat przyrody. Suponując determinizm przyrody, jesteśmy zmuszeni po dokonaniu wolnego wyboru (decyzji) użyć tych właśnie zdeterminowanych sił przyrody; niejako „grać” na nich, jak pianista gra na zdeterminowanym fortepianie. A pierwszym naszym instrumentem do tej gry jest nasz własny organizm uposażony w różne systemy ruchu i reagowania. W wykonaniu wolnej decyzji spotykamy się z determinizmem różnego rzędu, ale sam wolny wybór sądu praktycznego mnie osobiście determinującego jest wolny i niepodległy siłom przyrody. Tak więc ów wewnętrzny wybór, owa autodeterminacja góruje i nad indeterminizmem, będącym pozorną, ślepą wolnością, i determinizmem, czyli ukoniecznieniem związanym zasadniczo z materią. Skoro więc autodeterminizm zachodzący w akcie decyzji stanowi o wolności i związanej z nią moralności, to pozwala człowiekowi stać się partnerem drugich osób, a w tym szczególnie osoby Boga, z którym nawiązać można partnerskie i przyjacielskie więzy przez akty religii prawego postępowania. Człowiek jako osoba wolna jest władny wybrać Boga lub nie i ma moc Go poznać i pokochać. Tylko takiego sposobu zachowania się człowieka sam Bóg – według Ewangelii – oczekuje, nie zaś zewnętrznych administracyjno-prawnych ukoniecznień. Życie osoby ludzkiej ma być napełnione prawdą i miłością aż – w wypadku ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem – do samych granic pojemności osobowych.

Jakże daleko od tak zaangażowanego działania jest azjatycka droga wyzwolenia się człowieka od prawa *karmana*, a szczególnie buddyjska ścieżka wyzwalańia się od wszelkich pragnień, aby osiągnąć NIRWANĘ-PRÓŻNIĘ bezosobową. A proponowany wysiłek skupiania się w medytacji nie jest miłością dobra realnego, ale próbą zanegowania myślenia o jakimkolwiek

przedmiocie. W takiej technice – może niekiedy użytecznej – człowiek skazuje się na siebie samego, i to w zanegowaniu uprzedmiotowionego działania rozumu i woli. I czy nie jest to zadaniem gwałtu naturze bytu przygodnego, który jako osoba jest bytem poznającym i kochającym. Natomiast chrześcijański sens życia to poznanie i miłość Boga (poprzez stworzenie) i w Bogu miłość innych osób, a w tym też siebie, aby w zjednoczeniu ostatecznym dojść do pełni życia w aktach poznania i miłości szczęśliwej.

Szczególnie doniosłym momentem chrześcijańskiej kultury jest recepcja starej greckiej teorii racjonalnego działania w dopełniającym się trojakim porządku: poznania teoretycznego, praktycznego i twórczego. I wszystkie trzy dziedziny integrujące kulturę znalazły na glebie chrześcijaństwa wyborne warunki ogromnego rozwoju.

I tak w porządku poznania teoretycznego – rozwijającego się w różnorodne nauki, filozofie, ideologie i teologie – dostrzegamy, że to właśnie nauka europejska zdecydowała o rozwoju nauk na całym świecie. Tylko europejska i chrześcijańska kultura stała się kulturą naukową, podczas gdy inne kultury w Azji czy Afryce wykształciły się w specyficzne pozanaukowe typy kultur, np. rolnicze, rodzinne, wojskowe itp. Rozwój nauki w europejskiej kulturze umożliwiło odkrycie przez Parmenidesa zasady tożsamości i niesprzeczności, co pozwoliło Arystotelesowi na budowanie logiki na tych właśnie zasadach. Poznanie teoretyczno-kontemplacyjne zyskało narzędzie ścisłego rozumowania, którego niedostawało w innych kręgach kultur.

Sam rozwój nauki ma swój wewnętrzny impuls i swoje dzieje. Niemniej fakt rozwoju racjonalnych dyscyplin poznawczych jest niewątpliwie związany z głębią chrześcijańskiej kultury, wspólnej ludom Europy. I chociaż przebiegał różnymi torami, w zależności od różnych wielkich koncepcji naukowego poznania, to jednak kult racjonalnego poznania jest bardzo istotnym momentem chrześcijańskiej kultury, zawsze pielęgnowany przez myślicieli chrześcijańskich. Dzisiaj żyjemy w specyficznym klimacie kultury naukowej przyrodniczo-technicznej. Od czasów Kartezjusza, który przez swój matematyzm tak zasadniczo wpłynął na postawę naukową, jesteśmy świadkami wiązania się nauki z opracowywaniem i doskonaleniem narzędzi ludzkiej działalności. Szczególnie wiek XIX i XX notuje lawinowy rozwój nauk przyrodniczo-technicznych dostarczających coraz bardziej doskonałych i

