

ŚWIAT W CZASIE PRZEŁOMU.
RELIGIJNE MOSTY NADZIEI

seria POGRANICZA 8

Redaktor serii:

ks. Zenon Mysz

ŚWIAT W CZASIE PRZEŁOMU.
RELIGIJNE MOSTY NADZIEI

pod redakcją
Piotra Walewskiego

Wydawnictwo
bernardinum

Pelplin 2023



**Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie**

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki
na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022”.

Recenzenci:

Ks. prof. Mariusz Chamarczuk

Ks. prof. Janusz Mierzwa

Projekt typograficzny i skład

Mariusz Kuźownik / studiofactory.pl

Projekt okładki

Mariusz Kuźownik

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin

tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26

bernardinum@bernardinum.com.pl

www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa:

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

Copyright © by Bernardinum & Zenon Myszk

All rights reserved

ISBN 978-83-8333-161-4



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

**„Zadania realizowane przez Uniwersyteckie Centrum Badań
Wolności Religijnej UKSW w Warszawie są finansowane
ze środków Ministra Edukacji i Nauki” na podstawie umowy
nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022”.**

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów / 7

Słowo wstępne / 11

ROZDZIAŁ I

CZASY KRYZYSU CYWILIZACYJNEGO / 13

ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski
*Świat i jego problemy. Niepokoje aksjologiczne
współczesnego świata / 15*

dr hab. Leszek Korporowicz, prof. UJ
Wyzwania epoki post-humanizmu / 43

dr hab. Sylwia Jaskuła, prof. AŁ
Jak sztuczna inteligencja zmienia świat / 53

dr hab. Krzysztof Wielecki, prof. UKSW
*Sieroty po transcendencji,
czyli o minowaniu mostów w czasach kryzysu cywilizacyjnego / 71*

dr Marcin Zarzecki
*Etyka katolicka i duch kapitalizmu
w czasach kryzysów gospodarczych / 81*

ROZDZIAŁ II

BUDOWANIE MOSTÓW NADZIEI / 93

ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski
„Państwo i kapłaństwo” w budowaniu mostów nadziei / 95

Ks. dr Artur Aleksiejuk

*Prawosławie wobec współczesnego kryzysu
pojmowania tożsamości człowieka / 123*

mgr Anar Ibrahimov

*Religia jako źródło nadziei.
Perspektywy muzułmańskie na świat po kryzysie / 135*

Prof. dr hab. Marek Melnyk

Polsko-ukraińska aksjologia dialogu / 141

ПРОФ. МАРКО МЕЛЬНИК

Польсько-українська аксіологія діалогу / 155

dr Piotr Walewski

*Wybrane aspekty aksjologii wartości
w Biblii Hebrajskiej i judaizmie / 169*

WYKAZ SKRÓTÓW

Sigła biblijne przekładów Biblii oraz sposób cytowania i inne skróty podajemy wg P. Walewski, *Technologia studiowania dla socjologów. Przypisy i skróty* (SSPP 1/1), Rumia 2017.

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
BBib	Bibliotheca Biblica
BH	Biblia Hebrajska
BŚP	Biblia [Edycji] Świętego Pawła, Częstochowa 2008
CCL	<i>Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina</i>
CT	„Collectanea Theologica”
DS	Denzinger H. – Schönmetzer A. (wyd.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i>
EncSoc	<i>Encyklopedia socjologii</i> , red. Z. Bokszański, Warszawa 1999
ERS	„Ethnic and Racial Studies”
JCR	„Journal of Critical Realism”
KDK	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”</i> , Vatican 1965
KKK	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> , Poznań 1994
Lamad	Lamad. Bibliotheca biblica et judaica
MŚP	małe i średnie przedsiębiorstwa
NSK	Nauka Społeczna Kościoła [katolickiego]

ONZ	Organizacja Narodów Zjednoczonych
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i>
PPPiW	[Zespół] Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości
PSB	Prymasowska Seria Biblijna
RFN	Republika Federalna Niemiec
RH	Jan Paweł II, <i>Encyklika „Redemptor hominis”</i> , Vatican 1979
RSB	Rozprawy i Studia Biblijne
RTChAT	„Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”
SocFil	Socjologia i Filozofia
SSC	„Studia Socialia Cracoviensia”
SSPP	„Series Sociologica et Philosophica Pomeraniae”
UCS	„Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”
VS	Jan Paweł II, <i>Encyklika „Veritatis splendor”</i> , Vatican 1993
WSHPAP	L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, <i>Wielki Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu z kodami Stronga (PSB)</i> , t. I-II, Warszawa 2023
WST	„Warszawskie Studia Teologiczne”
ZNWWSI	„Zeszyty Naukowe Warszawskiej Wyższej Szkoły Informatyki”

INNE

bł.	błogosławiony
cyt.	cytat, cytowanie
cz.	część
dosł.	dosłownie
gr.	język grecki
i in.	i inni(e)
itp.	i tym podobne
ks.	ksiądz
łac.	język łaciński
Mass.	[stan w USA] Massachusetts
n.	nota w encyklice
np.	na przykład
nr	numer
NY	[stan w USA] Nowy York
opr.	opracował, opracowanie
oryg.	oryginał książki
por.	porównaj
przyp.	przypias
r.	rok
red.	redaktor, redakcja, pod redakcją
rozdz.	rozdział
św.	święty
t.	tom
tł.	tłumacz, tłumaczenie
tyt. oryg.	tytuł oryginału
tzn.	to znaczy
tzw.	tak zwana
vs.	versus
zob.	zobacz

SŁOWO WSTĘPNE

Oddajemy do rąk czytelników kolejny, ósmy tom serii Pogranicza. W zeszłym roku na seminariach studyjnych przed konferencją w Łebie, wśród rozmów i dyskusji pojawił się temat „kryzysu” we współczesnym społeczeństwie. Zaczęliśmy przyglądać się temu pojęciu najpierw od strony filologicznej, następnie filozoficznej i socjologicznej, a także religioznawczo-teologicznej i kulturowej. Prof. Leszek Korporowicz zaproponował podczas dyskusji trop „mostów nadziei” w nauce i religii. I tak pojawił się, i ostatecznie ukształtował temat naszej monografii.

Specjaliści z różnych dziedzin nauki, a także zaproszeni przedstawiciele świata religii (również zawodowo zajmujący się nauką), zaproponowali różne tropy i spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość i próbę odpowiedzi na pytanie: jaką religia może dać dzisiaj odpowiedź na wyzwania współczesności? Czy jest w stanie „budować mosty nadziei” i jaką aksjologię wartości proponuje dzisiejszemu człowiekowi?

Czy udało się odpowiedzieć na te pytania lub przynajmniej wskazać podpowiedzi w tym ciekawym dyskursie, stworzonym przez naukowców dla szerokiego kręgu odbiorców, prosimy o ocenę naszych drogich czytelników. Mamy nadzieję, że życzliwie i z otwartością przyjmą Państwo poniższe artykuły i już teraz dziękujemy wszystkim odbiorcom i współtwórcom naszych debat na Camino.

*Zenon Myszk
Piotr Walewski*

ROZDZIAŁ I

CZASY KRYZYSU CYWILIZACYJNEGO

ŚWIAT I JEGO PROBLEMY. NIEPOKOJE AKSJOLOGICZNE WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

Analiza socjologiczna współczesnej rzeczywistości w jej różnych wymiarach i aspektach pozwala zasadnie wnioskować, że jedną z istotnych kwestii dzisiejszego świata są wielorakie pytania aksjologiczne. Pytania te stanowią wyzwania, które musi także podjąć refleksja naukowa. Odpowiedzi na nie mają nie tylko bowiem wymiar praktyczny (pokierowanie życiem człowieka w konkretnej sytuacji), ale także teoretyczny (kształtowanie stanu świadomości). Stąd ważność refleksji nad aksjologicznymi pytaniami i niepokojami współczesnego świata. Dylematy te można ująć w formie kilku fundamentalnych, aksjologicznych sporów ujawniających się we współczesnym świecie.

Spór o znaczenie aksjologii w dzisiejszym świecie

Jednym z podstawowych dylematów aksjologicznych współczesności jest bez wątpienia spór o samo miejsce aksjologii w dzisiejszym świecie. Przy czym nie jest to tylko spór teoretyczny (akademicki), ale spór praktyczny, dotyczący istotnych wymiarów funkcjonowania życia społecznego.

Bez wątpienia istnieje dziś w życiu społecznym silny trend oderwania życia jednostkowego człowieka, jak i życia społecznego, od norm etycznych. Ta tendencja w pewnym sensie istniała także dawniej, tym niemniej swoją szczególną dynamikę akcentuje ona dziś. W tym ujęciu, samą aksjologię traktuje się niejednokrotnie jako specyficzne ograniczenie wolności zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

Egzemplifikacją tego faktu może być np. problem stanowienia prawa w ramach struktur państwowych. Oparcie norm prawnych o zasady etyczne traktowane jest jako specyficzna forma „zniewolenia” prawa. Odrzuca się zatem zdecydowanie istnienie jakiegoś porządku etycznego, który w dziedzinie stanowienia prawa wytyczałby normy postępowania. Ważne zatem w życiu społecznym są normy pozytywne określone drogą ich stanowienia. Przyjmuje się wprawdzie, że istnieją pewne etyczne wartości ogólnoludzkie, które również w życiu społecznym stanowią dla kierowników państw idee przewodnie ich działalności, ale pozbawione są one mocy wiążącej i zależą od historycznego uwarunkowania¹. Chodzi zatem o tendencje oderwania norm prawnych od jakichkolwiek norm etycznych.

Z drugiej strony istnieje dziś w świecie silna tendencja podkreślania, że aksjologia ma istotne znaczenie zarówno dla jakości życia jednostkowego człowieka, jak i jakości życia społecznego. W odniesieniu do człowieka jako jednostki, środowisko wartości jest zawsze bezpośrednim światem jego istnienia. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a konsekwentnie dalej, przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości oddziałują na człowieka lub często używane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami. W dyskusji podkreśla się, że oddziaływanie to idzie w trzech zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wartości kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonalą go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być” i „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby². W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby³. Chodzi tu o to, co papież na innym miejscu nazwie humanizacją. Tu należy widzieć pierwszy wymiar „użyteczności” wartości w życiu jednostkowego człowieka.

1 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1974, 326.

2 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, 127.

3 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Gniezno 1979, 41.

Oddziaływanie wartości na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”. Powszechnie przyjmowanym jest pogląd, że „świat wartości w swoim podstawowym wymiarze, to nic innego, jak wychowanie człowieka”⁴, lub jak ujmuje to Jan Paweł II: „pierwszym i zasadniczym zadaniem świata wartości w ogóle i każdych zarazem wartości jest wychowanie”⁵. W dyskusji podkreśla się, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcję poznawczo-motywuującą, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego a nie innego postępowania; funkcję modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie; a także funkcję wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa⁶. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka.

Podkreśla się w dyskusji, że oddziaływanie wartości w życiu człowieka jednostkowego idzie w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistniania własnej podmiotowości. Przede wszystkim wartości własnego środowiska umożliwiają człowiekowi poprzez „zakorzenienie” w nich, odkrywanie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej⁷. Człowiek musi zatem mieć poczucie „zakorzenienia” jeśli chce w pełni być podmiotem a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie ludzi we współczesnym świecie, w momencie gdy pozbawieni są oni możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim im środowiskiem aksjologicznym.

4 Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, 24.

5 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, przyp. 11.

6 Por. Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, 24-25.

7 L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i myśl” 3-4 (1961) 95.

W współcześnie toczącej się dyskusji podkreśla się także, że aksjologia ma także swoje odniesienie do jakości życia społecznego. Życie społeczne jest nieodzownym środowiskiem bytowania człowieka, realizującego swoje osobiste cele i zadania. Ponieważ człowiek z kolei jest podstawowym podmiotem szeroko rozumianego życia społecznego w jego politycznym, gospodarczym i kulturowym wymiarze, cała rzeczywistość społeczna musi być na miarę wielkości i godności tegoż człowieka. Musi to bowiem być rzeczywistość, która nie tylko nie przeszkadza realizacji ludzkich celów, ale je wspomaga i umożliwia. Stworzenie zaś rzeczywistości politycznej, gospodarczej i kulturowej na miarę wielkości człowieka, możliwe jest nie tylko poprzez ustanowione prawo, ale także odpowiedni system wartości i zasad etycznych. W tym kontekście wydaje się sprawą oczywistą, że cała rzeczywistość społeczna, włącznie z stanowionym prawem, musi mieć swój aksjologiczny wymiar.

W tym kontekście podnosi się także pytanie nie tylko o miejsce wartości we współczesnej rzeczywistości, ale także o jakość tych wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w świecie współczesnym, oprócz dyskusji na temat miejsca wartości w życiu społecznym, trwa także dyskusja na temat, jakie wartości najlepiej służyć mogą jakości życia człowieka i jakości samego życia społecznego jako środowiska bytowania człowieka. Na przykład w polskiej rzeczywistości, spór ten często dotyczy relacji pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi. Stawia się często pytanie: czy są to wartości zupełnie sprzeczne? czy trzeba dokonywać diametralnego wyboru pomiędzy jednymi a drugimi? czy można znaleźć pomiędzy nimi jakąkolwiek styczność?

Najogólniej, bez dozy pomyłki, można stwierdzić, że wiele wartości liberalnych bliskich jest wartościom chrześcijańskim. Stwierdzenie to wydaje się być nieco szokujące, tym niemniej, jak stwierdza Piotr Mazurkiewicz: „Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż liberalizm, podobnie do nowożytnej demokracji, wyrósł nie na innym gruncie kulturowym jak właśnie chrześcijański. Nie zmienia tego faktu nawet to, że niekiedy rósł przeciw rzymskiemu katolicyzmowi”⁸. Podejmuje także ten autor

8 P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch” liberalizmu*, „Społeczeństwo” 2 (2006) 218. Autor zwraca oczywiście uwagę na fakt trudności w jednoznacznym zdefiniowaniu liberalizmu. Tym jednak co łączy

trud sporządzenia protokołu zgodności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi. Zalicza do nich: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki (egalitaryzm), umiłowanie wolności, prawo do wolności sumienia i wyznania, neutralność światopoglądowa państwa, zasada pomocniczości, zasada pluralizmu społecznego, rządy prawa, uznanie dla demokratycznej formy rządów, poszanowanie własności prywatnej, pozytywna rola zysku (gospodarka wolnorynkowa), sprzeciw wobec państwa opiekuńczego⁹. W świetle tych stwierdzeń wydaje się istnieć stosunkowo szeroka płaszczyzna porozumienia a nawet zbieżności w zakresie systemu wartości chrześcijańskich i liberalnych. Często jest to jednak porozumienie na płaszczyźnie samej ważności poszczególnych wartości a nie ich rozumienia.

Pierwszym zatem jakościowo ważnym aksjologicznym dylematem współczesnego świata jest bez wątpienia spór o ważność aksjologii w życiu jednostkowym i społecznym.

Godność osoby czy wolność – spór o wartość podstawową

Spór aksjologiczny we współczesnym świecie oprócz kwestii miejsca wartości w życiu społecznym ma bez wątpienia charakter sporu o wartość podstawową w aksjologii. Można go ująć w fundamentalne pytanie, co jest wartością podstawową we współczesnych systemach aksjologicznych? Nie ulega wątpliwości, że w systemach tych centralne miejsce zajmują dwie wartości: godność jednostki ludzkiej i wolność. Spór dotyczy, która z tych wartości jest fundamentalną i ostatecznie rozstrzygającą w ocenie współczesnej wielorako złożonej rzeczywistości.

Fundamentalną wartością dla niektórych systemów aksjologicznych, w tym chrześcijańskiej etyki, jest godność osobowa człowieka. W tym miejscu należy zatem przypomnieć zasadnicze tezy antropologii tych systemów, co zostanie egzemplifikowane tezami antropologii głoszonej przez etykę personalistyczną, do której zaliczyć należy także

wszystkie jego nurty, wydaje się być pewien typ wrażliwości, który stawia w centrum specyficzną koncepcję wolności (por. *tamże*, 215).

9 Por. *tamże*, 218.

etykę chrześcijańską. W syntetycznej formie można je sprowadzić do trzech zasadniczych tez.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż człowiek jest dwuednią elementu cielesnego i duchowego, co w praktyce oznacza, że nie jest on jedynie „kawałkiem materii”. Przy tym podkreślić należy, że element materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni oddzielić, nie niszcząc jedności bytu ludzkiego. Jest sprawą oczywistą, że w konkretnym działaniu jeden z tych elementów może przeważać. Dlatego różne funkcje człowieka można podzielić na cielesne i duchowe. W każdym z tych działań jest jednak obecny cały człowiek¹⁰. Ta pierwsza teza ma daleko idące konsekwencje w odniesieniu do życia człowieka. Jeśli bowiem jest on nie tylko częścią materii, ale także ducha, to wyznacza to człowiekowi określony sposób postępowania w płaszczyźnie np. moralnych zachowań.

Druga teza wiąże się z pojęciem osoby. Otóż w świetle etyki personalistycznej ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako osobę. To właśnie na tej płaszczyźnie duchowej, owej dwuedni, dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek ma doświadczenie, iż jest sobą to znaczy osobą¹¹. Drugim zatem istotnym elementem personalistycznej antropologii jest pojęcie osoby, które w swej najgłębszej istocie oznacza: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury oraz wolność i odpowiedzialność.

Trzecia teza etyki personalistycznej w zakresie antropologii dotyczy godności osobowej. Otóż tak rozumiany człowiek – osoba, przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym;

10 Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, przyp. 2.

11 T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarz*, Lublin 1982, 93.

nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie¹². Biorąc to pod uwagę, etyka personalistyczna w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności. Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikacje i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego¹³. Godność osobowa człowieka oznacza zatem wyjątkową, tzn. najwyższą wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności, czyli wartości człowieka przebiega w płaszczyźnie jego świadomości, wolności i odpowiedzialności. To właśnie z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec, z drugiej zaś strony, równość wszystkich w ich godności.

Tak rozumiany przez wiele systemów etycznych człowiek stanowi najwyższą wartość w wielu aksjologiach. Z niej dopiero wyrastają inne wartości jak np. personalizm, który określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie życia społecznego, aby osoba była zawsze uszanowana w swej niepowtarzalnej godności; solidarność, której istotą jest jedność i wspólnotowość; miłość jako jedynie właściwą relację człowieka do człowieka; sprawiedliwość, której istotą jest bezwzględne poszanowanie praw drugiego człowieka, a przede wszystkim wolność, jako jedynie właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka w świecie. Tych jednak szczegółowych wartości nie zrozumie się bez odwołania się do wartości fundamentalnej jaką jest sam człowiek w swej godności. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza bowiem, że w świetle etyki personalistycznej, wartość człowieka rozstrzygać winna o jakości współczesnego życia społecznego. Chodzi o taką jakość, w ramach której człowiek-wartość, będzie uszanowany w swej podmiotowości. Podmiotowość oczywiście uwydatnia pozycję osoby w otaczającej ją rzeczywistości.

¹² Por. RH 13 i 14.

¹³ Por. *tamże*, n. 13, 14, 15.

W innych jednak współczesnych aksjologiach, np. aksjologii liberalizmu, człowiek też zajmuje jedną z podstawowych wartości. Nie jest to jednak pozycja taka, jak w aksjologii personalistycznej, chociaż raz jeszcze powtórzmy – ważna. Człowiek, a właściwie jego nienaruszalna godność, analizowana jest jednak poprzez perspektywę wolności i to swoiście rozumianej (będzie o tym mowa jeszcze później). Stąd też człowiek widziany jest i definiowany jako podmiot należnych praw, w tym szczególnie praw wolnościowych. Oczywiście etyka personalistyczna także opowiada się za katalogiem należnych osobie praw ze względu na jej godność, tym niemniej, jest to także katalog praw społecznych i solidarnościowych, jako integralnych praw na równi z prawami wolnościowymi i to dotyczącym każdego człowieka od momentu poczęcia. Jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „Liberalna wrażliwość nie jest w tym punkcie aż tak wrażliwa na los każdego człowieka. Raczej opowiada się ona po stronie ludzi zdrowych i silnych, wspomnianych autonomicznych podmiotów, które prowadzą aktywne życie, napotykać na swojej drodze rozmaite przeszkody. Skupia swoją uwagę na usuwaniu owych przeszkód (uwolnieniu człowieka). Usuwanie z tej drogi ludzi słabych (aborcja, eutanazja) bywa prezentowane jako przejaw miłosierdzia”¹⁴. Człowiek jako podmiot autonomiczny jest zatem zawsze widziany i analizowany poprzez pryzmat wolności. W takim ujęciu sama wolność staje się wartością fundamentalną w wielu systemach, w tym między innymi, w systemie aksjologicznym liberalizmu.

Takie ujęcie problemu nie stawia aksjologii personalistycznej w zupełnej opozycji, np. do aksjologii liberalnej. Inaczej nieco rozłożone są akcenty. Otóż podstawową wartością w aksjologii personalistycznej, rozstrzygającą o wartościowości lub bezwartościowości wszelkich zjawisk społecznych, jest wartość samego człowieka. Z tej wartości wynikają inne wartości, w tym przede wszystkim wartość wolności. Wolność jako wartość jest konsekwencją wartościowości człowieka. Po prostu z koncepcji człowieka jako osoby wynika odpowiedź na pytanie: co człowiekowi wolno?¹⁵ Ze względu na swoją wartościowość bytową, człowiekowi bezwzględnie należna jest wolność. Jest to

¹⁴ P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła...*, 218-219.

¹⁵ Por. *tamże*, 221.

jednak wolność na miarę wielkości i godności człowieka. Podstawową zaś wartością aksjologii liberalnej jest wolność. Jest ona elementem konstytuującym człowieka jako autonomiczny podmiot: „chodzi o radykalnie rozumiany w liberalizmie indywidualizm, a więc traktowanie jednostki jako luźno jedynie powiązanej, tzn. wyłącznie na mocy własnych decyzji, z innymi osobami”¹⁶. Istotne jednak jest, że w obu aksjologiach, zarówno człowiek w swojej godności, jak i wolność, stanowią fundamentalne wartości. To jest istotny protokół zgodności przy zachowaniu jednak protokołu rozbieżności.

Spór o wartość podstawową jest drugim istotnym dylematem aksjologicznym współczesnego świata.

Spór o koncepcję wolności

Wspomniano powyżej, że w wielu aksjologiach wolność uznaje się za wartość ważną. W aksjologii np. personalistycznej, jest ona konsekwencją ludzkiej godności, zaś w aksjologii np. liberalnej, wyznacza jakość bytu człowieka i tym samym jego godności. Takie ujęcie problemu nie oznacza jednak, że nie ma sporu w tej materii. Z całą dozą odpowiedzialności można powiedzieć, że jednym z fundamentalnych dylematów aksjologicznych, jest spór o rozumienie wolności. To jest także spór współczesnego świata.

Wydźmy od personalistycznej koncepcji wolności. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań”¹⁷. To dość ogólne stwierdzenie domaga się interpretacji.

Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to jednak uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakoby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle katolickiej nauki społecznej,

¹⁶ *Tamże*, 219.

¹⁷ KKK 1731.

główny wymiar wolności jest o wiele głębszy, tzn. brak przymusu i konieczności, nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje personalizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji¹⁸. Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem personalistycznego ujęcia wolności, jest jej negatywny wymiar, ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.¹⁹ Jak stwierdza I. Vigano, ten aspekt wolności co prawda nie jest podstawowym jej wymiarem, ale jest istotny. Uświadamia bowiem, iż człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje²⁰. Pierwszym zatem elementem określającym samą istotę ujęcia wolności w etyce personalistycznej, jest uświadomienie sobie tych dwóch aspektów: wolności „do” i wolności „od”.

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym, to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji, w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie, sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia ta oczywiście sama w sobie zakłada wolność zarówno „do” – człowiek jest tu

18 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 139.

19 Por. I. Vigano, *Powołani do wolności (Ga 5,13) odkrywamy system sprzedający wychowując młodych do prawdziwych wartości*, Kraków 1995, 5.

20 Por. *tamże*, 5.

podmiotem decydującym, jak i wolność „od” – wszelkiego rodzaju nacisków i determinacji. Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar samego pojęcia wolności. Nie ulega bowiem wątpliwości, że istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Tu bowiem tkwi rzeczywista możliwość decydowania człowieka²¹. Drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa się” ona na zewnątrz, w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania. Jest to owa „możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań”²². Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką. Jak stwierdza J. Majka: „Ze względu jednak na nie tylko duchowy, ale i materialny charakter ludzkiej natury, wypełnienie tego zadania (możliwości korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji) przez człowieka, jest w dużym stopniu uzależnione od tego, czy nie podlega on uciskom i przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się możliwością korzystania z wolności społecznej, politycznej, kulturowej. Brak tej możliwości równa się nie tylko pozbawieniu człowieka środków dążenia do swobodnie obranych celów, ale stanowi zagrożenie jego egzystencji”²³. Jest rzeczą zrozumiałą, że także ten aspekt wolności zawiera w sobie tak zwaną wolność „do”, jak i wolność „od”.

Trzecim fundamentalnym elementem personalistycznego rozumienia wolności jest dobro. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek z samej swej natury może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek²⁴. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności”²⁵. Z kolei Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* stwierdza: „Jezus objawia tu szczególną

21 Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981*, tekst polski, Warszawa 1981, n. 3.

22 KKK 1731.

23 J. Majka, *Etyka społeczna*, Wrocław 1982, 240.

24 Por. KKK 1740.

25 *Tamże*, 1733.

dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (Ga 5,13), woła z radością i dumą apostoł Paweł. Natychmiast jednak dodaje: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie (tamże). Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie – służą praktykowaniu miłości”²⁶.

Z przytoczonej powyżej wypowiedzi wynika jednoznacznie, że samym rdzeniem personalistycznego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (czyli zła) jest zawsze antywolnością. Wolność człowieka zatem właściwie rozumiana nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które należy rozumieć system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mielibyśmy do czynienia z antywolnością. Można to zobrazować następującym przykładem: życie ludzkie (jego poszanowanie) jest wartością. Jego afirmacja w jakiegokolwiek formie jest przestrzenią prawdziwej wolności. Jest on zawsze wyborem dobra, tzn. wyborem wartości. Wybór zaś i godzenie w życie (tzn. jego niszczenie), nie może być uznane za wolność człowieka. Jest to bowiem wybór antydobra, antywartości, zła. Ten wybór będzie zawsze antywolnością. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać możemy właściwą i dojrzałą wolnością.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że personalistyczne rozumienie wolności to wolność „do” i „od”, mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar. Jej zaś granicą jest zawsze wybór dobra.

²⁶ VS 17.

Nieco inaczej widzi wolność liberalizm. W jego koncepcji wolności istotne są dwa elementy. Pierwszy dotyczy głównego jej aspektu. Jak wspomniano we wcześniejszych analizach, personalistyczne rozumienie wolności akcentuje tzw. aspekt pozytywny, co w praktyce oznacza, że jej istotą jest tzw. wolność „do” – wolność do szerokiego wachlarza decyzji i działania. Człowiek jest autentycznie wolny, kiedy ma możliwość podejmowania decyzji i ich realizacji – kiedy jest podmiotem autentycznie decydującym. Dopiero drugim aspektem jest tzw. wolność negatywna – wolność „od” – szeroko rozumianych nacisków i determinacji. Liberalizm w swojej koncepcji wolności na pierwsze miejsce wysuwa ów aspekt negatywny. W takim ujęciu istotą wolności jest wolność „od”. J. Szacki tak definiuje ten fundamentalny element wolności w ujęciu liberalizmu: „Inaczej niż w doktrynach demokratycznych, miarą wolności nie jest tu stopień, w jakim jednostka wpływa na losy zbiorowości, lecz to, czy wpływ zbiorowości na jej losy został zredukowany do minimum”²⁷. W tak ujętej koncepcji, istotą wolności nie jest element decydowania i wyboru, ale jak największe uniezależnienie się od wszelkich form nacisku i zależności. Personalizm w swojej koncepcji wolności także podkreśla ten aspekt wolności, chociaż stawia go zdecydowanie na drugim miejscu. Stąd, jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „polemiczne zacięcie sprawia, że często umyka nam z pola widzenia fakt, że przekonanie o konieczności zagwarantowania jednostce wolności negatywnej należy również do NSK. Wszak tutaj podobnie do liberalizmu, chodzi o maksymalizację ludzkiej wolności”²⁸.

Drugi element różnicujący liberalną koncepcję wolności od jej personalistycznego ujęcia, dotyczy granicy wolności. Jak wspomniano wcześniej, w personalistycznej koncepcji mocno podkreśla się, że dobro wyznacza rzeczywistą perspektywę i granicę wolności. Wolność jest wolnością do wyboru dobra: „w koncepcji katolickiej wolność o tyle jest autentyczną wolnością, o ile sprowadza dobro” – stwierdza P. Mazurkiewicz²⁹. A Jan Paweł II tak to ujmuje: „Wolność jest dla miłości. (...) Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej

27 J. Szacki, *Liberalizm*, w: *EncSoc*, 125.

28 P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła...*, 219.

29 *Tamże*, 220.

jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem³⁰. W takim ujęciu dobro nie zniewala człowieka, nie narzuca mu się z absolutną koniecznością, ale jawi się jako przedmiot autentycznego wyboru. Zakłada możliwość jego odrzucenia tzn. może również rodzić zło³¹. Wtedy jednak staje się antywolnością, bo jest wyborem antydobra. W liberalizmie ten element zdecydowanie zanika. Wolność jest zatem w najgłębszej swej istocie czynieniem czegokolwiek. W tym sensie wolność jest wolnością całkowicie pozbawioną celu, a raczej jej celem jest „wolność dla samej wolności”. W takim ujęciu różnicę pomiędzy wolnością personalistyczną a liberalną w tym elemencie, można ująć w odpowiedzi na pytanie: czemu ma służyć wolność? Personalizm twierdzi, że powinna służyć realizacji dobra. Liberalizm odpowie, że winna służyć człowiekowi. To zaś nie zawsze oznacza dobro³².

Takie ujęcie wolności nie stawia w zupełnej opozycji współczesnych aksjologii, w tym m.in. personalistycznej w opozycji do liberalnej. Inaczej nieco znowu rozłożone są akcenty. W personalistycznej, fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „do”, z jednoczesnym uznaniem ważności aspektu wolności „od”. W liberalizmie, fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „od”, z uznaniem także ważności wolności „do”. W personalistycznej istotą wolności jest wybór dobra. Dobro jest zatem celem wolności, a tym samym jej granicą. W liberalizmie celem wolności jest sama wolność, w której zaciera się jej granica. W jakimś sensie jest ona zatem czynieniem czegokolwiek – tego, co człowiek uzna za słuszne. I to jest protokół zbieżności aksjologii przy zachowaniu protokołu rozbieżności. Mimo to jednak spór o rozumienie wolności trwa we współczesnym świecie.

Spór o prawa człowieka

Dylematy aksjologiczne współczesnego świata dotyczą także jakościowo ważnego problemu jakim jest problem praw człowieka. Także i w tej kwestii można mówić o sporze.

30 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 48.

31 Por. P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła...*, 220.

32 Por. *tamże*, 220-221.

Powszechnie wiadomo, że podstawowe prawa i wolności człowieka są jednym z wiodących problemów współczesnej rzeczywistości. Wywołują one nie tylko naukowe dociekania, służące zgłębianiu tej problematyki oraz praktyczne działania mające na celu zabezpieczenie praw człowieka w określonej sytuacji polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej, ale także ożywioną dyskusję, której uczestnikami są już nie tylko politycy, przywódcy poszczególnych państw, przedstawiciele organizacji międzynarodowych, ale coraz szersze grono współcześnie żyjących ludzi. To powszechne zainteresowanie prawami człowieka, a jednocześnie doświadczenie ważności tej problematyki przez wszystkich, jest wielorako warunkowane (ogólnoludzkie doświadczenie współczesnych form łamania praw, próba samoobrony człowieka przed zagubieniem w świecie własnej cywilizacji, pogłębiona dziś świadomość własnej godności)³³.

Można zatem powiedzieć, że zasygnalizowane powyżej przyczyny sprawiły, że prawa człowieka są dziś własnością powszechną. Ich uniwersalizm należy widzieć w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze chodzi o prawa każdego człowieka bez względu na jakiekolwiek różnice i żyjącego w jakiegokolwiek wspólnocie³⁴. Po drugie, iż prawa te „opierają się na pewien *consensus*; *consensus* nie tyle aideologiczny, co ponadideologiczny, albo mówiąc prościej, iż ugruntowane są na wartościach najbardziej podstawowych i wspólnych, które należą do powszechnego dorobku ludzkości”³⁵.

Nie ma zatem powodów, aby powszechne dziś zainteresowanie podstawowymi prawami człowieka widzieć tylko jako sprawę chwilowej mody. Na dobrą bowiem sprawę „cała historia ludzka mogłaby być rozpatrywana jako historia walki o prawa człowieka. We współczesnym, dzisiejszym ich rozumieniu problematyka praw człowieka nie jest bynajmniej efemerydą, sezonowym zainteresowaniem. I choć z pewnością zmienne są i będą koleje jej występowania, wyraża ona głęboko ugruntowane dążenie, które przestaje wegetować na peryferiach ludzkich marzeń o bezkonfliktowym świecie, lecz wskazuje kierunek

33 Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, 7.

34 Por. Jan XXIII, „*Pacem in terris*”, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987, n. 9.

35 T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź” 2 (1978) 5.

osiągania pewnego ogólnoludzkiego minimum, określa próg urzeczywistnienia poczucia wolności, bezpieczeństwa i współuczestnictwa”³⁶. Szerokie zainteresowanie problematyką praw człowieka jest zatem wynikiem ich uniwersalizmu, tzn. że są one faktycznie własnością powszechną. A to oznacza, że nie może więc nikt rościć sobie prawa do wyłączności ideologicznej w tej dziedzinie, nie może jej nikt zawłaszczyć, może tylko dawać świadectwo swego rozumienia praw człowieka i swego zaangażowania na rzecz ich urzeczywistnienia.

Powszechność i uniwersalizm praw człowieka nie oznacza jednak braku kwestii spornych w zakresie tej problematyki. Można zatem w pełni odpowiedzialnie mówić o sporze o prawa człowieka. Tocząca się dziś dyskusja na temat praw człowieka ma zarówno charakter teoretyczny, jak również praktyczny, a jak twierdzą niektórzy także charakter polityczny. Chodzi o to, że w wielu wypadkach prawa człowieka stały się integralnym składnikiem polityki wewnętrznej i zagranicznej państw oraz polityki międzynarodowej. Ma on jednak także charakter sporu aksjologicznego. W tym miejscu trudno przedstawić wszystkie płaszczyzny sporu o prawa człowieka. Będzie to jedynie zasygnalizowanie pewnych kwestii z dwóch działów bogatej problematyki praw, a mianowicie z zakresu samej koncepcji praw, oraz z zakresu katalogu i treści praw.

Współczesny spór o prawa człowieka dziś dotyczy przede wszystkim samej ich koncepcji. Jeśli przyjąć, że prawa człowieka stanowią swobodną kategorię praw podmiotowych, to zagadnieniem kluczowym dla samej ich koncepcji jest zagadnienie podstawy normatywnej, a więc zagadnienie, jakim normom zawdzięczają one swoje istnienie, a także swoją treść, jak również specyficzne właściwości. Jest to zagadnienie kluczowe dla całego problemu koncepcji tychże praw, ale także jak stwierdza H. Waśkiewicz: „jednym z najbardziej kontrowersyjnym w ramach tego problemu”³⁷.

Pisząc o podstawie normatywnej praw człowieka T. Mazowiecki stwierdza: „Na pytanie, co leży u samych podstaw praw człowieka i co je uzasadnia – teoria umowy społecznej i oświeceniowa filozofia

36 *Tamże*, 6.

37 H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w świecie” 63-64 (1978) 18.

prawa natury, z której wyrosła później Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, szukała odpowiedzi w przyrodzonych prawach gatunku ludzkiego. Odrzucając skrępowania stanowe dawała w ten sposób rzecz ważną – uzasadnienie wolności obywatelskiej i równości prawa, nie troszcząc się jednak o więcej; rozumowi poznającemu przyrodę przyznawała moc ogarnięcia również do końca praw rządzących losem ludzkim i pokierowania nim. Pozytywizm prawny traktuje prawa człowieka jako zapis prawa stanowiącego, będący odpowiednikiem poziomu cywilizacyjnego i prawnego. Marksizm jako teoria, przesuwa całą sprawę na grunt historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, a prawa podporządkowuje zasadzie rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa. Można by doszukiwać się prób odpowiedzi w każdym z kierunków myśli – dawnej i także najbardziej współczesnej (...). Chrześcijaństwo, ujmując człowieka jako osobę, osobę stworzoną przez Boga na Jego obraz, wolną i odpowiedzialną, wywodzi godność i prawa człowieka z tego źródła³⁸.

Ogólnie rzecz ujmując, wśród ujęć definiujących podstawę normatywną zarówno w refleksji filozoficzno-prawnej, jak i aktach normatywnych dotyczących praw człowieka, można wymienić z grubsza dwie grupy. Pierwsza przyjmuje, że „podstawę normatywną praw człowieka stanowi prawo pozytywne: wewnętrzpaństwowe, głównie prawo konstytucyjne oraz umowy międzynarodowe”³⁹. Tak interpretowana podstawa normatywna wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw człowieka jest prawo stanowione przez władzę, bez względu na to czy jest to władza państwowa czy instytucje międzynarodowe. W takim ujęciu, same prawa osoby należy uznać za wtórne do władzy społecznej, ponieważ zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej władzy państwa. Takie ujęcie podstawy normatywnej praw człowieka rzutuje na samą ich koncepcję, którą określić należy jako koncepcję relatywnych praw, która „uważa te prawa, często określane mianem obywatela lub obywatelskich, za wtórne w stosunku do państwa. Zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej decyzji państwa. I tak jak w gestii państwa leży powołanie do istnienia i nadania określonej treści prawom człowieka, tak też

38 T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo...*, 12-13.

39 H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka...*, 25.

może państwo w każdej chwili tę treść zmienić, a nawet niektóre lub wszystkie uchylić⁴⁰. Jedną rzeczą w koncepcji relatywnych praw nie ulega wątpliwości, a mianowicie prawny charakter podstawy tych praw.

Druga grupa „obejmuje rozwiązania, które przyjmują, że podstawę normatywną praw człowieka stanowią normy w swym istnieniu i w swej treści niezależne od ustanowienia władzy społecznej i stojące ponad wszelkimi normami prawnymi przez te władzę ustanowionymi”⁴¹. Taka z kolei interpretacja podstawy normatywnej wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw osoby jest norma niezależna od jakiegokolwiek władzy ustawodawczej, same zaś prawa są uprzednie i nadrzędne w odniesieniu do tejże władzy⁴². Pomijając bardziej szczegółowe analizy, można stwierdzić, że w tej grupie, w zakresie ogólnego rozumienia podstawy normatywnej praw człowieka istnieje daleko idąca zgodność, że podstawa ta „tkwi” w samym człowieku bez względu na to czy określa się ją pojęciem „natura ludzka”, „prawo naturalne” czy „człowieczeństwo”. Świadczą o tym cechy, które we wszystkich ujęciach tej grupy przypisuje się prawom człowieka, a mianowicie, że w prawach tych znajduje swój wyraz natura człowieka; że prawa te służą realizacji naturalnych potrzeb człowieka; że przysługują one wszystkim ludziom niezależnie od wszelkich różnic; że są niezależne od warunków, czasu i miejsca⁴³.

Tak rozumiana podstawa określa samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw, a więc koncepcję, która uważa te prawa „za uprzednie w stosunku do państwa, nie czasowo, ale prawnie, i w związku z tym również za nadrzędne w stosunku do niego. Państwo, czy jak to współcześnie bywa szerzej rozumiane, każda społeczność, w ramach której człowiek się znajduje, obowiązane są udzielać prawom człowieka ochrony i stwarzać warunki maksymalnie pełnej ich realizacji. Natomiast, tak jak według tej koncepcji nie leży w gestii państwa, ani żadnej innej społeczności, ustawowe nadanie obywatelom praw człowieka, tak też nie mogą one ustawowo tych praw uchylić, ani nawet zmieniać ich treści”⁴⁴. Wynika to z faktu, że podstawa normatyw-

40 *Tamże*, 26.

41 *Tamże*, 25.

42 Por. *tamże*, 25.

43 Por. *tamże*, 28-29.

44 Por. *tamże*, 25-26.

na, nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, stanowienia władzy. Stąd też przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa. W tym właśnie wyraża się koncepcja absolutnych praw. Ponieważ sama podstawa, z której „wyrastają” jest poza wszelkimi ustanowieniami ludzkimi, prawa z tej podstawy wynikające, są poza wszelkimi normami stanowionymi przez człowieka, społeczeństwo, władzę⁴⁵.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na bardzo istotny problem. Dotyczy on sporu o prawa człowieka w ramach tej grupy koncepcji. Otóż co do wymienionych wcześniej właściwości praw człowieka, panuje pomiędzy wszystkimi rzecznikami absolutnej koncepcji całkowita zgodność. Zgodność ta kończy się jednak „gdy wchodzi w grę bliższe określenie charakteru norm stanowiących podstawę normatywną praw człowieka, nawet jeśli nie jest poddawane dyskusji to, że stanowi ją prawo naturalne. Powstaje bowiem problem, czy prawo naturalne jest prawem, czy też stanowi zespół norm pozaprawnych, często określanych jako moralne, z tym, że rozumienie „moralnego” charakteru tych norm często daleko odbiega od tego, jak normy moralne bywają rozumiane przez etyków. Określenie „normy moralne” w odniesieniu do prawa naturalnego, najczęściej oznacza tylko tyle, że nie są to normy prawne, bez bliższego określenia ich istoty”⁴⁶. Jest sprawą interesującą, że kiedy powstawała pierwsza filozoficzno-prawna koncepcja absolutnych praw człowieka (w XVII wieku), nie było wątpliwości, że prawo naturalne jest prawem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Z kolei prawo pozytywne traktowane było jako rozporządzenie wykonawcze do prawa naturalnego. W takim ujęciu prawa człowieka, zarówno uprawnienia, jak i korelatywne ich obowiązki, posiadały charakter ścisłe prawny⁴⁷. W międzyczasie jednak filozofia prawa mocno zachwiała charakter prawny prawa naturalnego. Jak stwierdza H. Waśkiewicz: „Współcześnie, wielu nawet gorących rzeczników prawa naturalnego, nie pomniejszając jego znaczenia dla społecznego współżycia ludzi, stoi na stanowisku, że prawo naturalne to zespół norm pozaprawnych,

45 Por. H. Skorowski, *Problematyka praw...*, 27.

46 H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka...*, 29.

47 Por. *tamże*, 29.

gdy natomiast prawem w ścisłym słowa znaczeniu jest tylko prawo ustanowione przez państwo⁴⁸. Ma to oczywiście swoje konsekwencje w życiu społecznym: „odmówienie prawu naturalnemu charakteru prawnego eliminuje to prawo z bezpośredniego udziału w życiu prawnym społeczności państwowej. Wyraża się to między innymi w tym, że na prawo naturalne nie można powoływać się w sądzie, nie można domagać się od państwa ochrony opartych na samym prawie naturalnym uprawnień ani też pomocy państwa w egzekwowaniu korelatywnych dla tych uprawnień obowiązków. Przy takim rozumieniu prawa naturalnego, aby prawa człowieka mogły nabrać charakteru prawnego, musi nastąpić swoistego rodzaju ich relatywizacja w tym sensie, że muszą zostać potwierdzone przez prawo pozytywne, albo w odpowiednim akcie normatywnym wewnątrzpaństwowym, albo w umowie międzynarodowej⁴⁹”.

Nie wszyscy jednak rzecznicy prawa naturalnego, jako podstawy praw człowieka, odmawiają mu charakteru prawnego „są wśród nich i tacy, którzy zdecydowanie uważają prawo naturalne za prawo, wprowadzając je tym samym bezpośrednio do życia prawnego, na równi z prawem pozytywnym. Przy takim rozumieniu prawa naturalnego, można się na nie powoływać w sądzie, a sąd ze swej strony może przyjąć prawo naturalne za podstawę prawną wydanego wyroku, jak to na przykład miało miejsce w szeregu wyroków sądów w RFN⁵⁰. Ma to istotne znaczenie w odniesieniu do praw człowieka. Oznacza bowiem, że można domagać się od państwa ich respektowania i udzielania im ochrony, niezależnie od tego czy znalazły potwierdzenie w ustawodawstwie wewnętrznym, jak też niezależnie od tego, czy państwo odpowiednią umową międzynarodową zobowiązało się do udzielania im ochrony.