wysublimowanych różnorodnych narzędzi potrzebnych człowiekowi do życia, do opanowania świata materii. Osiągnięcia nauki w dziedzinie doskonalenia narzędzi ludzkiej działalności spowodowały to, że samą zdolność produkowania narzędzi – w szerokim znaczeniu – poczęto uznawać za synonim samej naukowości. Prócz niewątpliwie wielu wartościowych następstw tego stanu rzeczy, pojawiły się niestety i groźne trendy w nauce w postaci odwrócenia się od dawniej pielęgnowanego celu – kontemplacji prawdy, zwłaszcza prawdy o człowieku i jego sensie życia, a raczej praktycznym wyakcentowaniem traktowania przedmiotu na sposób narzędziowy, w tym także narzędziowego traktowania człowieka w naukach biologicznych, socjologicznych, a nade wszystko w praktyce politycznej, społecznej i ekonomicznej. Osoba ludzka jako dobro samo w sobie, będące celem – w chrześcijańskiej kulturze – naukowej działalności człowieka, została zagrożona w swych wartościach osobowych, szczególnie zaś moralnych. Stało się to powodem nawoływań ostatnich papieży do powrotu do tzw. cywilizacji miłości, w której akcentuje się rzeczywistą hierarchię ludzkich wartości²⁹.

Drugi obszar racjonalnej działalności człowieka – poznanie praktyczne konstytuujące moralność (której kluczowy moment: decyzję analizowano wyżej) – zyskał w kulturze chrześcijańskiej swe niezwykle doniosłe teoretyczne opracowanie. Oto bowiem całokształt ludzkiego postępowania został głęboko przemyślany na podstawie zarówno tradycji etyki grecko-rzymskiego antyku, jak i na podstawie Biblii Starego i Nowego Testamentu. Dokonała się na terenie etyki doniosła synteza myśli biblijnej – upatrującej wartość życia ludzkiego w przeżywaniu wiary, nadziei i miłości Boga – z szeroko rozbudowaną przez starożytność aretologią, akcentującą rolę czterech cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, cnót rozgałęzionych szeroko z różnie spokrewnionymi usprawnieniami ludzkimi. Dało to w efekcie imponującą teorię moralności (etyki i teologii moralnej), której próżno by szukać w innych typach kultur naszego globu.

Gdy chodzi o obszar trzeciej racjonalnej działalności człowieka – o jego twórczość – to wartości związane z tą dziedzicą naszej kultury chrześcijańskiej

²⁹ Papieże – Paweł VI i Jan Paweł II sformułowali „czwórmian” postulujący konieczność nowej „cywilizacji miłości”: „prymatu osoby nad rzeczą; prymatu moralności nad techniką; prymatu bytowania nad posiadaniem – «Raczej być niż mieć»; prymatu miłosierdzia nad sprawiedliwością”. Ten czwórmian podlega coraz to nowej interpretacji dokonywanej obecnie w różnych środowiskach.

są oczywiste i szeroko znane. Albowiem architektura, rzeźba, malarstwo, muzyka, literatura i inne tak istotnie związane z inspiracją chrześcijańską, świadczą o żywym i życiodajnym wpływie humanistycznej kultury chrześcijańskiej. Trudno tu szerzej o nich mówić, gdyż nawet encyklopedie i historie różnych dziedzin sztuki dostarczają na ten temat szerokich informacji. I chyba żadna z wielkich kultur nam znanych nie dostarczyła tak szerokich i głębokich zarazem inspiracji, jak chrześcijańska kultura wraz z jej religijnym rdzeniem.

5. Zwieńczenie – cel i przeznaczenie człowieka

Ostatnim wreszcie zagadnieniem związanym ze specyfiką chrześcijańskiej kultury jest sprawa ostatecznego celu i przeznaczenia człowieka. Tak jak człowiek nie powstał na drodze przypadkowego rozwoju materii kosmicznej, ale wskutek specjalnej stworzycielskiej interwencji Boga, tak też i przeznaczeniem człowieka nie jest rozplnięcie się w *universum* kosmosu, ale rozwój i pełne osobowe życie w wieczności. I tylko religia chrześcijańska ukazuje taki właśnie cel ludzkiego życia. A jest nim tzw. wizja uszczęśliwiająca w stanie ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem po dokonaniu się ludzkiego życia w czasie. Według religii chrześcijańskiej, będącej rdzeniem tej kultury, owo zjednoczenie jest darem (łaską) Boga przyjętym przez człowieka dobrowolnie i z tym darem łaski współpracującym. Specyfiką chrześcijańskiej, ostatecznej wizji sensu życia ludzkiego jest z jednej strony najbardziej bezpośrednia więź z Bogiem w uszczęśliwiającej wizji, będącej uczestnictwem w Trynitarnym życiu Boga, a z drugiej strony podkreślenie pełni osobowego rozwoju człowieka, trwającego zawsze indywidualnie ze swoją samoświadomością; a w człowieku i przez człowieka ma także na zawsze przetrwać cały stan ludzkiej kultury.