W nurcie absolutnych praw człowieka mieści się też chrześcijańska koncepcja tych praw. Podstawą tych praw jest bowiem najwyższa wartość osoby określana pojęciem godności osobowej. To właśnie tak rozumiana podstawa określa samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw, nie pozwalając na ich relatywizację. Jest to o tyle istotne, iż właśnie w obecnej rzeczywistości próbuje się podkreślać,

48 *Tamże*, 29-30.

49 *Tamże*, 30.

50 *Tamże*, 30.

iż nie można mówić o absolutności i uniwersalności praw „gdyż kultury są różne i wciąż zmieniające się, że koncepcja praw człowieka jest europejska i nie można jej odnieść do innych kultur. To prawda, że kultury są różne i zmieniające się, ale ta różnorodność kultur pozwala odczytywać w nich wartość niezmienną – godność osoby ludzkiej i najbardziej podstawowe prawa i obowiązki”⁵¹. To z kolei daje, w myśl koncepcji chrześcijańskiej, odrzucić interpretację praw człowieka przez wszelkiego rodzaju socjologizmy czy relatywizmy kulturowe, według których prawa człowieka są relatywne, gdyż kultury są relatywne. Godność osobowa nie jest relatywna. Także wynikające z niej prawa nie są relatywne.

W podsumowaniu należy podkreślić, że dzisiejszy spór o prawa człowieka to w pierwszej kolejności spór o samą ich koncepcję: relatywnych czy absolutnych praw. Ten spór zasadza się na płaszczyźnie dyskusji o ich rzeczywistą podstawę: czy podstawą tą jest prawo stanowione (relatywna koncepcja praw) czy też podstawa ta jest niezależna od prawa pozytywnego i tkwi w samym człowieku (koncepcja absolutnych praw). W koncepcji relatywnych praw jedna kwestia nie budzi wątpliwości – prawny charakter norm stanowiących ich podstawę normatywną. Natomiast w koncepcji absolutnych praw bez względu jak tę podstawę zdefiniujemy (natura ludzka, prawo naturalne, człowieczeństwo, godność osobowa) określenie prawnego czy też nieprawnego charakteru ich podstawy nasuwa wiele trudności.

W tym miejscu należy stwierdzić, że to wszystko co zostało powyżej powiedziane dotyczy jedynie podstawy tych praw. Zupełnie osobną kwestią jest ustalenie, która z tych koncepcji lepiej sprawdza się w praktyce życia społecznego, która daje bardziej zadowalające rezultaty w życiu codziennym określonej społeczności państwowej⁵².

Możemy jednak mówić o renesansie koncepcji absolutnych praw. Można w tym renesansie wymienić trzy nurty. Pierwszy z nich można nazwać nurtem międzynarodowym. Jest on ściśle związany z rozbudową międzynarodowej ochrony praw człowieka. Wszystkie współczesne

51 F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, w: *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji pt. „Podstawy jedności europejskiej”*, Lublin 1999, 300-301.

52 H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka...*, 31.

międzynarodowe akty normatywne, dotyczące praw człowieka, stoją jednoznacznie na gruncie koncepcji absolutnych praw człowieka. Przyjmują także jako ich podstawę normatywną prawo naturalne – chociaż termin ten nie jest wprost używany. Toczy się zatem od szeregu lat, jednoznacznie nie rozstrzygnięta dyskusja, co do prawnego czy pozaprawnego charakteru absolutnych praw⁵³.

Drugi nurt to tzw. nurt konstytucyjny. Jest to powrót do absolutnej koncepcji w powojennych konstytucjach wielu krajów współczesnego świata. Zazwyczaj konstytucje we wstępie albo pierwszym rozdziale, afirmują absolutny charakter praw, a następnie gwarantują je swoim obywatelom. Dodać jednak należy, że ciągle część państw utrzymuje relatywny ich charakter. Trzeba zatem powiedzieć, że ten nurt ma mniejszy zasięg niż nurt międzynarodowy, ponieważ ten ostatni stoi wyłącznie na gruncie absolutnych praw⁵⁴.

Trzeci wreszcie nurt można określić jako kościelny. Chodzi po prostu o podstawowy fakt, że poczynając od drugiej wojny światowej, Kościół w swoim nauczaniu poświęca prawom człowieka bardzo wiele miejsca, stojąc zawsze na gruncie koncepcji absolutnych praw, których podstawą jest godność człowieka⁵⁵.

Współczesny spór o prawa człowieka zaobserwować możemy także w płaszczyźnie katalogu praw. Problem wydaje się tu być różnowymiarowy. W wielkiej współczesnej dyskusji nad problematyką praw człowieka przyjmuje się, że chodzi o uprawnienia do tych wartości, które są konieczne do zaspokojenia osobowych potrzeb. Stąd ustala się trzy grupy praw człowieka: wolnościowe, społeczne, solidarnościowe. Do praw wolnościowych zalicza się katalog szczegółowych wolności należnych człowiekowi w wielorakich płaszczyznach jego życia. Do praw społecznych, katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności by ta zapewniła mu środki nieodzowne do życia. Do spraw solidarnościowych zalicza się katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności międzynarodowej, by ta stworzyła mu godne warunki życia⁵⁶.

53 Por. *tamże*, 33.

54 Por. *tamże*, 33.

55 Por. *tamże*, 33.

56 Por. F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka...*, 303-304.

Główny problem polega na tzw. ważności tych praw, szczególnie chodzi tu o przeciwstawianie sobie praw wolnościowych i szeroko rozumianych praw społecznych. F. Mazurek twierdzi, że problem ten pojawił się „w okresie zimnej wojny na tle konfrontacji ideologiczno-politycznej pomiędzy Wschodem i Zachodem. Podział ten był odpowiednio uzasadniony założeniami filozofii liberalnej, miał też odpowiadać dwu przeciwstawnym ustrojom gospodarczym – kapitalizmowi i socjalizmowi kolektywnemu”⁵⁷. Jak twierdzą znawcy problematyki, przykładem tego rozgraniczania praw jest fakt opracowania dwu paktów, które w 1966 roku ogłosił ONZ, a mianowicie Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (prawa społeczne) oraz Pakt Praw Osobowych i Politycznych (prawa wolnościowe). „Separacja tych paktów pod wpływem czynników ideologiczno-politycznych w okresie „zimnej wojny” ukazuje się wielu prawnikom i ideologom jako argument silniejszy niż argumenty merytoryczne. Nie uwzględnia się, że są one złączone tą samą uniwersalną i wrodzoną wartością – godnością osoby ludzkiej”⁵⁸.

Problem owej rozbieżności pomiędzy prawami wolnościowymi a społecznymi (pomiędzy ważnością tych praw) niektórzy autorzy widzą jeszcze głębiej w historii. J. Kondziela stwierdza, że „w poszukiwaniu genezy rozłożenia akcentów w dyskusji nad prawami człowieka sięgnąć trzeba do historii dwóch koncepcji wolności mających swoje teoretyczne źródło w filozofii Oświecenia, a politycznie związanych z rewolucją francuską”⁵⁹. Pierwsza z nich to jakobińsko-rewolucyjna wolność z roku 1798 – abstrakcyjna, ogólna, powszechna i równa wolność wszystkich. Wytworzyła ona pierwotny typ obywatela rewolucyjnego. Wartością centralną była równość. Stąd priorytet wszystkiego co ogólnospołeczne przed tym, co indywidualno-prywatne. Był to „patos ogólności”. Konsekwentnie więc zgłaszano np. zastrzeżenia do własności prywatnej, gospodarki wolnorynkowej, prywatnych przedsiębiorstw, indywidualistycznego stylu wychowania. W polityce opowiadano się za centralizmem. Miało to zabezpieczać wolność równą dla wszystkich⁶⁰.

57 *Tamże*, 304.

58 *Tamże*, 305.

59 J. Kondziela, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 63-64 (1978) 52.

60 Por. *tamże*, 52.

Drugi typ wolności jest związany z okresem postrewolucyjnej stabilizacji. Tu na plan pierwszy wysuwały się indywidualne wolności jednostek. Była to konserwatywno-liberalna koncepcja wolności, która znalazła już swoje miejsce w pierwszej konstytucji porewolucyjnej. Konsekwencją tego było stworzenie liberalnego państwa prawnego. Wartością centralną była wolność indywidualna. W miejsce „patosu ogólności” wystąpił „patos szczegółowości i indywidualności”⁶¹. Do jakobińsko-rewolucyjnej koncepcji wolności nawiązać w przyszłości miały ruchy socjalistyczne akcentujące równość, do drugiego zaś typu wolności, państwa liberalne, akcentujące wolność indywidualną przed równością. Te dwie tradycje wolności stały się podstawowym uwarunkowaniem rozkładu akcentów w dziedzinie praw człowieka⁶². Stąd z jednej strony, biorąc pod uwagę pierwszą koncepcję wolności, akcentowano prawa społeczne z umniejszeniem praw wolnościowych, z drugiej zaś strony, biorąc pod uwagę drugą koncepcję wolności, akcentowano przede wszystkim prawa wolnościowe. Ten problem jest także problemem współczesnej naszej cywilizacji w zakresie praw człowieka. Max Horheimer ujął ten problem współczesnej cywilizacji w ten sposób: „Im więcej sprawiedliwości tym mniej wolności; im więcej wolności, tym mniej sprawiedliwości. Wolność, równość, braterstwo – to wspańiałe hasła. Ale jeśli chcecie osiągnąć równość, musicie ograniczyć wolność, a jeśli chcecie pozostawić ludziom wolność wtedy nie może być równości”⁶³.

Wprawdzie konfrontacja ideologiczna dobiegła końca to jednak, jak stwierdza F. Mazurek, „nie dobiegła końca w pewnych kręgach negacja praw społecznych. Wysuwa się liczne zarzuty przeciw nim. Oto niektóre z nich: prawa wolnościowe mają charakter praw negatywnych, społeczne zaś praw pozytywnych; prawa społeczne nie są prawami w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie programem polityki społecznej; ich realizacji nie można domagać się przed sądem; są one tworem filozofii marksistowskiej i realizowane w ustroju socjalistycznym”⁶⁴. Oczywiście z zarzutami tymi można polemizować przytaczając argumenty

61 Por. *tamże*, 52-53.

62 Por. *tamże*, 53.

63 M. Horheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, 15.

64 F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka...*, 307.

przeciwnie, a mianowicie, że wszystkie prawa zawierają elementy negatywne i pozytywne; że prawa społeczne nie są programem polityki społecznej, a odwrotnie to właśnie ta polityka opiera się o te prawa; błędem metodologicznym jest szukanie podstaw tych praw poza człowiekiem itp.⁶⁵ W ostateczności jest to w gruncie rzeczy spór o ważność poszczególnych kategorii praw: czy prawa wolnościowe są najważniejsze czy prawa społeczne i solidarnościowe. W gruncie rzeczy jest to dyskusja nad koncepcją integralnych praw.

W kontekście tej dyskusji warto odnotować głos nauczania społecznego Kościoła. Mówiąc o chrześcijańskiej koncepcji praw, trzeba stwierdzić, że godność osoby wyznacza koncepcję integralnych praw. Podkreśla się w ten sposób, że wszystkie generacje praw (wolnościowe, społeczne i solidarnościowe) charakteryzujące się określoną specyfiką stanowią nierozzerwalną jedność, co w praktyce oznacza, że są one niepodzielne i tak samo ważne⁶⁶. W tym miejscu należy postawić pytanie: Co warunkuje i co uzasadnia ową integralność? Co przemawia za jednością i nierozzerwalnością tych praw?

Integralność w chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka, podobnie jak wcześniej omawiana absolutność, stoi w ścisłej relacji z godnością osoby. W chrześcijańskim ujęciu prawa człowieka wynikają z godności i tę godność jednocześnie zabezpieczają. Oba elementy (wynikanie i zabezpieczanie) mają swój wpływ na integralność praw. Przede wszystkim za integralnością przemawia ich wynikanie z godności. „Godność człowieka jest niepodzielna. Nauka o prawach człowieka, która uznaje, że wypływają one z godności ludzkiej musi uznać, że tworzą one jedność mimo zachodzących między nimi różnic, że są niepodzielne”⁶⁷.

Innym wyznacznikiem przemawiającym za koncepcją integralnych praw człowieka jest ich funkcja, która także ściśle wiąże się z pojęciem godności osoby. Zasadniczą funkcją tych praw jest ochrona i zabezpieczenie godności każdego człowieka we współczesnej mu rzeczywistości społecznej. Zabezpieczenie godności zaś człowieka

65 Por. *tamże*, 307.

66 Por. H. Skorowski, *Problematyka praw...*, 27-28.

67 F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 150 (1986) 9.

może i faktycznie dokonuje się dzięki zapewnieniu wszystkich praw: wolnościowych społecznych i solidarnościowych. Trudno bowiem mówić o ochronie człowieka w jego godności bez np. odpowiedniej egzystencji, bez pracy będącej źródłem utrzymania człowieka, bez własności będącej podstawą bytu, bez dostępu do dóbr kulturowych itp. To znaczy, bez zagwarantowania człowiekowi praw społecznych i solidarnościowych. Ochrona zatem godności domaga się gwarancji wszystkich praw. W pojęciu zatem integralnych praw kryje się przeświadczenie, że wszystkie generacje praw stanowią nierozzerwalną jedność, są niepodzielne i tak samo ważne, mimo zachodzących między nimi różnic⁶⁸.

Spór o demokrację

Istotnym dylematem aksjologicznym współczesnego świata jest bez wątpienia spór o demokrację. Nie ulega wątpliwości, że pojęcie demokracji wiąże się nierozzerwalnie z ideą wolności, która jest wielkim osiągnięciem czasów nowożytnych. Ta idea, jak pokazano wcześniej, stanowi także istotny element wielu aksjologii. Ta idea w sposób jednoznaczny zdominowała myślenie współczesnego człowieka i całego świata, przybierając postać tzw. nowego humanizmu. Jest faktem oczywistym, że demokracja musi stwarzać horyzonty wolności dla człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Człowiek jest bowiem istotą bytowo wolną tzn. wolną w najgłębszej swej istocie i dlatego musi mieć zabezpieczoną płaszczyznę wolności. Nie ulega zatem wątpliwości, iż każda demokracja musi być związana z wolnością człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Należy bowiem powiedzieć, że idea jest wtedy demokratyczna, gdy daje ludziom możliwie jak największe pole indywidualnej wolności. W tej kwestii istnieje pełna zgodność pomiędzy różnymi aksjologiami, np. chrześcijańską a liberalną. W tym miejscu należy jednak stwierdzić jednoznacznie, że jeśli przyjąć ideę wolności jako jedyną i najgłębszą podstawę demokracji, a tak właśnie dziś w wielu wypadkach ujmuje to liberalizm, to trzeba powiedzieć i to, że sama wolność szczególnie w ujęciu liberalnym, jako wolność dla samej wolności, bez uznania jej granicy, może być niepokojąca. Należy

68 Por. H. Skorowski, *Problematyka praw...*, 28-29.

powiedzieć w ten sposób: tam gdzie brak wolności, tam nie ma demokracji, tam jednak gdzie źle pojęta wolność, przewartościowana, tam także trudno mówić o prawdziwej demokracji⁶⁹. To przewartościowanie wolności w kontekście demokracji jest dziś w szczególności sposób widoczny. Wyraża się ono właśnie między innymi w oderwaniu wolności od dobra, czyli chce się ją ujmować poza systemem wartości moralnych. Jest to dążenie do tzw. autonomii całkowitej poza wszelkim dobrem. Człowiek w sferze tak rozumianej i interpretowanej wolności, zaczyna wybierać już nie tylko wartości, ale także antywartości jako przedmiot swojego działania. Stąd właśnie niepokój o wolność jako jedyną i najważniejszą podstawę demokracji jak chce liberalizm. Raz jeszcze należy zatem podkreślić, iż demokracja musi się wiązać z ideą wolności – inaczej bowiem nie byłaby ideą demokratyczną. Nie oznacza to jednak, iż wolność jest najgłębszą podstawą demokracji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na znaczenie aksjologii personalistycznej w tworzeniu właściwie rozumianej demokracji, która zdominowała myślenie i działanie współczesnego świata. W świetle tej aksjologii rzeczywistą, fundamentalną ideą demokracji jest godność człowieka jako jednostki i wspólnoty osób⁷⁰. Chociaż każdy ową godność odczuwa i definiuje na swój sposób: człowieczeństwo, natura ludzka, godność, to jednak, to co podstawowe w tym pojęciu jest wspólne. Oczywiście godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji: „w poczuciu godności odnajdują się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. Nawet wołanie o chleb jest wołaniem o uznanie godności. Dlatego jest ona dziś podstawą naszej demokracji”⁷¹. To właśnie godność czyli najwyższa wartość człowieka jako osoby, mówi o potrzebie takiego systemu (rzeczywistości) społecznego i politycznego, który jest nowym i jedynie właściwym typem stosunków międzyludzkich, stosunków opartych na poszanowaniu godności wszystkich ludzi, a tym samym stosunków wyznaczających horyzonty prawdziwej wolności każdego, ale także i odpowiedzialności. I to jest istotne dopowiedzenie. Godność człowieka jako najwyższa wartość rozstrzyga

69 Por. H. Skorowski, *Refleksje nad postawami w społeczeństwie demokratycznym*, „Wojsko i wychowanie” 1 (1993) 22.

70 Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1982, 373-377.

71 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, 50.

o wolności w ramach demokracji, która jednocześnie musi być odpowiedzialna. Dzięki tej wartości jaką jest człowiek zdążanie współczesnego świata ku demokracji może być zdążaniem ku społeczności ludzi wolnych, ale i odpowiedzialnych za poszanowanie godności każdego człowieka.

Tu zatem tkwi zbieżność i różnica pomiędzy różnymi aksjologiami w kształtowaniu właściwego ujęciu współczesnej demokracji. Zbieżność dotyczy ukazania wolności jako zasadniczego elementu demokracji, rozbieżność w ukazaniu fundamentu, na którym demokracja się gruntuje: godność osoby – wolność.

W podsumowaniu podkreślić należy, że fundamentalną cechą współczesnego świata są wielorakie spory aksjologiczne. W tym kontekście należy widzieć wielorakie problemy, które nurtują współczesny świat, i które wymagają nie tylko praktycznych rozstrzygnięć, ale także naukowej refleksji.

WYZWANIA EPOKI POST-HUMANIZMU

Trudno znaleźć we współczesnym języku dyskursu publicznego w świecie cywilizacji, którą określamy jako „zachodnią”, terminu, który miałby bardziej pozytywne konotacje niż występujące w różnych wariantach pojęcie „humanizmu”. Z wielu względów wydaje się ono być najwyższą emanacją zainteresowania człowiekiem, a nawet jego człowieczeństwem i pomimo swego konceptualnego charakteru daje nadzieję na dotarcie do sfery praktyki eksponując powinność realizacji wartości humanistycznych, postaw humanitarnych i wrażliwości na to, co ludzkie. Pomimo rozwoju nauk humanistycznych poznanie zarówno dobrych, ale i złych cech tajemniczej w dalszym ciągu natury człowieczeństwa wydaje się być celem niezwykle dalekim, co niektórych martwi, ale niektórych cieszy uznając, iż broni się ona przed potraktowaniem jako sterowana część rzeczywistości. Pomimo tych luk zarówno w sferze wiedzy, jak i umiejętności postępowania z człowiekiem zarówno w sferze nauki, jak i ruchów kulturowych pojawiła się coraz bardziej intensywnie manifestująca się postawa ucieczki, a nawet swoistego wyprzedzenia natury ludzkiej w kierunku czegoś, co oferowałoby nowe, choć zupełnie nieznanne atrybuty przetworzonego, a może nawet przekroczonego człowieczeństwa w postaci enigmatycznego post-humanizmu. W sferze deklaratywnej ma to być epoka pokonania ograniczeń ludzkich i wypracowania czegoś w rodzaju super-człowieka, a w sferze organizacji i standardów życia analogicznie udoskonalonego post-społeczeństwa. Post-humanizm miałby być jednocześnie rodzajem trans-humanizmu, podobnie jak

post-człowieczeństwo rodzajem trans-człowieczeństwa jako udoskonalonego technologicznie człowieka, nowego cyborga ery hybrydalnej i cyfrowej, dla którego to, co „human”, a więc to, co „ludzkie” nie byłoby ani marzeniem, ani celem, ani też potencjałem pozostawiając problem podmiotowości człowieka niejako na boku jako archaiczną i nieistotną w tej nowej grze, zapomnianą i niepotrzebną, a nawet dysfunkcyjną przypadłość minionych epok ludzkości¹. Człowiek uwiedziony technologiczną zapowiedzią udoskonalenia funkcjonalnej sprawczości samego siebie oraz systemu, w którym organizować będzie swoje indywidualne i zbiorowe życie, jest w stanie oddać znaczącą część swojej wolności, godności i osobowości.

Aksjologiczne sprzeczności cywilizacji współczesnej

Większość wyzwań jakie stawia epoka ucieczki od humanizmu wynika z braku rozwiązania elementarnych sprzeczności jakie stopniowo, ale konsekwentnie narastają w sferze doświadczanych i generowanych wartości. Można z całą pewnością potwierdzić, że procesy jakie z wielką precyzją opisywał już kilkadziesiąt lat temu Daniel Bell, jeden z najbardziej przenikliwych socjologów współczesności w książce zatytułowanej *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, rozwinęły się z podwojoną siłą². Nagromadzenie istniejących w tym zakresie konfliktów i najzupełniej nieskutecznych rozwiązań każe poszukiwać rozwiązań zastępczych. Niestety uczyniono wszystko aby nie tylko uciec, ale w równym stopniu zasłonić istotne wymiary problemu lansując jego uproszczoną, wtórną i niejako zastępczą jego wersję definiowaną poprzez hedonistyczne partykularyzmy indywidualnych potrzeb jednostki, technokratyczne wymogi coraz bardziej zaborczych korporacji i konkurujące systemy stosunków władzy. Nader często zostają one przesłonięte zmitologizowaną sferą nowinek technologicznych, które posługują się strategią mitologizacji swoich pokus, obietnic oraz masowo dostarczanych doznań. Zakłęciami i instrumentami tak

1 N.G. Schiller – T. Darieva – S. Gruner-Domic, *Defining Cosmopolitan Sociability in a Transnational Age. An Introduction*, ERS 3 (2011) 399-418.

2 D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994.

konstruowanego świata stają się zaawansowane metody sterowania, sztuczna inteligencja, algorytmiczne metody projektowania zachowań konsumpcyjnych. Nie doczekaliśmy się jeszcze wyrazistej mistyfikacji tego typu praktyk, dlatego warto wymienić te najbardziej wrażliwe osie polaryzacji skutkujące próbami zbudowania rozwiązań zastępczych niejako ponad porażką i nieumiejętnością ich moderowania.

Wartości jako transgresje vs. Wartości jako potrzeby

Pomijając w tym momencie bardzo różne możliwości klasyfikowania wartości, warto zwrócić uwagę, iż te które powiązane są z partykularnym sposobem życia konkretnego człowieka lub grupy, zawsze będą antagonizować sytuacje, w których dochodzi do ich konfrontacji. Usilne trzymanie się swoich własnych, traktowanych w sposób ego-centriczny, etno-centriczny i fundamentalny, powoduje zanik możliwości komunikacyjnych, nie mówiąc już o postawach dialogicznych. Z tego powodu jedynie umiejętność dystansowania się i transgresyjnego traktowania wartości może wspomóc odnalezienie mostów poprzez które znaleźć możemy to, co może być wspólne, co nadaje się do wymiany, dzielenia się, a nawet rodzaju ubogacenia. Wymaga to porzucenia tendencji do maksymalizowania tendencji do hedonizmu, poszukiwania przyjemności możliwie w każdej sytuacji życiowej, roli społecznej oraz strategiach przystosowania, asymilacji i konformizmu. Jedną z metod jest oczywiście wtopienie się w powszechne standardy kultury masowej, środowiskowej czy organizacyjnej, która niejako „z klucza” dokonuje życiowych wyborów i projektuje ścieżki indywidualnych i społecznych wyborów. Nie eliminuje to sytuacji konfliktowych, pytań egzystencjalnych oraz chęci przekroczenia napięć wewnętrznych człowieka, które stanowią w istocie o jego człowieczeństwie. Wskazanie opuszczenia tej sfery dyskomfortu poprzez przyjęcie rozwiązań zewnętrznych w postaci standardów kulturowych, korporacyjnych lub technologicznych zgodnych z doktrynalnymi założeniami post-człowieczeństwa, jest oczywiście możliwe, ale skutkuje na ogół powrotem do jeszcze większej dezintegracji osobowości lub rozbicia więzi społecznych.

Prymat osoby i wspólnoty vs. Prymat jednostki i indywidualizmu

Redukcja bytu osobowego obecnego w sieci istotnych relacji wspólnotowych do bytu wyizolowanej jednostki jest jednym z najbardziej charakterystycznych praktyk cywilizacji tak zwanego indywidualizmu. Jest to indywidualizm często bardzo umowny bowiem w ukryty sposób sterowany kanonami „społeczeństwa doznań” jakie jest produktem wyspecjalizowanych systemów przemysłowych, usługowych i kulturowych. Brak rozwiązania napięcia, a czasami konfliktu pomiędzy świadomą swojej godności osobą, a zatowizowaną na kawałki swoich pragnień, wizji i potrzeb jednostką pozbawia ją zdolności budowania własnej tożsamości, która nie może pozostawać poza społecznym kontekstem jej życia. Post-humanizm jest tu propozycją stopniowej alienacji i zatopienia w coraz bardziej wąskim świecie impulsów o nieokreślonym pochodzeniu. Ich źródłem może być bowiem konkretna jednostka, ale w równej mierze, podsunęte jej oferty wytworzonego sztucznie środowiska, które coraz częściej nazywają się „personalizacją”. To lingwistyczno-psychologiczne kłamstwo znalazło już swoją popularność w zaawansowanym marketingu usług pozwalając na skuteczną mistyfikację nie tylko w sferze ludzkiej duchowości, ale także ludzkiej jaźni, autorefleksji oraz uczuć moralnych w osamotnionej społecznie etyce życia w pojedynkę³.

Komunikacja jako interakcja vs. Komunikacja jako przekaz lub transmisja

Cywilizacja przemysłowa, której dziełem stała się jej wersja medialna, podporządkowała sobie niemal wszystkie obszary kultury, redukując to co dzieje się między ludźmi w żywej i bezpośredniej interakcji w jednokierunkową sferę przekazu, transmisji i oddziaływania. Napięcie pomiędzy tak odmiennie rozumianą, ale i praktykowaną komunikacją jest w istocie ucieczką od kultury w sferę socjotechniki, przybierającą czasami postacie anty-kultury, jako zaprzeczenia manifestacji i aktualizacji ludzkiego człowieczeństwa. Ono zawsze jest wymianą, dzieleniem się, nie jest możliwe poza podmiotowością, a więc intencjonalnością

3 H. Skorowski, *Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego*, w: H. Skorowski, *Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata*, Warszawa 2015.

i obopólną sprawczością uczestników interakcji. Jak sugeruje łaciński termin *communicare*, to do czego się odnosi, jest tworzeniem rzeczy wspólnie. Sprzeczność pomiędzy współtworzeniem, współlistnieniem, doświadczaniem relacji ludzkich i odpowiedzią na to doświadczenia a strategią oddziaływania i wpływania, przekazu i perswazji, jest zastąpieniem ludzkiego świata życia inżynierią tego, co instrumentalne i co rzeczywiście najlepiej sprawdza się w nie-ludzkim, bezosobowym świecie maszyn. Tylko wówczas relacje pomiędzy komponentami tak działającego układu pozbawione są intencjonalności, interpretacji, wymiaru emocjonalnego, jakiegokolwiek empatii i całkowitego braku wartości autotelicznych.

Poszukiwanie prawdy vs. Poszukiwanie wizerunku

Pluralizm wartości i liberalizm w sferze postaw, różnorodność kulturowa oraz walki ideologiczne doprowadziły społeczeństwa i cywilizację współczesną do istotnej relatywizacji standardów poznawczych, a w końcu zanegowania pojęcia prawdy, jako kategorii w istocie niepoznawalnej, uzależnionej od stosowanych metod, sposobu ich użycia, skorelowanych z nim systemów wartości. Uznano, że mówić możemy jedynie o wizji, czy też partykularnej koncepcji prawdy, która zawsze jest czyjąś prawdą, wkomponowaną w konkretny kontekst jej postrzegania i stanowi jedynie wykonstruowany społecznie wizerunek tego, co nazywane jest prawdą. W konsekwencji relatywizacja prawdy doprowadziła do uznania wszelkich partykularyzmów, a nawet dewiacji jako równie uprawnionych wizji, za którymi nie stoi zdolna do swojej obrony realność. Kryzys poznawczy spotkał się z kryzysem etycznym, a etyczny z antropologicznym gubiąc poczucie tożsamości, sensu i fundamentalnych wartości życia. W atmosferze chaosu, a nawet dehumanizacji samego człowieka różnica pomiędzy pytaniem o to „Kim?” oraz „czym?” staje się on na drodze swojego rozwoju została zupełnie zatarta otwierając drogę do największych aberracji, zoologicznych koncepcji osobowości jako „systemu wyuczonych nawyków”, trans-humanizmu i poszukiwania sztucznych form człowieczeństwa.

*Rozwój ku mądrości vs. Rozwój ku wiedzy,
informacji i sztucznej inteligencji*

Nie bez powodu kult optymalizacji, skuteczności, efektywności i wszelkiej ekonomizacji działań społecznych poddawanych wymogom rynkowym w zawrotnym tempie stymuluje rozwój sztucznej inteligencji, zaawansowanych technik algorytmizacji procesów decyzyjnych, planistycznych i prognostycznych niemal we wszystkich obszarach życia⁴. Problem polega na tym, że istotnym komponentem nie tyle zachowań, co działań ludzkich i każdej istniejącej realnie kultury jest obecność wartości, które w tradycji humanistyki polskiej określane są jako wspomniane już „wartości autoteliczne”⁵. Aby określić ich specyfikę przywołać należy zasadniczo trzy definicyjne ich atrybuty, które znalazły szeroki opis w twórczości Stanisława Ossowskiego, Antoniny Kłoskowskiej, jak i wielu innych badaczy w różnych obszarach nauk społecznych i humanistycznych⁶.

Pierwszy z tych atrybutów to ich zasadniczo nie instrumentalny charakter. Oznacza, to, iż nie są one podporządkowane realizacji innego typu wartości, do których byłyby jedynie pośrednim, narzędziowym niejako elementem. Atrybut drugi wynika niejako z pierwszego wskazując, że nie mają one swoich zamienników, podróbek lub substytucji. Nic nie jest w stanie ich zastąpić, być wartością o analogicznym znaczeniu, funkcjach lub efektach. Trzeci atrybut wynika z dwóch poprzednich, pozwalając określić ten typ wartości jako „samych dla siebie”, gdyż stanowią one ostateczną formę realizacji przypisanych im celów, które do niczego już nie odsyłają. Przykładem tego typu wartości jest godność ludzka, miłość, honor i pewne formy wolności. Nie sposób ich kupić, podmienić, wytargować, a tym bardziej uczynić przedmiotem wymiany. Nie jest w stanie zastąpić ich żadna forma inteligencji, która zawsze ma charakter działań instrumentalnych i jako taka nigdy nie wyczerpuje całości przymiotów ludzkiej osobowości, wrażliwości, wyobraźni czy empatii. Z tych to powodów nie

4 S. Jaskuła, *Informacyjna przestrzeń tożsamości*, w: *Tożsamość i komunikacja*, red. J. Szulich-Kałuża – L. Dyczewski – R. Szwed, Lublin 2011.

5 L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Kraków 2011.

6 Por. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.

jest możliwa sztuczna mądrość, sztuczna godność, sztuczny honor czy sztuczna forma wolności⁷. Odmienność kierunków rozwojowych wartości autotelicznych i instrumentalnych nie daje się zamaskować poprzez mitologizację, niemal manieryczną i naiwną sakralizację utilitarnie pojmowanej wiedzy, kompetencji informacyjnych oraz cyfrowe uwodzenie mentalności najmłodszych. Prawdziwym wyzwaniem epoki post-humanizmu będzie ponowne, choć trudne odkrycie wartości humanistycznych, które współcześnie stara się poddać anihilacji, życiowej i wizerunkowej dezaktywacji⁸.

Post-humanizm, czyli współczesne kierunki redukcji wartości autotelicznych

Nie tylko sztuczna inteligencja bazuje na strategii, bazuje na próbie wspierania, doskonalenia, a w każdym przypadku naśladowania przymiotów ludzkiego intelektu. W istocie jej „ambicje” idą znacznie dalej. Udawanie człowieka polegałoby na naśladowaniu nie tylko jego sukcesów, ale i porażek, błędów a nawet dysfunkcji w funkcjonowaniu umysłu człowieka jakie stanowią poniekąd o jego człowieczeństwie. Aksjologia błędu przerasta wszelkie kalkulacje racjonalności jaka jest do pomyślenia w konceptualnym aparacie sztucznej inteligencji i post-humanizmu. Człowiek wbrew pozorom daje sobie prawo do popełniania błędów, do wyborów nieracjonalnych, ważąc odmienne, czasami niewspółmierne skale i typy wartości. Doskonałość o jakiej myśli człowiek, nie zawiera się w optymalizacji jego działań a w szczególnym rodzaju kompozycji, czasami przewartościowaniu, a nawet odwracaniu dotychczasowej konsekwencji działań. Czy może to „zrozumieć” komputer, który posługuje się jedynie inteligencją, nawet jeśli dorówna ona, a nawet przerośnie ludzką? Udawanie albo „funkcjonowanie” tak jak robią to ludzie, musiałoby oznaczać porzucanie logiki instrumentalnej racjonalności na rzecz wartości autotelicznych, a więc logiki działań i doświadczeń afektywnych, logiki błędu. W praktyce

7 M.S. Archer, *Kultura i sprawczość*, tł. P. Tomanek, Warszawa 2019.

8 L. Korporowicz, *Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury*, „Roczniki Kulturoznawcze” 1 (2016) 5-30.

oznaczałoby to rozwój w kierunku dokładnie odwrotnym od tego, jaki obserwujemy w cywilizacji współczesnej już od epoki Oświecenia⁹. Gdyby umownie historię współczesną określić jako porzucanie modelu społeczeństw tradycyjnych i poprzez ich modernizację podążanie w kierunku społeczeństw ponowoczesnych, to proces ten obrazowałyby następujące przemiany wartości ujęte, w przedstawionym poniżej schemacie transformacji:

Społeczeństwa: tradycyjne → nowoczesne → ponowoczesne

Mądrość	≠	wiedza	≠	informacja
Prawda	≠	umowa	≠	wizerunek
Odpowiedzialność	≠	pragmatyzm	≠	skuteczność
Piękno	≠	doświadczenie	≠	wrażenie estetyczne
Wspólnota	≠	zbiorowość	≠	populacja
Podmiotowość	≠	sprawczość	≠	autonomia

Redukcja jaką dokonała epoka nowoczesna, poddana zostaje znacznie dalej posuniętej eskalacji o jednokierunkowym charakterze, która w swojej dojrzałej postaci dokonuje w istocie wyeliminowania wartości autotelicznych. Pozostaje oczywiście pytanie, co jest celem takiego ukierunkowania zmian? Dosyć jasno przedstawia się nam sposób definiowania człowieka i człowieczeństwa oraz aksjologiczne osie napięć, jakie stara się wyeliminować filozofia ponowoczesna na rzecz jednoznacznie wspieranej redukcji: przestaje być użyteczna kategoria człowieka jako podmiotu, na rzecz człowieka jako przedmiotu. Jego istotę, rolę i powołanie nie konstytuuje już atrybut godności, ale operacyjna, zrelatywizowana i zmienna kategoria zachowań. Podobnie tożsamość zastępuje spektrum uznawanych identyfikacji, a wytyczne i uwewnętrznione wskazania ról społecznych zastępują refleksyjnie odczuwaną odpowiedzialność. Uratowanie zintegrowanej wizji rozwoju staje się w takich warunkach prawdziwym wyzwaniem, gdyż

9 B. Rosi, *The Posthuman*, Cambridge 2013.

pojęcie uczestnictwa zredukowane zostaje do funkcjonalnego przyporządkowania i powielania kanonów uznanych w grupie za kanoniczne, transgresje sprowadza się do adaptacji, a twórczość i innowacyjność do reprodukcji potrzeb oraz strukturalnych oczekiwań jakie w stosunku do osób oraz grup wystosowuje organizacja życia publicznego, korporacyjny system zarządzania oraz standardy konsumenckie najbliższego otoczenia, rodziny i grupy społecznej¹⁰.

Wspomniane redukcje dotyczą nie tylko jednostki ale także wspólnot ludzkich. Tam gdzie redukcje aksjologiczne dotyczą człowieka, dotyczą tym samym jego praw kulturowych i przenoszą się na wartości właściwe dla bytów ponadosobowych, jak rodzina, małe grupy lokalne, regionalne, a w końcu etniczne i narodowe. Redukcje kulturowe zaczynają się od rozbijania społecznej tożsamości osoby, a więc pomniejszania wagi jej relacji zarówno z najbliższym, jak i dalszym środowiskiem społecznym jako wyznacznikiem istotnych dla niej komponentów definiujących regułę jej samookreślenia, zasady określające charakter relacji międzyosobowych oraz typ tworzonej w nich więzi¹¹. Łączą one konkretną osobę z tym co właśnie ponadosobowe i co może mieć charakter pozainstrumentalny, symboliczny, warty zaangażowania, trudu i poświęceń tak jak wartości autoteliczne. Kolejne redukcje dotyczyć mogą tego, co wyznacza spójność, zawartość oraz konsolidację grup, które tracą w ten sposób swoją podmiotowość i stać się niestety mogą zabiegiem działań podporządkowania, dominacji i dezintegracji. Zabiegi takie stają się niestety charakterystyczne dla wielu struktur ponadnarodowych, w których wspólnoty narodowe zachować chcą własną suwerenność traktowaną jako wskaźnik i synonim ich podmiotowości. To polski uczoney, rektor Akademii Krakowskiej w okresie jej największej świetności początku wieku XV, Paweł Włodkowic zwrócił uwagę, że podmiotowość ta nadaje owym wspólnotom atrybuty charakterystyczne dla aksjologii osoby ludzkiej, jak godność, wolność, poczucie honoru, odpowiedzialności

10 U. Beck, *The Cosmopolitan Perspective: sociology of the second age of modernity*, „British Journal of Sociology” 1 (2000) 79-105.

11 L. Dyczewski, *Przestrzenie wzajemnego dopełniania*, „Politeja. Seria: Jagiellonian Cultural Studies” 20/2 (2012) 13-22;

i intencjonalności swego bytu i działań¹². Z punktu widzenia superstruktur o charakterze meta-państwowym walory te mogą stanowić autentyczną przeszkodę w „narzędziowym” traktowaniu federacyjnej struktury tak pomyślanego super-państwa. Włodkowiec zwracał uwagę na aksjologiczny wymiar prawa narodów traktując je nie tylko jako gwarancję ich bezpieczeństwa w wymiarze czysto praktycznym, ale także jako rodzaj wartości autotelicznych, budując tym samym podstawy personalizmu społecznego.

Eliminacja tego typu wartości tylko pozornie może być funkcjonalna z punktu widzenia integracji bytów ponadnarodowych. Po pierwsze historia wyraźnie pokazuje, iż strategie anihilacji wspólnot narodowych powstających na przestrzeni setek lat historii, tworzących je doświadczeń o własnym typie wartości rdzennych, jest założeniem, które może okazać się całkowicie nieprawdziwym, a wręcz naiwnym, a z punktu widzenia konkretnych wspólnot dehumanizującym. Nie tylko historia polskiej wspólnoty narodowej pokazuje jak silne mogą być pragnienia i działania rewitalizujące jej byt i powiązaną z nią kulturę narodową. Współcześnie mieliśmy bardzo jednoznaczne przykłady powrotu do narodowej strategii rozwoju na przykładzie Słowaków i Czechów, którzy zrezygnowali ze wspólnej struktury państwa czechosłowackiego. Z łatwością zaobserwować można ożywienie etniczne w wielu krajach Azji, Afryki, Ameryki Południowej, ale także Europy na przykładzie Katalonii, Mołdawii, Szkocji, krajów byłej Jugosławii i byłego Związku Radzieckiego. Z wielu względów ożywienie te porównać można do ruchów tektonicznych głębokich warstw mentalnych i kulturowych, ukrytych pod powierzchnią działań kolonialnych lub zaborczych, które znajdują współcześnie swoje ujście w dramatycznych czasach zrywów lub też stopniowej, ale konsekwentnej polityce narodowej jak ma to miejsce w krajach nadbałtyckich. Współczesne strategie federalizacji Unii Europejskiej są przykładem działań ukierunkowanych na frontalny niemal atak tego typu tendencji. Wcześniej czy później skonfrontowane będą z realiami socjo-mentalnymi, ale także aksjologicznymi, które z pewnością nie są wygasłe, archaiczne a tym bardziej upadłe. Zakładanie, iż można utworzyć nowe formy

¹² *Jagiellonian Ideas towards Challenges of Modern Times,*

red. L. Korporowicz – S. Jaskuła – M. Stefanowicz – P. Plichta, Kraków 2017.

zaawansowanego kolonializmu pod pozorem lepszego dobrobytu, wspierane przez pomysły technokratycznego i politycznego post-humanizmu, może spotkać się z gwałtowną repulsją wielu środowisk i wspólnot, oznaczając jedynie rozpad istniejących już struktur oraz zasad jakie leżały w momencie ich powstawania. To zanegowanie i swoiste odwrócenie leżących u jej podstaw wartości okazać się może eksperymentem skierowanym w istocie przeciwko jej podmiotom oraz ich podmiotowości. Jeśli przyjmiemy, że historia lubi się powtarzać powinniśmy z całą konsekwencją demaskować kurs na kolejną formę europejskiej alienacji, która ukazała światu w formie dwóch wojen światowych jak zgubne mogą być plany nie tylko aksjologicznej, ale i politycznej hegemonii, deklaratywnej demokratyzacji, a faktycznej marginalizacji każdej formy kulturowej różnorodności oraz własnej drogi budowania tożsamości. Historyczny pesymizm nakazuje zgodzić się z tezą, że jest to być może tendencja nieuchronna, powtarzalna i ma w sobie niezmienną logikę, ale w tym samym stopniu możemy być pewni, że nigdy nie udało się dokonać całkowitego zaboru, degradacji i redukcji ludzkiego pragnienia wolności, a historia nigdy nie dzieje się tak samo. Raz obudzona świadomość, tożsamość i poczucie godności nie daje się zamknąć w technologicznej i biznesowej pułapce, która bardziej niż zwykle ukrywa swój ideologiczny i neoimperialny charakter.

Współczesny neokolonializm Europy skierowany tym razem do wewnątrz wynika z porażki kolonializmu skierowanego na zewnątrz, który niczym powracająca fala skierował się w postaci setek tysięcy migrantów właśnie ku Staremu Kontynentowi. Ośrodki decyzyjne poszczególnych krajów, jak i Unii Europejskiej jako całości, nie dają sobie rady z zaskakującym, aczkolwiek naturalnym zjawiskiem. Rodzi ono bardzo groźne reakcje wewnętrzne w postaci coraz silniejszych i odradzających się nacjonalizmów. Federacyjny neokolonializm zderzy się z tym typem repulsji w postaci nie tylko aksjologicznego, ale całkiem praktycznego chaosu, powodowanego brakiem koncepcji dojrzałej polityki narodowej. Lewicowa wizja rzeczywistości oraz wspierające ją stosunki i ośrodki władzy nie są w stanie, i nie zamierzają uznać realizmu wartości autotelicznych obecnych w kulturach i wspólnotach narodowych, traktowanych jako dysfunkcjonalny

archaizm. Polityka ta popada niestety w narastający chaos lub nowy rodzaj dyktatury, kończącej się dramatycznym upadkiem jakiegokolwiek ładu społecznego, narastającą korupcją na szczytach władzy, całkowitą destrukcją równie skorumpowanego rozumienia praworządności, rozpadem wiarygodności instytucji parlamentarnych, standardów kulturowych i cywilizacyjnych.