Zjednoczenie się z Bogiem w akcie wizji uszczęśliwiającej charakteryzuje się odrzuceniem wszelkich pośredników poznania. Jeśli nasze poznanie i nasza miłość nadbudowują w ludzkim duchu różne „pośredniki” łączące nas z przedmiotem naszego poznania i kochania, to w ostatecznej wizji tych pośredników już nie będzie, bo Bóg sam „wejdzie” w nasz intelekt i wolę, napelniając sobą „po brzegi” nasze władze poznania i kochania. W obecnym

bowiem życiu to my poznajemy „za pomocą” pojęć, sądów, rozumowań. One pośredniczą między nami a przedmiotem. I chociaż to, co poznaję, jest przedmiotem, to jednak ten realny przedmiot poznaję w miarę tego, co i ile z niego ująłem w akcie poznania i utworzyłem sobie w mym umyśle „znak”, czyli pojęcie przedmiotu. Pojęcie umożliwia mi styk poznawczy z przedmiotem. Natomiast wizja uszczęśliwiająca jest bezznakowa. Bóg wypełnia sobą całą pojemność poznania (intelekt) i miłość (wolę). Wskutek tego już nie może być obawy utraty zjednoczenia się z Bogiem, bo On sobą jako Absolut bez pośredników w pełni syci i aktualizuje ostatecznie osobowe potencjalności.

Mimo takiego zjednoczenia osoba ludzka pozostaje nadal sobą również w całej pełni. Nie „rozpuszcza się” w oceanie bytu Boga, będąc z Nim najściślej zjednoczona. A będąc sobą zachowuje w sobie to wszystko, co w ciągu swego ziemskiego życia zyskała, jak również to, czym zostaje napelniona w wizji uszczęśliwiającej. A zatem cała kultura ludzkości trwa na zawsze – w wymiarze eschatycznym – w człowieku (jego duchu) i przez człowieka. Nic nie ginie, co choćby na jeden moment zdołało zachwycić jakiegokolwiek człowieka, choćby to był jakiś gest sceniczny czy jakiś ruch w tańcu, głos śpiewu czy wykonanie utworu muzycznego. Przez ludzkiego ducha i w ludzkim duchu całokształt kultury trwa na zawsze.

I to jest niezwykle optymistyczny wątek wartościujący ludzkie życie. A takich właśnie wątków nie spotykamy w kulturach pozachrześcijańskich, w których zazwyczaj dominują negatywne osiągnięcia: uwolnienie się od zła, przekreślenie różnic na podmiot i przedmiot, utożsamienie się z Wielką Próżnią-Nirwaną. I chociaż można by pojmować negatywny język tych kultur za pozytywne „wypowiedzenie się” o sensie życia, to jednak kultury te wskazują na „a-dualizm” jako na ostateczny stan bytu. Jest to zrozumiałe przy panteizujących kierunkach myśli, gdzie powrót do jedności jest równoważny z zatrąceniem czy uwolnieniem się od różniących i rozgraniczających elementów, bo one muszą się ostatecznie stopić w jedno – w pierwiastek pierwszy. A pluralistyczne wątki kultur Azji jakoś nie dopracowały się ostatecznej i pozawyobrażeniowej, racjonalnej wizji ludzkiego przeznaczenia. Trudno bowiem uznać jakiś raj z uciechami cielesnymi za ostatecznie godny cel człowieka.

Celem bowiem ostatecznym ludzkiego przeznaczenia może być tylko Dobro Najwyższe, w stosunku do którego człowiek nie jest tylko jakimś środkiem, ale partnerem i współuczestnikiem życia. Człowiek bowiem w swej strukturze i działaniu jest otwarty na nieskończoność w poznawaniu i kochaniu (miłości). I jeśli własnymi siłami nie może uzyskać stanu ostatecznej szczęśliwości, to będąc „otwarty”, przynajmniej „oczekuje” dopełnienia z góry od Boga, od Bytu, który go uczynił „pojemnym” na nieskończoność i pragnienie tej nieskończoności wlał w ludzkiego ducha. Dlatego myśl św. Augustyna z *Wyznań* chrześcijaństwo uznaje za wyrażenie swojego najgłębszego przekonania: „stworzyłeś nas Panie dla Siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie”.