Zakończenie

Sprzeczności jakie generują współczesne tendencje nie tyle rozwoju, co zmian cywilizacyjnych dalekie są od skutecznych pomysłów ich rozwiązania. Co ważniejsze generują one nasilające się redukcjonizmy, z których największy dotyczy nie tylko znaczącego pomniejszenia tak subiektywnego, jak i obiektywnie definiowanego bezpieczeństwa, sposobu pojmowania i realizacji praw człowieka czy wyrównywania szans na dostęp do podstawowych świadczeń społecznych. Równie poważną formą redukcjonizmu, które przenika wszystkie inne jest redukcjonizm aksjologiczny objawiający się wypieraniem wartości autotelicznych poprzez pragmatycznie definiowane potrzeby, partykularne wizje egotycznego dobrostanu jednostek, społeczności czy struktur administracyjnych, często oderwanych od ich kontekstu kulturowego. Redukcjonizm ten wynika z bardzo zawężonego rozumienia fundamentalnych wartości humanizmu, w którym człowieczeństwo usiłuje się sprowadzić do doskonalenia jedynie czysto funkcjonalnych atrybutów aktywności ludzkiej, wraz z przedłużeniem jego życia akcentując poszerzone możliwości tego, „czym” może być człowiek i marginalizując pytanie o to, „kim” chciałby być w czasie swego istnienia, rozwoju oraz w przestrzeni pozostawionej po sobie pamięci. Swoistą ucieczką od złożoności problemu, który reprezentują doświadczane ciągle wartości autoteliczne jest fascynacja różnymi formami post-humanizmu, trans-humanizmu eliminujących transcendentne wymiary bytu ludzkiego, którymi trudno jest sterować, czynić elementem globalnego i korporacyjnego zarządzania i uczynić przedmiotem socjo-, psycho- i kulturo-techniki. Co ważne strategie te dotyczą nie tylko prawa osobowego, ale także jego pochodnych w postaci prawa wspólnot i prawa narodów traktowanych

w sposób równie redukcjonistyczny i obliczony na stopniową anihilację w trans-narodowych społecznościach konsumentów, obywateli nowego modelu państwowości jako organizacji totalnego panowania nad wszystkimi obszarami życia poprzez zaawansowane formy organizacji. Służąca im sztuczna inteligencja podnoszona do miana quasi-religii z kultem sztucznego człowieczeństwa oraz optymalizacji strategii decyzyjnych każdego obszaru życia stanowić ma o sztucznej mądrości, godności i podmiotowości. Być może określenie jej jako „post-ludzkiej” jest z wielu względów adekwatne, ale z tych samych powodów zasługuje na krytyczną ocenę z perspektywy ciągle obecnych, zasługujących na poznawanie, a nawet rozwój wartości ludzkich, tego co stanowi o tożsamości i podmiotowości człowieka.

SYLWIA JASKUŁA
AKADEMIA ŁOMŻYŃSKA
ORCID: 0000-0003-2033-5097

JAK SZTUCZNA INTELIGENCJA ZMIENIA ŚWIAT

Sztuczna inteligencja (dalej jako SI) jest największą technologiczną rewolucją naszych czasów, a my jesteśmy pierwszą generacją, która z niej korzysta. Nie ulega wątpliwości, że w najbliższych latach będziemy obserwować jej stałe postępy. Choć trudno dziś powiedzieć do czego one nas ostatecznie doprowadzą, to od nas zależy czy i w jakim zakresie SI będzie wspierała człowieka, ale przede wszystkim to my już teraz zadecydujemy o możliwych drogach jej rozwoju. Może być ona wykorzystywana do wspierania postępu ludzkości, ale wiąże się z nią istotne zagrożenia. „Wynikają przede wszystkim z tego, że trudno będzie zachować kontrolę nad procesami i decyzjami sugerowanymi, wspomaganymi czy wręcz kreowanymi przez jej systemy”¹. Choć oczekiwania społeczne wskazują na potrzebę połączenia inteligencji człowieka z inteligencją maszyny, to planując progres i dynamizację sztucznej inteligencji, nie można zapomnieć o potrzebie ochrony człowieka i jego człowieczeństwa.

Ray Kurzweil, amerykański informatyk i futurysta, przyciągnął uwagę opinii publicznej swoimi śmiałymi prognozami na temat tego, jak technologia ukształtuje przyszłość. W książce *The Age of Intelligent Machines* z 1990 roku wyłożył szereg proroczych teorii, które przewidywały eksplozję popularności Internetu. Jego kolejna publikacja z 1999

1 W. Robaczyński, *Sztuczna inteligencja – przedmiot badań czy podmiot kontrolowany*, „Kontrola Państwowa” 6 (2022) 8.

roku zatytułowana *The Age of Spiritual Machines* przedstawia wizję XXI wieku jako czasu, w którym technologia komputerowa rozwinie się na tyle, że maszyny będą mogły działać na poziomie odpowiadającym ludzkiemu mózgowi, a nawet przekroczyć jego zdolności obliczeniowe. Ludzkość będzie pielęgnować relacje z robotami przybierającymi coraz więcej ludzkich cech. Kurzweil przewidywał, że komputery będą podejmować złożone decyzje, doceniać piękno, a nawet doświadczać emocji. Co więcej uważał, że gdy ludzie przeniosą informacje ze swoich mózgów do komputerów, różnica między człowiekiem a maszyną zniweluje się.

Kurzweil nie był pierwszym, który witał nadejście inteligentnej maszyny. W złotym wieku cybernetyki podobne twierdzenia o konwergencji ludzkiego życia i technologii wysuwali tacy naukowcy jak Herbert Simon², Marvin Minsky³ i Karl Steinbuch⁴. Podstawowy argument teoretyczny ich założeń współcześnie nie jest zbyt oryginalny: ewolucja ludzkości dąży do nowego porządku z coraz większą szybkością, a technologia jest kolejną fazą w całym procesie ewolucji. Dzięki coraz większym możliwościom, wykraczającym poza zdolności człowieka, komputery ostatecznie zastąpią ludzkość jako najwyższą formę życia.

Zapowiadany świat Kurzweila, a więc świat cyborgów i uduchowionych maszyn, jest dzisiaj również naszym światem. Połączenie ludzkości z technologią wpłynęło na wiele aspektów życia, zmieniając zachowania człowieka, jego sposób pracy, dostęp do informacji, styl życia, a także codzienne nawyki, preferencje i wybory. Nowoczesne innowacje technologiczne umożliwiły łatwiejszą i szybszą komunikację z innymi ludźmi na całym świecie, a także pozwoliły na zdalne

-
- 2 Amerykański polihistor (1916-2001): ekonomista, informatyk, socjolog i psycholog, laureat nagrody Turinga (wraz z Allenem Newellem) w 1975 r. i Nagrody Banku Szwecji im. Alfreda Nobla w dziedzinie ekonomii w 1978 r.
 - 3 Amerykański naukowiec (1927-2016) zajmujący się głównie naukami kognitywnymi, zwłaszcza sztuczną inteligencją; współzałożyciel laboratorium AI w Massachusetts Institute of Technology; autor wielu tekstów i prac z zakresu sztucznej inteligencji oraz filozofii.
 - 4 Niemiecki informatyk (1917-2005), cybernetyk i inżynier elektryk; był jednym z pierwszych badaczy niemieckiej informatyki, twórcą Lernmatrixa, a także wczesnej implementacji sztucznych sieci neuronowych.

wykonywanie pracy, przez co zwiększona została jej elastyczność i efektywność. Dzięki rozwojowi technologii mamy teraz niemal nieograniczony dostęp do informacji, co w znaczący sposób wpływa na naszą wiedzę i umiejętności. Automatyzacja procesów i robotyka przyczyniają się do zwiększenia wydajności produkcji i usług. To dzięki rozwojowi sztucznej inteligencji człowiek przybliżył się do odwiecznego marzenia związanego z robieniem „coraz więcej coraz mniejszym wysiłkiem, aż w końcu można zrobić wszystko, nie robiąc nic”⁵. Ta zdolność wynikająca z postępu technicznego, określona w 1938 roku przez Roberta Buckminstera Fullera terminem „ephemeralization”, odnosiła się do przyspieszającego wzrostu wydajności, osiągnięcia tego samego lub większego produktu (produktów, usług, informacji itp.), przy jednoczesnym wymaganiu mniejszego wkładu (wysiłku, czasu, materiałów, zasobów itp.). Wizja Fullera zakładała, że efemeralizacja, poprzez postęp technologiczny może skutkować stale rosnącym standardem życia dla stale rosnącej populacji.

Sztuczna inteligencja, która już dzisiaj jest wszechobecna, przyspiesza osiąganie planowanych efektów przy coraz mniejszym wkładzie ludzkim. Często nie zdajemy sobie sprawy z tego, że stale korzystamy z aplikacji sztucznej inteligencji i jej pomocy w naszym życiu. Ta potrzeba wsparcia i nasza zależność od systemów SI stają się coraz bardziej widoczne. Rosnący wpływ i dominacja systemów sztucznej inteligencji ujawnia się w opiece zdrowotnej, komunikacji, transporcie, rolnictwie, edukacji i innych obszarach. Życie w nowoczesnym społeczeństwie bez napotkania aplikacji zasilanych przez sztuczną inteligencję jest już prawie niemożliwe. Problem jednak staje się brak możliwości określenia granic działania sztucznej inteligencji. Człowiek już dzisiaj chętnie się nią wyręcza w coraz większej liczbie obszarów swojego funkcjonowania. Technologia ta okazuje się tak dobra, że coraz bardziej jej ufamy i nie zostawiamy sobie prawa do własnego osądu. Ludzie nie radzą sobie z nudą, złożonością i nie są dokładni, a w tych przestrzeniach świetnie radzi sobie sztuczna inteligencja. Wykorzystujemy więc technologię do rozwiązywania problemów, ale zapominamy, że to my powinniśmy ostatecznie podejmować decyzje.

5 R. Buckminster Fuller, *Nine Chains to the Moon*, Carbondale, IL 1963, 252.

Sztuczna inteligencja – niejednoznaczność terminu

Do niedawna pojęcie „sztucznej inteligencji” kojarzone było przede wszystkim z filmami *science fiction* i przestrzenią medialną, która podnosiła jej urzeczywistnienie, choć historia SI sięga lat 50. XX wieku, kiedy to Alan Turing zaproponował test, który miał określić, czy maszyna jest w stanie myśleć jak człowiek. W latach 60. XX wieku powstały pierwsze programy komputerowe, które potrafiły rozpoznawać wzorce w danych, a już w latach 70. poprzedniego wieku pojawiły się systemy ekspertowe, które były w stanie rozwiązywać problemy w specyficznych dziedzinach. W następnym dziesięcioleciu wprowadzono systemy uczące się, które potrafiły poprawiać swoje wyniki na podstawie doświadczeń. Z każdym rokiem, wraz z rozwojem technologii, sztuczna inteligencja staje się coraz bardziej zaawansowana i znajduje zastosowanie w coraz liczniejszych dziedzinach życia.

Koncepcje i działania nad powstaniem sztucznej inteligencji znacznie wyprzedziły jej określenie. Termin „sztuczna inteligencja” po raz pierwszy został użyty w 1956 roku przez Johna McCarthy’ego podczas konferencji zorganizowanej przez Dartmouth College. Amerykański informatyk, laureat Nagrody Turinga, pojęcie to zdefiniował jako system, który świadomie postrzega otoczenie i reaguje na nie tak, aby zmaksymalizować swoje szanse powodzenia. Od tego czasu minęło już prawie siedemdziesiąt lat i powstało wiele nowych odniesień do pojęcia „sztucznej inteligencji”, co można byłoby uznać za proces naturalny, bowiem wraz z ewolucją SI zmienia się także jej określenie. Pomimo współczesnej powszechności jego używania wciąż brakuje nam jednoznaczności rozumienia, a skala jego interpretacji jest bardzo szeroka. Od zdolności uczenia się, po zdolność adaptacji do nowych warunków i wykonywania nowych zadań, przetwarzania informacji czy umiejętności dostrzegania zależności i relacji, posiadania zdolności intelektualnych, a współcześnie rozumiany jest nawet jako predyspozycja do współdziałania ze zdolnościami w sferze emocjonalnej i interpersonalnej psychiki ludzkiej⁶. Wielkozakresowość definiowania pojęcia samej inteligencji implikuje różnorodność definicji terminu sztuczna inteligencja.

6 K. Różanowski, *Sztuczna inteligencja: rozwój, szanse i zagrożenia*, ZNWWSI 2 (2007) 110.

Autorzy *Słownika Języka Polskiego* sztuczną inteligencję definiują jako „dział informatyki badający reguły rządzące zachowaniami umysłowymi człowieka i tworzący programy lub systemy komputerowe symulujące ludzkie myślenie”⁷. Przywołany już w tekście Raymond Kurzweil uważał, że jest to „(...) dziedzina badań, które to badania usiłują naśladować ludzką inteligencję w maszynie. Obszar AI zawiera systemy z bazą wiedzy, systemy ekspertowe, rozpoznawanie obrazów, automatyczną naukę, rozumienie języka naturalnego, robotykę i inne”⁸. Natomiast Elaine Rich oraz Kevin Knight uważali, że jest to nauka o czynnościach, które miałyby spowodować, że maszyny będą wykonywać funkcje, które aktualnie lepiej wykonuje człowiek⁹. Z kolei Robert J. Schalkoff, w swojej książce *Artificial Intelligence: An Engineering Approach* sztuczną inteligencję rozumie jako dziedzinę nauki próbującą wyjaśnić i emulować inteligentne zachowania za pomocą metod obliczeniowych¹⁰.

Ta różnorodność definicyjna pozwala wyłonić podstawowe znaczenia SI, które oscylują wokół dwóch obszarów. Pierwszy odnosi się do hipotetycznej inteligencji realizowanej w procesie technicznym, a drugi do nazwy technologii i dziedziny badań naukowych informatyki oraz kognitywistyki. Z drugiej strony odmienne stanowiska co do rozumienia tego pojęcia, wygenerowały nowe określenia, takie jak: *Machine Intelligence*, *Computational Intelligence*, *Synthetic Psychology*, *Experimental Philosophy*¹¹, *Computational Modelling*¹², *Computatio-*

7 <https://sjp.pwn.pl/slowniki/sztuczna-inteligencja> (dostęp 17.10.2023).

8 R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, NY 1999.

9 E. Rich – K. Knight, *Artificial Intelligence*, New York 1990.

10 R.J. Schalkoff, *Artificial Intelligence: An Engineering Approach*, New York, NY 1990.

11 M. Janowska, *Podmiotowość prawna sztucznej inteligencji?*, w: *O czym mówią prawnicy, mówiąc o podmiotowości*, red. A. Bielska-Brodziak, Katowice 2015, 173.

12 P.A. Schrodtt, *Artificial Intelligence and International Relations. An Overview*, w: *Artificial Intelligence and International Politics*, red. V.M. Hudson, Oxford 1991, 10.

*nal Epistemology*¹³, *Autonomic Computing*¹⁴ różnicujące powstałe do-
tąd definicje. Problem zdefiniowania tego terminu jest jednak dużo
głębszy. Wynika to z faktu, że istnieje wiele rodzajów sztucznej inteli-
gencji, które różnią się między sobą w zależności od ich zastosowania
i poziomu zaawansowania. Pomimo, że od czasu kiedy pierwsza defi-
nicja sztucznej inteligencji została zaproponowana w roku 1956 przez
Johna McCarthy'ego minęło ponad 60 lat, nadal jednak prezentowane
są różne stanowiska co do rozumienia tegoż pojęcia. Nie powinniśmy
zapominać, że SI obecnie nie jest nazwą jakiejś pojedynczej istniejącej
rzeczy lub bytu. Sztuczna inteligencja, to symulacja ludzkiej inteli-
gencji w maszynach zaprojektowanych do myślenia i uczenia się w taki
sam sposób, jak ludzie. Jest ogólnym pojęciem dla wielu różnych tech-
nologii, wykazujących zdolności i zachowanie, które jesteśmy gotowi
opisać jako inteligentne.

Wykładniczy wzrost wpływu technologii SI

Sztuczna inteligencja jest coraz częściej i szerzej wykorzystywana
w licznych dziedzinach. Jednym z głównych obszarów, w których
wywiera wpływ, jest zarządzanie danymi. Dzięki technikom analizy
danych i uczenia maszynowego, firmy mogą odkrywać wartościowe
wzorce i trendy, które pomagają w podejmowaniu lepszych decyzji
biznesowych. Kolejnym obszarem, w którym SI ma duże znaczenie,
jest obsługa klienta. *Chatboty*, czyli programy komputerowe działa-
jące na zasadzie SI, są w stanie dostarczać szybką i skuteczną obsługę
klienta, odpowiadając na pytania, udzielając informacji czy rozwią-
zując problemy. Samojezdne pojazdy są prawdziwym świadectwem
nieograniczonych możliwości SI. Firmy wykorzystują najnowocześ-
niejszą technologię do tworzenia pojazdów, które poruszają się po
drogach za pomocą kombinacji kamer, czujników i innych danych.
SI ma znaczący wpływ na branżę opieki zdrowotnej, dając początek

13 D.L. Poole – A.K. Mackworth, *Artificial Intelligence. Foundations of Computational Agents*, New York 2010, 9.

14 *Law, Human Agency and Autonomic Computing, The Philosophy of Law meets the Philosophy of Technology*, red. M. Hildebrandt – A. Rouvroy, Abingdon 2011, 3.

nowej erze medycyny spersonalizowanej, której schematy leczenia są dostosowywane do specyficznych wymagań każdego pacjenta, a to z kolei skutkuje lepszymi wynikami i wyższą jakością opieki. SI może być także pomocna w projektowaniu leków czy w robotyce medycznej.

Przemysł jest kolejną branżą, w której sztuczna inteligencja może wspierać optymalizację procesów produkcyjnych, zapobiegać awariom, monitorować jakość produktów i zarządzać łańcuchem dostaw. W logistyce może być wykorzystywana w optymalizacji tras transportowych, w zarządzaniu magazynami i w planowaniu dostaw, redukując koszty i czas realizacji zamówień. Swoje miejsce ma również w obszarze bankowości, gdzie może wykrywać oszustwa, analizować ryzyka kredytowe i wspierać proces obsługi klienta. SI przyczynia się również do wzrostu automatyzacji w procesach biznesowych. Robotyka procesów biznesowych wykorzystuje technologie SI do wykonywania powtarzalnych i czasochłonnych zadań, takich jak przetwarzanie danych, weryfikacja dokumentów czy tworzenie raportów. To pozwala na zwiększenie efektywności, eliminację błędów ludzkich oraz zwolnienie zasobów, które mogą być skierowane na bardziej wartościowe zadania.

Szerokie zastosowanie może również znaleźć w edukacji. Personalizując proces kształcenia, tworząc programy nauczania, opracowując indywidualne metody uczenia się i nauczania oraz opracowując zindywidualizowane materiały dydaktyczne może istotnie zrewolucjonizować systemy edukacyjne. Obszar kultury już dzisiaj otrzymał istotne wsparcie technologiczne. Sztuka generatywna, a więc wytwarzanie różnego rodzaju obrazów, takich jak zdjęcia, rysunki, grafiki, animacje i inne, przy użyciu sztucznej inteligencji przybliżyły ten obszar jednostkom, pozwalając im być twórczym w sposób zapośredniczony¹⁵.

Wykorzystanie sztucznej inteligencji będzie wzrastało wraz z jej rozwojem. Już dzisiaj wiemy, iż *chatboty* zrewolucjonizują jej zastosowanie. ChatGPT wprowadza przełom zarówno w sposobie, w jaki łączymy się z technologią, jak i w systemach, w jakich komunikujemy się ze sobą. Dzięki możliwości rozmawiania z maszyną w sposób niemal ludzki, eliminuje granice między człowiekiem a maszyną. Stwarza to

15 S. Jaskuła, *Sztuczna inteligencja w edukacji we współczesnej rzeczywistości hybrydalnej*, „Perspektywy kultury” 3 (2023) 13-26.

zarówno szanse, jak i zagrożenia. Z jednej strony może prowadzić do większej harmonii między ludźmi a technologią, umożliwiając płynniejsze interakcje, ale jednocześnie, jeśli użytkownicy nie będą świadomi, że rozmawiają z maszyną, może to powodować dezorientację i zmniejszanie pewności siebie.

Niewątpliwie sztuczna inteligencja ułatwi automatyzację zadań, zwłaszcza tych rutynowych i nudnych. Przy ich wykonywaniu będzie popełniać mniej błędów niż ludzie i w dodatku nie będzie się męczyć, oferując swoją stałą gotowość. Sztuczna inteligencja może wspierać procesy decyzyjne, analizować ogromne ilości danych oraz dostarczać cenne informacje i rekomendacje. Komputery już teraz zwiększają naszą produktywność, a sztuczna inteligencja będzie ją zwiększać jeszcze bardziej.

Sztuczna inteligencja, jako symulacja ludzkiej inteligencji, ma potencjał zrewolucjonizowania branż i poprawy naszego życia na wiele sposobów, ale wiąże się to również z poważnymi zagrożeniami i wyzwaniami. Najczęściej omawianym w dyskusjach nad zagrożeniami generowanymi przez rozwój sztucznej inteligencji jest problem bezrobocia, bowiem aplikacje mogą w przyszłości zastąpić miejsca pracy. Będą to jednak prawdopodobnie zadania powtarzalne, niewymagające złożonych umiejętności. Ponadto technologia nie zawsze musi oznaczać utratę pracy. Nowe technologie mogą tworzyć także nowe możliwości zatrudnienia. Z drugiej strony wdrażanie nowych systemów sztucznej inteligencji jest wciąż stosunkowo kapitałochłonne, w porównaniu z zatrudnianiem osób. Choć sztuczna inteligencja może pomóc naukowcom w wymyślaniu nowych wynalazków lub odkrywaniu nowych wzorów, działa ona tylko wtedy, gdy system jest do tego zaprojektowany. W przeciwnym razie maszynie SI brakuje ludzkiej kreatywności. Przynajmniej na razie.

Sztuczna inteligencja ma wiele potencjalnych korzyści dla ludzkości, takich jak poprawa jakości życia, zwiększenie wydajności, wspieranie innowacji, ochrona środowiska i wiele innych. Jednak jej rozwój wiąże się również z wieloma zagrożeniami, które należy rozważyć i zminimalizować. Dużym zagrożeniem związanym z rozwojem sztucznej inteligencji jest kwestia prywatności. Nikt nie wie, jak szkodliwe może okazać się zastosowanie tej technologii do np. rozpoznawania twarzy

człowieka. Ale już dzisiaj może być ona wykorzystywana do nadzorowania, manipulowania i ograniczania ludzi, zwłaszcza jeśli technologia będzie w rękach niewielu podmiotów lub reżimów. Dodatkowo, jeśli SI osiągnie poziom superinteligencji, czyli zdolność do samodzielnego ulepszania się i przekraczania ludzkiej inteligencji, może ona zagrozić ludzkiej autonomii i wolności. Może też wpłynąć na ludzką naturę i kulturę, zmieniając sposób, w jaki ludzie myślą, uczą się, komunikują, tworzą i wyrażają się. Sztuczna inteligencja generuje wiele moralnych i etycznych problemów, takich jak odpowiedzialność, sprawiedliwość, bezpieczeństwo, prywatność, równość, zaufanie i szacunek. Wymaga odpowiednich ram prawnych i regulacyjnych, które będą chronić ludzkie prawa i dobrobyt, a także zapewniać przejrzystość, odpowiedzialność i kontrolę nad jej rozwojem. Normy prawne nie mogą wszakże być jedynym narzędziem nadzorującym jej postęp.

Sztuczna inteligencja jest niewątpliwie intrygującym i obiecującym narzędziem, które może przynieść wiele korzyści ludzkości, ale wymaga również ostrożności i świadomości. Należy kontrolować jej rozwój w takim kierunku, aby była ona zgodna z ludzkimi wartościami i potencjalnymi pożytkami. Jej stosowanie i postęp powinien być etyczny, odpowiedzialny i zrównoważony, przynoszący korzyści wszystkim członkom społeczeństwa. Przy czym należy pamiętać, że rozwój i wdrażanie technologii sztucznej inteligencji to proces ciągły. Wymaga on stałych badań i dyskusji, prowadzonych w interdyscyplinarnych gronach ekspertów i użytkowników. Pozwoli to zwiększyć szanse na wykorzystywanie jej dla dobra społeczeństwa.

Mimo swojej funkcjonalności sztuczna inteligencja będzie wymagała stałego nadzoru człowieka, aby generować nie tylko poprawne, ale przede wszystkim służące ludzkości rezultaty. Kluczową rolę w tym procesie będzie odgrywał system edukacyjny, którego zadaniem musi być przygotowanie nie tylko przyszłego, ale przede wszystkim obecnego pokolenia do pracy w erze sztucznej inteligencji. Nie chodzi tu tylko o kształcenie umiejętności korzystania z wytworów sztucznej inteligencji czy umiejętności posługiwania się nią, ale przede wszystkim o kompetencje kreatywnego myślenia i rozwiązywania problemów, które pozwolą nadzorować postęp SI. W ten sposób zwiększymy szanse człowieka na korzystanie z możliwości, jakie niesie ze sobą

sztuczna inteligencja, jednocześnie minimalizując potencjalne negatywne jej skutki.

Stanowisko Kościoła wobec sztucznej inteligencji

Współcześnie z poziomu wielu dyscyplin naukowych próbuje się analizować potencjały i zagrożenia sztucznej inteligencji. Ustala się możliwe drogi jej rozwoju, a także szanse nadzoru jej rezultatów. Również z poziomu Kościoła podejmowane są debaty nad przyszłym kształtem SI. Nauka, technologia i religia współistnieją od dawna i obecnie pojawiają się coraz większe oczekiwania, że rozwój badań nad sztuczną inteligencją i innowacje w zakresie technologii SI będą wspierane przez tę triadę. Troskę o potrzebę skoncentrowania na człowieku z prawdziwie humanistycznymi wartościami, poprzez konieczność zdefiniowania odpowiedniej wizji SI, dostrzega Kościół katolicki. W liście *Humana communitas*, z dnia 6 stycznia 2019 roku skierowanym do Przewodniczącego Papieskiej Akademii Papieskiej Akademii Życia z okazji 25. rocznicy powstania Akademii, papież Franciszek zauważając ryzyko degradacji człowieczeństwa i paradoks „postępu” w różnych wymiarach ludzkiego życia, prosi o refleksję nad relacjami, które jednoczą wspólnotę ludzką i tworzą wspólne wartości, cele, wzajemność. Podkreśla, że pandemia uświadomiła wyjątkowo dwie rzeczy. Z jednej strony pokazała, jak wszyscy jesteśmy współzależni: to, co dzieje się gdzieś na ziemi, dotyczy teraz całego świata. Z drugiej strony pogłębiła nierówności: wszyscy bierzemy udział w tej samej burzy, ale nie na tej samej łodzi. Etyka życia ma charakter globalny: czy będziemy próbować się ratować, oddalając się coraz bardziej od siebie, czy też wspólna wrażliwość uczyni nas bardziej ludzkimi? Musimy odpowiedzieć na to pytanie i musimy to zrobić jak najszybciej w kontekście kolejnego pytania: czy istota ludzka jest nadal wspólną odpowiedzialnością? Papież zwrócił również uwagę na potrzebę zbadania nowych technologii, które mają coraz potężniejsze możliwości interwencji w żywe organizmy. „Nawet ciało ludzkie podlega interwencjom, które mogą modyfikować nie tylko jego funkcje i możliwości, ale także jego sposoby nawiązywania relacji na poziomie osobistym i społecznym, w wyniku czego jest ono coraz bardziej narażone na działanie

sił rynkowych. Istnieje zatem pilna potrzeba zrozumienia tych epokowych przemian i nowych granic, aby określić, w jaki sposób oddać je w służbę osobie ludzkiej, szanując i promując przyrodzoną godność wszystkich. Zadanie to jest niezwykle wymagające, biorąc pod uwagę jego złożoność i nieprzewidywalność przyszłego rozwoju; W związku z tym wymaga jeszcze większego rozeznania niż zwykle¹⁶.

W niedługim czasie, bo 28 lutego 2020 roku powstał kolejny dokument Rome Call for AI Ethics. Odnosił się on wprost do rozwoju sztucznej inteligencji według kryteriów etycznych, wynikających z podstawowych praw człowieka oraz dobra planety. Jako pierwsze, wspomniany dokument, opracowany w celu wspierania etycznego podejścia do SI, podpisały: Papieska Akademia „Pro Vita”, firmy Microsoft, IBM, FAO i włoskie Ministerstwo Innowacji. Promuje się w nim poczucie odpowiedzialności wśród organizacji, rządów, instytucji i sektora prywatnego w celu stworzenia przyszłości, w której innowacje cyfrowe i postęp technologiczny służą ludzkiemu geniuszowi i kreatywności, a nie ich stopniowemu zastępowaniu. Rzymskie wezwanie do etycznego rozwoju sztucznej inteligencji obejmuje 3 obszary oddziaływania:

1. etyka – wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem godności i praw;
2. edukacja – przekształcanie świata poprzez innowacje w zakresie SI oznacza dążenie do budowania przyszłości dla młodszych pokoleń i z młodszymi pokoleniami;
3. prawo – rozwój SI w służbie ludzkości i planety musi znaleźć odzwierciedlenie w przepisach i zasadach, które chronią ludzi (zwłaszcza słabych i znajdujących się w niekorzystnej sytuacji) oraz środowisko naturalne.

Zapisano w nim również 6 kluczowych zasad:

1. przejrzystość – systemy SI muszą być zrozumiałe dla wszystkich;
2. włączenie społeczne – systemy SI nie mogą nikogo dyskryminować, ponieważ każda istota ludzka ma równe prawa;
3. odpowiedzialność – zawsze musi być ktoś, kto bierze odpowiedzialność za to co robi maszyna;

16 https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2019/documents/papa-francesco_20190106_lettera-accademia-vita.html (dostęp 17.10.2023).

4. bezstronność – systemy SI nie mogą być tendencyjne;
5. niezawodność – SI musi być wiarygodna;
6. bezpieczeństwo i prywatność – systemy SI muszą być bezpieczne i szanować prywatność użytkowników¹⁷.

Pod pismem podpisy złożyli również: szejk Abdallah bin Bayyah – przewodniczący Abu Dhabi Forum for Peace, rabin Eliezer Simcha Weisz – jeden z naczelnych rabinów Izraela oraz arcybiskup Vincenzo Paglia – stojący na czele Papieskiej Akademii Życia. Ten ostatni zaznaczył, że podpisany dokument „jest pierwszą syntezą przebytej dotychczas drogi” i ma nadzieję, że przyczyni się ona do wspierania innowacji technologicznych w taki sposób, aby były one „czynnikiem autentycznego rozwoju człowieka” i przyczyniały się do rozwoju „humanizmu dla ery cyfrowej”¹⁸.

W kolejnym kroku, papież Franciszek w listopadzie 2020 roku zachęcił katolików z całego świata, aby przez cały miesiąc modlić się za służebną wobec ludzkości, a nie zniewalającą, rolę sztucznej inteligencji.

Zakończenie

Technologie sztucznej inteligencji to kolejne narzędzie wytworzone przez ludzi w rękach człowieka. O jego wyjątkowości stanowi to, że jak żadne do tej pory nie miało tak znaczącego wpływu na zmianę trybu życia ludzi i zmianę ich samych. Osiągnięcia rewolucji cyfrowej, a w szczególności algorytmów nazywanych sztuczną inteligencją już zmieniły świat, w którym obecnie żyjemy. Kolejne generacje SI mogą zarówno wspomóc człowieka jak i przyczynić się do jego upadku. Jesteśmy obecnie na początku drogi tworzenia i wykorzystania tych wyjątkowych algorytmów, i od tego jak je zaplanujemy, wdrożymy i skontrolujemy będzie zależało czy SI będzie narzędziem

17 https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf (dostęp 17.10.2023).

18 <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-10-2020/Wiara-i-Kosciol/Rzym-wola-o-etyke-sztucznej-inteligencji> (dostęp 17.10.2023).

wspierającym wszystkich ludzi, czy stanie się początkiem ich upadku na różnych wymiarach.

Powyższa perspektywa podkreśla potrzebę tworzenia sztucznej inteligencji, która będzie skoncentrowana na człowieku i będzie prawdziwie humanistyczna. Wymaga to współpracy pomiędzy wieloma podmiotami i stronami, nie wykluczając z udziału w niej bardzo ważnego elementu jakim jest religia. Nie chodzi tu tylko o to, że absorpcja technologii cyfrowych przez wspólnoty wyznaniowe i przez poszczególnych wierzących ma wpływ na to, jak religia jest i będzie praktykowana, organizowana czy komunikowana. Kościoły i partnerzy ekumeniczni mając dużą siłę sprawczą, powinni lobbować na rzecz szybkich działań w celu wprowadzenia odpowiednich systemów regulacyjnych i ram odpowiedzialności. Powinni wzywać do refleksji nad kwestiami etycznymi, związanymi ze sztuczną inteligencją i jej wpływem na samorozumienie ludzi. Należy wziąć pod uwagę zarówno pozytywny potencjał technologii, jak i jej negatywne konsekwencje.

Niezależnie od podejmowanych działań już dzisiaj musimy mieć pewność, że sztuczna inteligencja będzie tworzona przez ludzkość dla ludzkości.

SIEROTY PO TRANSCENDENCJI, CZYLI O MINOWANIU MOSTÓW W CZASACH KRYZYSU CYWILIZACYJNEGO

Postindustrialny kryzys cywilizacyjny

Literatura poświęcona najpierw nadchodzącemu, a potem już trwającemu właśnie kryzysowi cywilizacyjnemu jest potężna. Pierwsze sygnały znaleźć możemy już w dziele Karla Polanyi'ego z 1944 r., który pisał o *uwodzicielskim rynku*, sprawiającym, iż system ekonomiczny nastawiony jest wyłącznie na zysk i samoregulację stąd wynikającą. Jego zdaniem kryzys lat 20., będący przede wszystkim kryzysem kapitalizmu, doprowadził ostatecznie do wybuchu II wojny światowej. Wolny rynek, który zwraca się jedynie ku zyskowi, atomizuje społeczeństwo. Z drugiej strony nieskrępowana redystrybucja, jak w krajach socjalistycznych, też nie jest dobrym rozwiązaniem. Polanyi był raczej zwolennikiem „trzeciej drogi” i *korekty redystrybucyjnej* oraz polityki *welfare state*¹.

Pewien niepokój mogła też budzić praca Daniela Bella z 1960 r., pt. *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*². Autor wieszczył tam, iż wraz z rozwojem państw opiekuńczych, ochota klasy robotniczej do zmiany ustrojowej spadać będzie, aż do zupełnego zaniku. Następuje zatem jakiś nowy czas, który charakteryzować się będzie nieznanymi wcześniej właściwościami. W 1973 r. ten sam

- 1 K. Polanyi, *Wielka transformacja*, tł. M. Zawadzka-Strączek, Warszawa 2011 [tyt. oryg. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Times*, Boston 1944].
- 2 D. Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York 1960.

uczony opublikował kolejną książkę, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*³. Tutaj zapowiadał już wyraźnie, iż nadchodzi nieznaną wcześniej typ cywilizacji, a mianowicie post-industrialnej. Trafnie sądził, iż będzie to czas, gdy informacja i usługi będą miały znaczenie podstawowe. Przewidywał też wzrost znaczenia nauki, jako czynnika zmiany cywilizacyjnej. Zdawał też sobie sprawę, iż procesy te pociągną poważne przemiany tradycyjnego ładu społecznego. W 1976 r. Bell opublikował dzieło pt. *The Cultural Contradictions of Capitalism*⁴. Pisał tam, iż kapitalizm zbudowany jest na trzech „płytkach tektonicznych” (kulturowej, ekonomicznej i społecznej), między którymi współcześnie (czyli wtedy) następują poważne sprzeczności. Początkują one epokę kapitalizmu, który już zawsze będzie pozostawał w wynikających stąd wstrząsach. Wierzył jednak, iż mimo to będzie on raczej stabilny, choć jego odmiana liberalna przechodzi do historii.

Wiele o tej nowej epoce można było przeczytać w kolejnych raportach tzw. *Klubu Rzymskiego*. Klub ten to rodzaj, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, think tanku. Założony przez Aurelio Pecciego i Alexandra Kinga. Dziś liczy wielu uczonych, aktywistów, działaczy politycznych i ekonomicznych. Pierwsza ich publikacja ukazała się w 1972 r. i nosi tytuł *The Limits to growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, a jej autorami byli Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers i Willim W. Behrens III⁵. Do tej pory podobnych raportów opublikowano kilkadziesiąt. Ich wspólną podstawą są ustalenia z początków istnienia, iż liczne i różnorodne kryzysy, jakie nawiedzają świat, mają wspólną ośnowę w postaci wielkich przeobrażeń, związanych z rozwojem nowych technologii i błędnych strategii ekonomicznych.

Ważnym głosem w sprawie przełomu cywilizacyjnego były książki Immanuela Wallersteina. Ten wielki uczony stworzył teorię systemu światowego, ukazującą mechanizmy prowadzące do kryzysu globalnego. Jego zdaniem istnieją powiązania ekonomiczne gospodarczo

3 D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York 1973.

4 Tenże, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 2014 [tyt. oryg. *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976].

5 D.H. Meadows – D.L. Meadows – J. Randers – W.W. Behrens III, *The Limits to growth*, New York 1972.

najlepiej rozwiniętych, bogatych regionów (centrum systemu – świat), z najbiedniejszymi i najbardziej zaniedbanymi (peryferie) oraz z pośrednimi (półperyferie). Przyczyną nieuniknionego *końca kapitalizmu* jest to, co legło u jego podstaw, czyli nieokiełznana dążność do akumulacji kapitału. Jednak kończą się wszystkie rezerwy, które dotąd pozwalały zwiększać nieustannie tę akumulację⁶.

Z kolei Jeremi Rifkin stawiał hipotezę o zmianie istoty systemu kapitalistycznego, charakteryzującej się przejściem od produkcji dóbr przemysłowych do produkcji dóbr kultury, komercjalizacją zabawy i komercjalizacją przeżyć, czego skutkiem ubocznym staje się proces przejmowania przez komercję od kultury treści zabaw, rozrywki i przeżywania. Zdaniem autora nowe wynalazki powodują gwałtowny wzrost wydajności. Pojawiają się zatem wielkie strumienie nowego bogactwa, ale i obszary ubóstwa. Prowadzić to musi do napięć społecznych i gospodarczych kryzysów, których główną przyczyną jest ogromny wzrost produkcji, przy braku nabywców⁷.

Powstało wiele publikacji, zwłaszcza w późniejszym okresie. Podane przeze mnie są tylko przykładami ukazującymi obecność tej problematyki w poważnej literaturze naukowej. W 2005 r. w czerwcu ukazał się numer *The Economist* poświęcony rynkom nieruchomości. Mogliśmy tam przeczytać, iż: „według szacunków *The Economist* całkowita wartość nieruchomości mieszkalnych w gospodarkach rozwiniętych wzrosła w ciągu ostatnich pięciu lat o ponad 30 bilionów dolarów, do ponad 70 bilionów dolarów, co stanowi wzrost równy 100% łącznego PKB tych krajów. Nie tylko przyćmiewa to poprzedni boom cen domów, ale jest większy niż bańka na światowej giełdzie pod koniec

6 I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge 1979; *Koniec świata jaki znamy*, tł. M. Bilewicz – A.W. Jelonek – K. Tyszka, Warszawa 2004 [tyt. oryg. *The End of the World As We Know It. Social Science for the Twenty-first Century*, Minneapolis 1999].

7 J. Ryfkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, tł. E. Kania, Wrocław 2001 [tyt. oryg. *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York 1995]; *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tł. E. Kania, Wrocław 2003 [tyt. oryg. *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-For Experience*, New York 2000].

lat 90. (wzrost o 80% PKB w ciągu pięciu lat) czy bańka na giełdzie w Ameryce pod koniec lat 20. XX wieku (55% PKB). Innymi słowy, wygląda to na największą bańkę w historii”⁸.

Najbardziej zatem zaskakujący jest fakt, że tak wielu uczonych, ekonomistów, socjologów i politologów, tak bardzo zaskoczył kryzys finansowy z roku 2008.

Istota obecnego kryzysu cywilizacyjnego

Nie pierwszy to wielki, cywilizacyjny kryzys w historii człowieka, ale najbardziej dramatyczny, dynamiczny i głęboki. Może dwa lub trzy tak poważne wystąpiły w znanych nam czasach. Poprzedni, industrialny, trwał ok. 200 lat, przyniósł dwie wojny światowe, barbarzyństwa Wielkiej Rewolucji Francuskiej i rosyjskiej Rewolucji Październikowej, holokaust, obozy koncentracyjne, wielki kryzys ekonomiczny przełomu lat dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku. Obecny jednak, postindustrialny, trwa od ok. połowy lat 70. minionego stulecia i pewnie potrwa jeszcze wiele lat. Ale głębia z jaką orze najważniejsze wymiary życia ludzi i stan naszej planety jest niepomniernie większy, a barbarzyństwo, żeby choć wspomnieć o obecnej, bestialskiej wojnie Rosjan na Ukrainie, nie mniejsze. Kryzys ekonomiczny, którego faza jawna trwa od ok. 2008 r. nie jest mniej ostry od poprzedniego. Choć ekonomiści nauczyli się amortyzować jego skutki, tak że obecny jest bardziej powszechny, „rozlany”, mniej szokujący, ale ekonomicznie nawet potężniejszy.

Traumatyczna historia kryzysu industrialnego była, tym razem akurat, skuteczną nauczycielką. W wyniku wspomnianych doświadczeń powstała nowa odmiana cywilizacji industrialnej, z nowym typem *ładu społecznego* – demokratyczno-liberalnym, z prospołeczną gospodarką rynkową, historycznym kompromisem w postaci polityki *welfare state*, obywatelskim państwem prawa, pełniącym rolę mediatora i gwaranta kompromisu między głównymi siłami społecznymi tamtego

8 „The Economist”, *In come the waves, Special report. The global housing boom*, June 16th 2005, <https://www.economist.com/special-report/2005/06/16/> (dostęp: 20.II.2023, tł. własne – K.W.).

czasu, tj. pracobiorcami i pracodawcami. Osiągnięcia techniczne tej epoki sprawiły zaś, iż procesy te nabrały charakteru globalnego⁹.

Ten nowy typ ładu społecznego nie był idealny, spotykał się z ostrą krytyką, ale wyznaczał ramy względnego powodzenia gospodarczego (wcale niemałego tu i ówdzie), względnego pokoju wewnętrznego i zewnętrznego (tam gdzie działał, oczywiście), poszanowania praw człowieka i demokracji. Tak było aż do wspomnianych lat 70. dwudziestego stulecia. Kiedy to globalizacja zaczęła powodować zmiany o definitywnym znaczeniu w kapitalizmie światowym i w światowej polityce. Dziś państwa, jako podmioty tej gry, sukcesywnie tracą siłę i znaczenie. „Sieć”, tak jak ją opisywał Manuel Castells, przemienia wszelkie wymiary ludzkiego świata: gospodarkę, kulturę, politykę, podstawowe instytucje, wszystko, z człowiekiem i jego tożsamością włącznie. „Sieć”, jak wieszczyl hiszpański uczoney, staje się także polem walki o dominujący w niej kod kulturowy i o władzę w ogólności¹⁰. Zauważmy, że teraz już chodzi jednak o władzę globalną, podporządkowującą sobie globalną przestrzeń.

Kryzys postindustrialny obfituje w nader ekstraordynaryjne zjawiska i procesy. Wymieńmy dla przykładu sąsiedztwo kultur z prawie wszelkich epok, jakie występowały w historii ludzkości. W wielkich aglomeracjach, światowych stolicach globalnego, postindustrialnego świata, mijają się na tych samych ulicach mieszkańcy eleganckich rezydencji w stylu klasycystycznym, warty miliony dolarów, pracownicy szklano-niklowych drapaczy chmur wyposażonych w najnowsze technologie z mieszkańcami tekturowych pudeł i rur kanalizacyjnych, całkowicie i na trwale wyobcowanych z tego nowoczesnego świata. Tak zmarginalizowani, odcinają się w swej świadomości od otaczającego ich porządku, przyjmując ze współczesnej cywilizacji tyle tylko, ile koniecznie trzeba, ale fizycznie oraz mentalnie pozostają w świecie zakamarków wielkich dworców kolejowych, rur kanalizacyjnych lub slumsów. Pewne niezbędne udogodnienia cywilizacji traktują jak odpersonalizowane siły przyrody. W ten sposób, w razie konieczności

9 Więcej o tym w: K. Wielecki, *Kryzys i socjologia* (SocFil), Warszawa 2012.

10 M. Castells, *The Network Society. A Cross-cultural Perspective*, Northampton 2004.

mogą korzystać z noclegowni, darmowych posiłków lub szpitali miejskich, czy odpadków z nowoczesnych wysypisk śmieci. Czerpią z nich jak z przyrody, która umożliwia kąpiel w rzece, nasycenie się owocami runa leśnego itp., a nie wymaga identyfikowania się z nią, wchodzenia w podmiotowe relacje lub tym bardziej głębszego rozpoznawania i rozumienia. Można by to określić jako mentalność selektywnego, gdyż bardzo wyalienowanego i alienującego się, użytkownika cywilizacji, a nie podmiotu społecznego.

Zagubieni, wyalienowani, pozbawieni sensu i znaczenia

Pisałem, że kryzys cywilizacyjny dotyka wszystkich właściwie aspektów życia człowieka: gospodarki, polityki, państwa, wymiaru sprawiedliwości itp. Ale przemienia on też ten najściślej humanistyczny wymiar świata: kultury, ludzkich uczuć, demografii, seksualności, tożsamości indywidualnych i zbiorowych, zdrowia psychicznego itd.

Nasze ludzkie właściwości kształtują się w procesie gromadzenia, porządkowania, interpretacji i „przepracowywania” doświadczeń, które są efektem „zderzenia się” ludzi motywowanych ich potrzebami i troskami ze światem zewnętrznym dla nich, od którego jednak zależy możliwość zaspokojenia swoich dążeń. Mimo podobnych motywów i wspólnego świata jesteśmy bardzo różni. Jak bowiem pisała Margaret S. Archer: „To, że wszyscy mamy troski w porządkach naturalnym, praktycznym i społecznym, jest nieuchronne, ale dokładnie, jakie troski i konkretnie, jaka jest ich konfiguracja, to kwestia ludzkiej refleksyjności. Dokonujemy refleksji nad naszymi priorytetami i oceniamy je. Proces dochodzenia do konfiguracji, która nadaje priorytet naszym *troskom zasadniczym* i dostosowuje pozostałe troski do nich, jest zarówno kognitywny, jak i afektywny: zakłada zarówno oceny wartości, jak i oszacowanie, czy zależy nam wystarczająco na nich, abyśmy mogli żyć z kosztami i kompromisami, które się z tym wiążą. Jesteśmy omylni w obu przypadkach, ale nasza walka o wypracowanie *modus vivendi* wśród naszych zobowiązań jest aktywnym procesem refleksyjnego zastanawiania się, które ma miejsce za sprawą wewnętrznej konwersacji. To w niej *badamy* nasze potencjalne czy trwające zobowiązania,

na tle naszych komentarzy emocjonalnych, które ukazują nam, czy jesteśmy w stanie żyć w ten sposób”¹¹.

Myślę, że warto uwzględnić jeszcze jeden „porządek”, którego Archer co prawda wprost nie wymieniała w tym kontekście, ale któremu przecież poświęciła niemało uwagi, tj. „porządek transcendentny”. Nawiązuję tu do mojej idei „horyzontów odniesienia”, czyli najogólniejszych przekonań co do świata, w wymiarze ontycznym, epistemicznym i etycznym¹². W sposób oczywisty dla osób wierzących, porządek transcendentny tworzy Bóg i jest to ten wymiar świata, o którym mówi religia. Ale również ludzie niewierzący żyją w jakimś porządku transcendentnym. Tworzą go: kultura (zwłaszcza wyższa), systemy wartości, świat przyrody (jeśli przypisujemy mu głębszy sens), itp. Wszyscy ludzie mają mniej lub bardziej wysublimowane troski związane z sensem, realnością, poznawalnością świata, znaczeniem własnego życia, istnieniem dobra i zła, ich charakterem. To właśnie są, dopiero co wspomniane, horyzonty odniesienia: ontyczny, epistemiczny i moralny.

Bóg, inni, przyroda, świat społeczny i kultura są realnym dla mnie kontekstem życia, w którym usiłuję spełniać swoje troski. Gdyby odwołać się do filozofii dialogu, można by powiedzieć, iż są one dla mnie wyzwaniem i „wezwaniami”. Stawiają jakiś opór, ale też w związku z tym, czegoś ode mnie „wymagają”. „Wezwanie” jest zawsze wezwaniem do „odpowiedzi”. A może nawet do czegoś więcej, bo do „odpowiedzialności”, czyli ogólnej postawy gotowości odpowiadania, wchodzenia w dialog. Tak pojmowana „odpowiedzialność” jest podstawą podmiotowych relacji ze światem. Człowiek podmiotowy podejmuje się „odpowiedzialności”, tj. uwzględniania „wezwań” Boga, innych ludzi, kultury, przyrody itd. „Odpowiedzialność” wymaga też

11 M.S. Archer, *Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu*, tł. D. Leonarska, UCS I (2015) 41.

12 Więcej o tym w: K. Wielecki, *Kryzys postindustrialny, osobowość i zdrowie psychiczne*, w: „Inny” człowiek w „innym” społeczeństwie. Europejskie dyskursy, red. P. Mazurkiewicz – K. Wielecki, Warszawa 2008; K. Wielecki, *Person, Subjectivity and Agency from the Perspective of Critical Realism*, JCR 20 (2021) 368-380.

zawsze szukania perspektywy „my”, żeby odwołać się do filozofii Gabriela Marcela¹³, Edyty Stein¹⁴ i Martina Bubera¹⁵.

Aby pozostać przy koncepcji Margaret S. Archer, owe trzy porządki (plus może dodany przeze mnie czwarty) wtrącają mnie w etyczność, stawiają wobec konieczności wyboru, stwarzają szansę wolności, a także szansę i zagrożenie podmiotowości. Podjęcie decyzji o „odpowiedzialności” jest warunkiem podmiotowego charakteru relacji z tym, co zewnętrzne, ale też po prostu, podmiotowości rozumianej jako proces zmierzania do pełni człowieczeństwa w człowieku. Odmowa „odpowiedzialności” niszczy zaś podstawy podmiotowości, zamyka w swoim egoizmie, ustawia w pozycji „trzeciej osoby”, żeby odwołać się znowu do koncepcji gramatycznej wspomnianych dopiero autorów.

Nie chodzi o to, że powodu „nieodpowiedzialności” człowiek ponieś przed kimś konsekwencję, czyli odpowiedzialność, w węższym sensie tego pojęcia. Ale o to, iż w ten sposób niszczy on relacje, a zwłaszcza więzi, które warunkują kształtowanie się podmiotowości. Poprzez nieodpowiedzialność człowiek degraduje siebie i swe człowieczeństwo. W ten właśnie sposób skazuje się na najgłębszy rodzaj samotności wobec Boga, innych ludzi, świata, kultury, społeczeństwa i natury. Ale także poprzez nieodpowiedzialność wobec tego co transcendentne, człowiek buduje swoją samotność wobec siebie samego. Porządek transcendentny nie jest bowiem po prostu czymś co jest w całości poza, czymś zewnętrznym. W ogromnej mierze jest też czymś, co jest obecne w samym człowieku, co wypełnia pustkę ludzkiej egzystencji, tożsamości – psychiki. Pewien wymiar transcendensu jest mostem pomiędzy tym, co „zupełnie zewnętrzne”, żeby strawestować powiedzenie Martina Heideggera, jest „zwnętrzświatowe” i tym, co jest nasze własne, wewnętrzne w stosunku do nas samych. Myślę tu o tym, co za Emmanuelem Lévinasem nazwać można nieskończonością, a co w naszej małej i skończonej subiektywności, jest nieskończenie obecne i obiektywne. Jak pisał francuski myśliciel: „Czy pojedyncze byty układają swoją prawdę w Całości, w której znika ich zewnętrzność? Czy też, przeciwnie, najwyższe wydarzenie Bytu rozgrywa się w blasku tej

13 G. Marcel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tł. P. Lubicz, Warszawa 1984.

14 E. Stein, *Czym jest człowiek*, tł. G. Sowiński, Kraków 2012.

15 M. Buber, *Ja i Ty*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992.

zewnętrzności? (...) Książka ta zawiera zatem obronę subiektywności, ale nie będziemy jej ujmować w jej czysto egoistycznym sprzeciwie wobec całości, ani w jej lęku przed śmiercią, lecz jako podmiotowość ugruntowaną w idei nieskończoności”¹⁶.

Jestem przekonany, że człowiek, aby egzystować, a zwłaszcza zachować zdrowie psychiczne oraz zdolność rozwojową swojej psychiki, musi choć w minimalnym stopniu ufać, że rozumie świat, w którym żyje i swoje w nim miejsce. Włącznie z tajemnicą owej nieskończoności i jej pierwiastka we własnej, skończonej egzystencji.

Podsumowanie

Poważne trudności z wykształceniem się indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia lub proces ich rozpadu, powoduje najpierw głęboką frustrację, a potem zaburzenia rozwoju psychicznego i społecznego człowieka oraz poważne choroby psychiczne i nerwice. To właśnie dzieje się w naszych czasach wspomnianego kryzysu cywilizacyjnego postindustrializmu, charakteryzującego się niezwyklej triumfem refleksyjności instrumentalnej. Twierdzę, że cierpienie współczesnego człowieka ma swoje źródło także w trudnościach podmiotu refleksyjnego w konstruowaniu horyzontów odniesienia odpowiadających rzeczywistości. Jednym z aspektów niezrozumiałego, bolesnego, narcystycznego poczucia samotności we wszechświecie jest kryzys zdrowia psychicznego. Wskazuje to, moim zdaniem, przynajmniej na obiektywny i realny charakter porządku transcendencji. Jego znaczenie znajduje potwierdzenie w wielu koncepcjach teoretycznych filozofii i psychologii. „Odwaga bycia” Paula Tillicha¹⁷ wymaga, zwłaszcza w skrajnych przypadkach, przynajmniej minimalnego wsparcia w poczuciu sensu i znaczenia. Podobnie jak w niemieckim obozie koncentracyjnym, opisywanym przez Viktora Frankla¹⁸, czy hiszpańskim, który poznał z autopsji polski psychiatra i psycholog Antoni Kępiński¹⁹.

16 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tł. M. Kowalska, Warszawa 2002.

17 P. Tillich, *Męstwo bycia*, tł. H. Bednarek, Paris 1983.

18 V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, tł. A. Wolnicka, Warszawa 2016.

19 A. Kępiński, *Schizofrenia*, Kraków 1992.

Jedną z istotnych przyczyn tego, iż kryzysowi cywilizacji towarzyszy kryzys człowieczeństwa i podmiotowości ma swój początek w oświeceniowym dziele „odczarowywania świata”. Zakwestionowana została wszelka transcendencja, z Bogiem, którego Fryderyk Nietzsche „począł mordować” jeszcze pod koniec XIX wieku²⁰. Tak zatem, od oświecenia do dzisiaj trwa proces odbierania gruntu pod dojrzale człowieczeństwo, w imię tej szczególnej wiary, jaką jest ateizm. Bo wszak z potwierdzonej naukowo wiedzy nie można prawidłowo wysnuć podobnego przekonania. Pisałem o tym więcej w *Posłowniu* do książki trojga wybitnych uczonych: Margaret S. Archer, Douglasa Porpory i Andrew Colliera, pt. *Transcendencja*²¹. Myślę, że sam tytuł owego posłownia, *Sieroctwo ojcobójców – ateizm spóźnionego oświecenia*, wiele wyjaśnia. Generalnie twierdzę, iż „niewierzącym”, podobnie, jak wierzącym pozostaje tylko wiara, (...) że Boga nie ma lub że jest. Czyli mamy wiarę przeciwko wierze. Ta sytuacja wymagałaby nieco więcej pokory od obu stron. Tymczasem jednak wielka zmiana cywilizacyjna zrywa cały porządek świata, z jego wymiarem transcendentnym włącznie. Co powoduje, że coraz chętniej minujemy mosty do transcendencji, czyli do jedynej pewnej gruntu pod zdrową, pełną i podmiotową osobowość oraz poczucie sensu świata i znaczenia własnego życia. A to właśnie jest warunkiem „odpowiedzialności” czyli podmiotowego świata społecznego, zbudowanego z perspektywy „my”.

20 F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, tł. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, b.m.w. 1910-1911, 167-168.

21 M.S. Archer – A. Collier – V.D. Porpora, *Wprowadzenie*, w: *Transcendencja. Realizm krytyczny i Bóg*, tł. A. Wysocki, Warszawa 2022, 47.

MARCIN ZARZECKI

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ETYKA KATOLICKA I DUCH KAPITALIZMU W CZASACH KRYZYSÓW GOSPODARCZYCH

Logicznym punktem wyjścia dla idei systematycznego badania integrującego życie religijne z gospodarką był Max Weber, który w dziele pt. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*¹, zaakcentował wpływ idei religijnych na system kapitalistyczny. Weber zajmował się przede wszystkim etyką gospodarczą religii światowych – religii Chin, Indii, Palestyny oraz różnymi odłamami protestantyzmu. Zachowały się także nieusystematyzowane notatki Maxa Webera dotyczące islamu. Rzecz jasna weberowskie „Wirtschaft und Gesellschaft”, oprócz zaprezentowania „socjologii rozumiejącej”, także wprowadza do dyskursu koncepcje ideacyjnej przyczynowości religii w stosunku do kapitalizmu. W znanym eseju pt. *Kościół i sekty w Ameryce Północnej. Społeczno-polityczny szkic o kościele* – konsekwencji pobytu niemieckiego socjologa w Stanach Zjednoczonych, Weber dokonał intrygującej analizy źródeł popularności i rozwoju baptyzmu, który przez rygorystyczne procedury weryfikacji członków kościoła legitymizował we wspólnotach lokalnych system kredytów pożyczkowych dla przedsiębiorczych emigrantów, nie posiadających skądinąd bazowych zasobów kapitałowych i stanowiących dla banków grupę ryzyka kredytowego.

1 Tyt. oryg. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1905.

„Badania moralności życia i sposobu prowadzenia interesów przed przyjęciem kogoś do wspólnoty baptystów – mimowolnie przypomniałem sobie nasze badania kandydatów na oficerów rezerwy – uchodzą bowiem za najsurowsze i najpewniejsze. Każda niepunktualność w spłacaniu długu, lekkomyślne wydawanie pieniędzy, odwiedzanie lokali, wszystko, co, co mogłoby rzucać wątpliwe światło na zalety kupieckie zainteresowanego, od razu zdyskwalifikowałoby w oczach wspólnoty jego kandydaturę”². Teoretyczne badania przedweberowskie motywacyjnej funkcji religii w kreowaniu struktury kapitalistycznej, w opozycji do ujęć roli ideologii klasowej w konstytuowaniu systemu kapitalistycznego – realizowali także Gustaw Schmoller oraz Lujo Brentano. Jednak współcześnie to Max Weber, a bezpośrednio krytyka weberyzmu autorstwa Shmuela Noaha Eisenstadta³ czy Roberta J. Holtona, wyznacza pola teoretycznego i empirycznego dyskursu nad wpływem religii na systemy gospodarcze. W sensie komparatystyki badawczej danych w tym zakresie dostarcza nam m.in. zbiór *World Values Survey* – Pipy Norris i Ronalda Ingleharta⁴.

Przypomnijmy, że oryginalność założenia, źródło inspiracji Webera, oprócz Marksa, stanowiły prace Wernera Sombarta, głównie *Der moderne Kapitalismus*, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* oraz *Der Bourgeois. Zur Geschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. Dla Sombarta, ducha kapitalizmu powołało do życia wykształcenie ekonomicznego racjonalizmu i zmysł kalkulacji. Sombart równocześnie najbardziej zbliżył się do utożsamienia postaw religijnych kalwinizmu i protestantyzmu z charakterystyką innowacyjności, bowiem identyfikował protestancki sukces rozwoju kapitalizmu z nonkonformizmem i awangardą myśli będącą wynikiem pochodzenia od kacerskich idei postępu społecznego⁵. Z cechami innowatora i przedsiębiorcy łączył autor *Der moderne Kapitalismus*, zarazem romantyczne i faustowskie rysy: żądzę pieniądza, ryzykanctwo, wręcz awanturnictwo, ale i wartość pracowitości, i uczciwość. Wyodrębnił

2 Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999, 172.

3 *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, New York 1968.

4 *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.

5 D. Lachowska, *Wstęp do wydania polskiego*, w: M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, xxxiv.

społeczeństwa nad- i podpredestynowane do rozwoju kapitalizmu a do tych pierwszych włączył Żydów, Etrusków i Fryzów, bowiem wszyscy oni wykształcili zawodowy handel papierami wartościowymi i techniki transakcji terminowych⁶.

Z kolei centralna idea tezy Weberowskiej opierała się na podkreśleniu etyki protestanckiej, sakralizującej każdy zawód i nadającej mu charakter życiowego powołania. Protestancka doktryna predestynacji przekonywała wierzącego, iż miarą bliskości Boga jest sukces w świecie doczesnym, szczególnie powodzenie ekonomiczne i tym samym redukowało napięcie między obawą o zbawienie a dbałością o ziemski zysk⁷. W konsekwencji protestantyzm, w wersji kalwińskiej i purytańskiej, wpłynął na rozwój kapitalizmu i towarzyszącej mu zrationalizowanej biurokracji. Kontrowersje związane z tezą Webera zainspirowały środowisko socjologów do podjęcia badań teoretyczno-empirycznych nad rolą i funkcjami religii w społeczeństwach zindustrializowanych i zurbanizowanych.

Krytyka koncepcji Weberowskiej nie dyskwalifikuje samej idei badania wpływu wartości religijno-moralnych na system gospodarczy. Powrót do komparatystycznych rozważań teoretycznych w socjologii religii wiąże się z nazwiskiem Talcotta Parsonsa i z powstaniem nurtu strukturalno-funkcjonalnego. Parsons wyodrębnił cztery funkcjonalne imperatywy każdego społeczeństwa: adaptację (adaptation), osiągnięcie celów (goal attainment), integrację (integration) i latencję (latency). W abstrakcyjnym modelu tego socjologa systemy religijne są fundamentalnym źródłem uprawomocnienia działań we wszystkich czterech funkcjonalnych wymogach społeczeństwa. Oznacza to, iż religia jest niezbywalnym elementem społeczeństw, dostarczającym im struktur wiarygodności. Dodajmy, iż funkcja osiągnięcia celów opiera się na zorganizowanej sferze gospodarczej, którą legitymizuje system religijny. Unifikujące podejście, w formie analityczno-interpretacyjnej, zostało w pełni zaprezentowane w pracach z zakresu komunikacji międzykulturowej autorstwa socjolog kultury Elżbiety Reklajtis. Procesy

6 Zob. Z. Krasnodębski, *Max Weber i jego analiza religii światowych*, w: M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1, *Taoizm i konfucjanizm*, tł. T. Zatorski, Kraków 2000, i-xxxii.

7 W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001, 76-82.

globalizacji ujawniając wpływ czynnika ideacyjnego na struktury polityczne i ekonomiczne, analizowane są w perspektywie ogólnego systemu kulturowego, radykalnie odmiennego od strukturalno-funkcjonalnego *equilibrium*. W analizach autorki system społeczny stanowi wizję społeczeństwa w procesie permanentnej zmiany kulturowej, zmiany immanentnej i determinowanej religią jako składową integrującą tożsamości indywidualne oraz zbiorowe⁸. Owe elementy nadają kierunek działaniom gospodarczym, wyznaczają ich cel oraz zestaw ekonomicznych instrumentów do niego prowadzących. Na płaszczyźnie aksjologicznej religijne wartości przyjmują status alternatywny lub przenikają się nawzajem na zasadzie kompromisu.

Globalne badania socjologiczne dostarczają nam podobnych uzasadnień. Na przykład, pierwotna analiza komparatystyczna danych Gallup Institute oraz danych Międzynarodowego Funduszu Walutowego wskazuje, iż kraje o wysokim poziomie religijności to kraje gospodarczo słabo rozwinięte i na odwrót, niskie wskaźniki religijności towarzyszą słabemu PKB *per capita*. Co ciekawe, analizy wielowymiarowe ujawniają jednak brak istotnych statystycznie związków korelacyjnych i sugerują koincydencję relacji międzyzmiennowych⁹. Z kolei Robert Grier, w oparciu o analizę 63 byłych kolonii w Ameryce Łacińskiej i empirycznego testu relacji rozwoju ekonomicznego oraz katolicyzmu i protestantyzmu na danych pochodzących z byłych brytyjskich, francuskich i hiszpańskich kolonii wykazał, że pomiędzy protestantyzmem a rozwojem gospodarczym zachodzi pozytywny, ale słaby związek¹⁰. Weryfikacja owej hipotezy wymaga uwzględnienia indywidualnych działań na wolnym rynku, indywidualnych predyspozycji, systemów wartości, zinternalizowanego ładu instytucjonalnego, a co za tym idzie zmiennych kluczowych dla rozstrzygnięcia

-
- 8 E. Reklajtis, *Spoleczne warunki globalizacji konstruktywnej*, w: *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja. Zderzenie*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2000, 155-179.
- 9 M. Zych, *Współczesne badania nad systemami religijnymi i rozwojem gospodarczym*, w: *Etyka katolicka a duch kapitalizmu. Etos polskich przedsiębiorców w badaniach Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości*, red. S.H. Zaręba – M. Zarzecki, Warszawa 2014, 69.
- 10 Zob. R. Grier, *The Effect of Religion on Economic Development: A Cross-National Study of 63 Former Colonies*, „Kyklos” 50/1 (1997) 47-62.

hipotezy Webera. Posiłkując się rozważaniami Wonsuba Euma¹¹, należy wprowadzić do analizy prosty model rozwoju ekonomicznego Solowa-Swana z dołączonym szeregiem innych zmiennych obrazujących sytuację religijną społeczeństw. W przypadku funkcjonalności modelu Solowa-Swana nie sama religijność jest istotna, lecz sytuacja religijna: poziom polaryzacji lub fragmentaryzacji religijnej w obrębie jednego narodu. Model przedstawia system rozwoju gospodarczego, w którym różnice rozwojowe generowane są przez społeczeństwa, w których dominują jedna lub dwie religie vs. społeczeństwa wielowyznaniowe, a na zdolność do bogacenia się ma wpływ nie system religijny, ale jego otoczenie i zachodzące w nim relacje¹².

Także model społeczeństwa konsumpcyjnego i kultura komercyjna doskonale nadają się do ukazania funkcji wsparcia systemu ekonomicznego przez określone idee religijne, np. w wersji New Age. Oczywiście to nie ruch New Age ukształtował typ społeczeństwa określanego masowym lub konsumpcyjnym, ale raczej odwrotnie – społeczeństwo masowe oraz popkultura wygenerowały środowiska, w których „ideologia Wodnika” mogła zaistnieć. Konsumpcjonizm jest współcześnie dominującym stylem życia w państwach wysoko-rozwinętych, a nawet kryterium rozwoju cywilizacyjnego. Gospodarki społeczeństw zamożnych wytwarzają dobra materialne i oferują usługi, które zaspokajają sztucznie wykreowane potrzeby nazywane przez socjologów potrzebami statusowymi (ideę nieograniczonej konsumpcji określa się zaś mianem symbolizmu statusu). Innymi słowy, zewnętrznym wyznacznikiem pozycji zajmowanej w hierarchicznej strukturze społecznej jest rodzaj i ilość dóbr oraz usług, na które dana jednostka może sobie pozwolić. Konsumpcyjny styl życia polega na zdobywaniu mniej lub bardziej przydatnych przedmiotów materialnych, produktów nowoczesnej technologii oraz na poszukiwaniu coraz to nowych doświadczeń, także duchowych. Wzorce atrakcyjnych ról społecznych, ściśle powiązane z tymi artefaktami współczesności, wyznaczają środki masowego przekazu. Współczesna

11 *Religion and Economic Development. A Study on Religious Variables Influencing GDP Growth over Countries*, Berkeley 2011.

12 M. Zych, *Współczesne badania nad systemami religijnymi i rozwojem gospodarczym*, 74.

kultura ikoniczna, promując to co nowe i niekonwencjonalne, wspiera postmodernistyczną wizję rzeczywistości, tak jak wspiera alternatywne ruchy społeczne. Psycholog Bartłomiej Dobroczyński zauważa w ruchu Nowej Ery współlistnienie dwóch nurtów: wysokiego i intelektualnego oraz niskiego i populistycznego związanego z kulturą masową. O ile pierwszy stanowi ideologiczny rdzeń ruchu, to drugi jest najbardziej rozpowszechniony i przybiera postać spontanicznego ruchu społecznego, a składają się na niego „przedsięwzięcia nastawione raczej na masowy odbiór oraz charakteryzujące się zasadniczo rynkową czy też komercyjną perspektywą”¹³. Badania etnograficzne prowadzone przez Dorotę Hall dostarczają interesujących danych, które potwierdzają komercyjny charakter Ery Wodnika. W czasopiśmie i broszurach ezoterycznych zagadnienia dotyczące sukcesu ekonomicznego ulegają sakralizacji i bynajmniej nie bazuje to na koncepcji klasyki socjologii Maxa Webera, przedstawionej w pracy pt. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Miejsce Weberowskiego, surowego etosu protestanckiego zajęła hedonistyczna etyka doczesności, propagowana przez popularny nurt Nowej Ery. Ilustracją tego są tytuły publikacji i tematy sympozjów oferowanych przez wydawnictwa i instytuty, zajmujące się szerokim spektrum problemów, od ezoteryki przez medycynę naturalną i litoterapię do paleoastronautyki. Na przykład Instytut Świadomego Życia proponuje uczestnictwo w kursie pt. *Twoje Prawo do Bogactwa*, a w „Wodnikowej” literaturze często można spotkać tytuły w rodzaju *Tworzenie pieniędzy: klucze do obfitości* (Sanami Roman i Duane Packer) lub *Potęga nieskończonego bogactwa: myśli kształtują życie* (Joseph Murphy). Sakralizacja pieniądza prowadzi do ukonstytuowania w przekazie ideologicznym Ery Wodnika, dualistycznego podziału na bogatych, czyli tych, których sukces ekonomiczny jest wynikiem rozwoju duchowego i na biednych, których ubóstwo jest konsekwencją duchowego marazmu, nieumiejętności rozbudzenia swojego wewnętrznego potencjału¹⁴. Etyka ruchu Nowej Ery to apoteoza bogactwa i powodzenia w życiu doczesnym i zarazem etyka wykluczenia biednych, ponoszących

13 B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997, 92.

14 D. Hall, *Porządek sakralny ery konsumpcji, o bogatych i biednych w popularnym nurcie New Age*, „Kultura i Społeczeństwo” 4 (2002) 167-178.

całkowitą odpowiedzialność za tragiczną egzystencję. Komercyjność popularnego nurtu New Age zawiera się w słowach – „pop-New Age” lub też w trafnym stwierdzeniu hinduski Gity Mehty – „karma-cola”.

Kontrowersje teoretyczne i empiryczne analizy zainspirowały Zespół Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości (dalej jako PPPiW) do przygotowania studium teoretyczno-empirycznego nad rolą i funkcjami wartości w zawodzie przedsiębiorcy w Polsce, z intencją podjęcia ryzyka dokonania pomiaru postaw wobec religii i wartości w grupie zawodowej, uznawanej za badawczo nadinkulturowaną. Metodologia badania zakładała realizację celów badawczych na poziomie oszacowań statystycznych. Dla każdego z obszarów eksploracji, wchodzących w skład projektu badawczego PPPiW, zostało zaproponowane podejście pomiarowe obejmujące zmienne i wartości. Jednocześnie zaproponowana metodologia miała na celu zapewnienie, że uzyskane wyniki badania będą wzajemnie spójne, komplementarne i pozwolą na uzyskanie koherentnego obrazu etosu środowiskowo-zawodowego przedsiębiorców w Polsce. Badanie ilościowe zapewniło reprezentatywność uzyskanych danych oraz możliwość generalizacji interpretacji w odniesieniu do ogółu polskich przedsiębiorców. Pomiar ilościowy umożliwił zmapowanie statystyczne problemów badawczych, które nie są objęte systematycznymi badaniami realizowanymi wśród przedsiębiorców, ponieważ etos środowiskowo-zawodowy można zaliczyć do tzw. empirycznego obszaru nieoznaczoności.

W założeniach metodologicznych, na poziomie konstrukcji definicyjnych dystynkcji przyjęto, że obserwacją objęte zostaną jednostki reprezentujące podmioty gospodarcze, zagregowane terytorialnie na obszarze 16 województw kraju. Kryterium operacyjnym „populacji celowej” i podstawą zaliczenia danej jednostki do zbioru jednostek badania była koniunkcja atrybutów, jakie winna spełniać jednostka klasyfikowana, w tym numer Rejestru Urzędowego Podmiotów Gospodarki Narodowej REGON, kompletność i aktualność danych teleadresowych oraz kryteria schematu doboru próby. Ze względu na strukturę polskich podmiotów gospodarczych (z perspektywy liczby zatrudnianych pracowników) alokacja próby w przypadku podmiotów średnich i dużych, została odpowiednio powiększona, umożliwiając statystyczne analizy porównawcze. Proponowana alokacja próby

wymagała wyznaczenia wag analitycznych niezbędnych do szacowania parametrów całej populacji pracodawców przy założeniu przekroczenia wartości krytycznych proporcji losowania, wag gwarantujących estymację frakcji w warstwach z dokładnością ± 3 .

Respondenci deklarują przynależność do konfesji rzymsko-katolickiej (94,9%), w 87,3% określają się jako osoby wierzące, praktykujące niesystematycznie (59,9%). Badani dosyć dymorficznie postrzegają osoby wierzące jako bardziej godne zaufania w biznesie (od osób niewierzących). 47,9% respondentów wyraziło brak zdania na temat imperatywności religii dla budowania etosu pracy. Respondenci deklarowali, że nie łamiąc norm etycznych i przestrzegając wszystkich nakazów religii, można osiągnąć sukces zawodowy i awansować w pracy (89,4% ogółu wskazań). Zauważamy wśród przedsiębiorców symptomy subiektywizacji i prywatyzacji religijności (87,2%) oraz poleganie w działalności gospodarczej na swojej własnej przedsiębiorczości i zaradności (89%). Przedsiębiorcy powszechnie nie akceptują zachowań korupcyjnych, są zdecydowanie przeciwni patologizacji systemu rynkowego i to niezależnie od podstawowych zmiennych społeczno-demograficznych czy też zmiennych odnoszących się do religijności. $\frac{3}{4}$ badanych jest zadowolonych ze swoich osiągnięć: wykształcenia, wykonywanej pracy zawodowej, standardu życia oraz życia małżeńskiego i rodzinnego, przy postrzeganiu problemów integracji sfery życia zawodowego z życiem rodzinnym.

Z perspektywy aprobaty lub dezaprobaty dla działań związanych z przynależnością do kościoła rzymskokatolickiego lub wynikających z akceptacji ideologii determinowanej systemem religijnych wartości i norm, intrygujący jest rozkład odpowiedzi na pytanie dotyczące postaw względem wybranych działań społecznych (według skali inwersyjnej). Przedsiębiorcy nie zgadzają się z dotacjami publicznymi dla wszystkich nieefektywnych podmiotów gospodarczych zagrożonych bankructwem. Funkcjonowanie przedsiębiorstw pozostawiają autoregulacji rynkowej, co stanowi wyraz dojrzałego stosunku do systemu wolnorynkowego.

Respondenci są zwolennikami całkowitego zakazu rozpowszechniania pornografii, zdecydowanie nie zgadzają się i raczej nie zgadzają się z zakazem nauczania religii we wszystkich szkołach publicznych, natomiast są raczej indyferentni w przypadku opodatkowania wiernych

na rzecz Kościoła oraz usunięcia symboli religijnych z urzędów publicznych, przy czym wskazania skrajne aprobaty/dezaprobaty dla tego ostatniego ujawniają przewagę braku zgody na to działanie. W przekrojach danych ze względu na wielkość firmy obserwujemy znaczące różnice wskazań. Zakaz nauczania religii we wszystkich szkołach publicznych w najmniejszym stopniu jest akceptowany przez reprezentantów podmiotów zatrudniających od 10 do 49 pracowników. W tej kategorii badanych ujawnia się najwyższy ogólny brak akceptacji dla zakazu (łącznie odpowiedzi „raczej nie zgadzam się” i „zdecydowanie nie zgadzam się”). Zestawienie zmiennej „opodatkowanie wiernych na rzecz Kościoła” ze zmienną wielkości podmiotu gospodarczego różnicuje obraz opinii respondentów, redukując ogólną indyferentność odpowiedzi. Z wyjątkiem kategorii małych podmiotów zauważamy wszędzie akceptację dla propozycji zawartej w pytaniu. Z kolei zestawiając zmienną „usunięcie symboli religijnych z urzędów publicznych” ze zmienną wielkości podmiotu gospodarczego, we wszystkich kategoriach podmiotów, z wyjątkiem zatrudniających od 10 do 49 pracowników (postawa indyferentna), zauważamy brak aprobaty dla propozycji działania. Zróżnicowanie opinii według kategorii lat funkcjonowania podmiotów gospodarczych na rynku również wydaje się stanowić intrygujący predyktor wskazań. W przypadku liczby lat funkcjonowania respondentów na rynku, istnieje korelacja dodatnia między poziomem religijności (mierzonym globalnym stosunkiem oraz praktykami religijnymi) a firmy. Liczba lat funkcjonowania na rynku opisuje nam jednak efektywność i doświadczenie podmiotu gospodarczego, w którym możemy mieć do czynienia z fluktuacją personelu. Tłumaczy to nam względną symetrię rozkładów opinii niezależnie od wartości zmiennej „lat funkcjonowania na rynku podmiotu gospodarczego”.

Prawie 90% przedsiębiorców zgadza się z twierdzeniem, że powinni polegać przede wszystkim na własnej przedsiębiorczości i zaradności (23% „zdecydowanie się zgadza”, „nie zgadza się” – 7,7%). Z twierdzeniem zgadza się zdecydowanie więcej kobiet (19,3%) niż mężczyzn (4,8%). Brak zgody na sformułowanie, że przedsiębiorcy powinni polegać przede wszystkim na własnej przedsiębiorczości częścię przejawiają właściciele firm jednoosobowych (23,2%), oraz zatrudniający między 2 a 9 pracowników (16,2%). Osoby z wykształceniem

zawodowym, średnim i pomaturalnym zdecydowanie częściej nie zgadzały się z omawianym twierdzeniem niż badani z wykształceniem wyższym licencjackim lub inżynierskim. Ok. 30% badanych deklarujących się jako głęboko wierzący odpowiadało, że nie zgadza się z twierdzeniem, iż ludzie powinni polegać przede wszystkim na własnej przedsiębiorczości i zaradności.

Z kolei akceptację dla państwa opiekuńczego odrzucali mieszkańcy miast 50-99 tys. W przypadku twierdzenia „zróżnicowanie dochodów według kwalifikacji niezbędne jest dla rozwoju gospodarczego” wśród mężczyzn poparcie dłań jest wyższe niż u kobiet. Najwyższy wskaźnik aprobaty występuje wśród właścicieli firm zatrudniających 10-49 osób (91,6% – w tym 78,7% „raczej się zgadza”). 94% respondentów z wykształceniem wyższym licencjackim i inżynierskim akceptuje omawiane twierdzenie. Z twierdzeniem „obecność wartości religijnych w życiu publicznym i związek między państwem, i Kościołem jest gwarancją moralności” zgadza się 22,9% respondentów, a odrzuca je 22,5% badanych.

Brak uwarunkowania osiągnięcia i zachowania wysokiego poziomu przewagi konkurencyjnej na rynku od łamania norm etycznych i nakazów religii deklarowało 84%. Możliwość skutecznego negocjowania warunków porozumień handlowych bez łamania norm etycznych i nakazów religii wskazało 85% przedsiębiorców.

Polacy „powszechnie zauważają zachowania korupcyjne, ale nie akceptują ich. Rzadko też dopuszczają możliwość, że dawanie łapówek jest usprawiedliwione sytuacją. Wyniki te nie zależą od cech społeczno-demograficznych respondentów. Można jedynie pokusić się o stwierdzenie, że bardziej bezkompromisowe w potępianiu korupcji są: osoby głęboko wierzące, obojętne lub niewierzące, a jednocześnie systematycznie, rzadko lub wcale niepraktykujące, kobiety, pracownicy najmniejszych, ale też największych firm, przedstawiciele handlu i produkcji, gorzej wykształceni, z małych i dużych miejscowości, osoby najmłodsze i najstarsze, a także osoby o krótszym stażu pracy”¹⁵. Podkreślił jednak, iż kontrowersje związane z tezą Webera trudne

15 R. Wiśniewski, *Ku wertykalnemu i horyzontalnemu spojrzeniu na korupcję w Polsce*, w: *Etyka katolicka a duch kapitalizmu. Etos polskich przedsiębiorców w badaniach Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości*, red. S.H. Zaręba – M. Zarzecki, Warszawa 2014, 258.

są do rozstrzygnięcia w indykatywnym badaniu nad rolą i funkcjami wartości w zawodzie przedsiębiorcy w Polsce, z ryzykiem dokonania pomiaru postaw wobec religii i wartości w grupie zawodowej uznawanej za badawczo nadinkulturowaną.

Podjęte kwestie z konieczności miały charakter schematyczny i służyły zarysowaniu wybranych zagadnień z zakresu problematyki oddziaływania religii na gospodarkę w oparciu o fundamentalne koncepcje i mierniki. Poszukując odpowiedzi na postawione pytania, pragnęliśmy ukazać wątpliwości, które towarzyszą próbom zrozumienia mechanizmów religijnej etiologii systemów ekonomicznych. Problemem zasadniczym jest nakładanie się makroekonomicznych modeli ekonometrycznych, dotyczących progresu gospodarczego na mikroekonomiczne źródła sukcesu gospodarczego, będące rezultatem jednostkowej efektywności działań. Unikając myślenia życzeniowego, które uczyniłoby niewiarygodnym cały proces analityczny, wyznaczyliśmy sobie dyscyplinę w formułowaniu ostatecznych wniosków. Zaprezentowane koncepcje oraz dane należy traktować jako egzemplifikacje wartości badań i ich potencji metateoretycznej i metodologicznej, zaś dane PPPiW jako podejmowanie próby poszukiwania związków, między istniejącymi w literaturze socjologicznej koncepcjami a faktografią na poziomie badań realizowanych wśród polskich przedsiębiorców. Wyimki interpretacji pozyskanych danych należy potraktować jako głosę do dyskusji nad religijnymi źródłami kreatywności i innowacyjności sektora MŚP w Polsce.

ROZDZIAŁ II

BUDOWANIE MOSTÓW NADZIEI

Ks. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID: 0000-0002-8814-0504

„PAŃSTWO I KAPŁAŃSTWO” W BUDOWANIU MOSTÓW NADZIEI

Cytat z tytułu przedstawienia pochodzi z powieści Bolesława Prusa *Faraon*. Dołączyć jednak trzeba jeszcze jeden element: wojsko. Ta triada: państwo, kapłaństwo i wojsko stanowią szkielet akcji tej powieści. W skrócie rzecz ujmując chodzi o dążenie syna faraona Ramzesa XII do objęcia władzy po ojcu z użyciem siły wojska, aby pokonać wpływy kapłanów i doprowadzić do wojny z Asyrią. Ma to być sposób na zdobycie łupów wojennych, które pozwolą zapełnić skarb państwa i zapewnić dobrobyt Egiptu, i szczęście jego obywateli. W tym artykule przedmiotem dalszych analiz będzie jedynie państwo i kapłaństwo w kontekście mostów nadziei.

Główna teza artykułu dotyczy relacji między państwem a kapłanami: państwo i kapłaństwo znajdują się w relacji współzależnej niesymetrycznej. Chodzi o to, że państwo nie może prawidłowo funkcjonować bez „kapłanów”, natomiast kapłani mogą być „bezpaństwowcami” identyfikując się ze społeczeństwem, bez uczestniczenia w instytucjonalnym funkcjonowaniu państwa. Tak funkcjonował starożytny Egipt, dlatego książę, kandydat na faraona, walcząc z kapłanami w imię niezależnienia Egiptu od ich wpływów, przegrał jako „państwowiec” i pogrzał szanse poprawy życia członków społeczności egipskiej. Kapłani mieli duże wpływy w państwach starożytnych cywilizacji, również w narodzie wybranym. Natomiast w nowożytnej historii, po narodzeniu Chrystusa, kapłani jako apostołowie i ewangelizatorzy,

organizowali wyznawców Chrystusa w gminach, które z czasem przekształciły się w organizmy parafialne.

Jak należy rozumieć relacje między państwem a kapłanami w perspektywie chrześcijaństwa zostało opisane w tekście pochodzącym z końca II wieku: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach greckich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz nie do uwierzenia prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łożo. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa. Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladują. Są zapoznani i potępiani, a skazywani na śmierć zyskują życie. Są ubodzy, a wzbogacają wielu. Wszystkiego im niedostaje, a opływają we wszystko. Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę. Spotwarzają ich, a są usprawiedliwieni. Ublizają im, a oni błogosławią. Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze. Karani, radują się jak ci, co budzą się do życia. Żydzi walczą z nimi jak z obcymi, Grecy ich prześladują, a ci, którzy ich nienawidzą, nie umieją powiedzieć, jaka jest przyczyna tej nienawiści. Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała; i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele i o chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny.

Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przeciw z nią walczy, ponieważ przeszkadza mu w korzystaniu z rozkoszy. Świat też nienawidzi chrześcijan, chociaż go w niczym nie skrzywdzili, ponieważ są przeciwni jego rozkoszom. Dusza kocha to ciało, które jej nienawidzi, i jego członki. I chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą. Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie stanowią o jedności świata. Dusza, choć nieśmiertelna, mieszka w namiocie śmiertelnym. I chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie. Dusza staje się lepsza, gdy umartwia się przez głód i pragnienie. I chrześcijanie, przesładowani, mnożą się z dnia na dzień. Tak zaszczytne stanowisko Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuszczać¹.

Chrześcijaństwo działa obecnie w ramach Kościoła, który ma struktury, hierarchiczną władzę, swoje prawo, ale działa autonomicznie, niezależnie od państwa. Kościoła nie należy także utożsamiać tylko z chrześcijanami, czy z biskupami lub prezbiterami. Kościół jest najpierw Ciałem Mistycznym Chrystusa, a ponieważ działa w rzeczywistości ziemskiej, posiada większość cech każdej społeczności ludzkiej. Kościół może wypełniać misję zbawczą, do jakiej został powołany przez Chrystusa, w oparciu o kapłaństwo hierarchiczne (służebne) i kapłaństwo powszechne (chrzcielne), które dają udział w kapłaństwie samego Chrystusa. I tak rozumiane kapłaństwo może być realizowane również w strukturach państwowych przy zachowaniu ich autonomii. Natomiast na przykładzie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) można pokazać, że kapłani, którzy znajdowali się poza instytucją państwa i nawet nie korzystali z niektórych praw obywatelskich (nie byli np. objęci ubezpieczeniem społecznym ani zdrowotnym; seminaria nie były uznawane za szkoły wyższe), jednak owocnie spełniali swoją misję w Kościele i służyli społeczeństwu.

W tym artykule chodzi o wykazanie, że państwo i kapłaństwo nie stoją do siebie w opozycji, a ich poprawne współfunkcjonowanie służy dobru wszystkich obywateli. Należy jednak zaznaczyć, że zarówno ze strony państwa, jak i kapłanów mogą pojawić się nadużycia i wypaczenia, których konsekwencje mogą wpływać na ich współzależne relacje.

1 Z Listu do Diogneta (nr 5-6), w: *Liturgia Godzin*, t. 2, 658-659.

W założeniach tego przedstawienia podkreślić również należy, że na użytek tej refleksji pojęcie kapłaństwa w pierwszym znaczeniu wskazuje na godność królewską człowieka, dzięki której został powołany do uczestniczenia w Bożym panowaniu nad światem. „Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej błogosławionej doskonałości”². Jak zauważa Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor*, godność królewska oparta jest na „prawdziwej wolności”, która jest w człowieku „szczególnym znakiem obrazu Bożego”³. Dar wolności obejmuje relacje człowieka ze stworzeniem, ale jej najwyższym wyrazem jest władza człowieka nad „samym sobą”. I dalej papież mówi tak: „Ten aspekt jest nieustannie podkreślany w teologicznej refleksji nad ludzką wolnością, interpretowaną w kategoriach królewskości. Św. Grzegorz z Nyssy pisze na przykład: «Dusza ujawnia swą królewskość i wielkość (...) przez to, że jest niezależna i wolna, rządzi sobą samowładnie, kierując się własną wolą. Komuż innemu jest to dane, jeśli nie królowi? (...) Tak więc natura ludzka, stworzona, by władać innymi stworzeniami, przez podobieństwo do Władcy wszechświata została ustanowiona jak gdyby Jego żywym obrazem, dostąpiła udziału w godności i imieniu Pierwowzoru» – *De hominis opificio*, rozdz. 4 (PG 44,135-136)”⁴.

W taki kontekst „królewskości” wpisuje się szerokie ujęcie „kapłaństwa”, które wynika z religijnej natury ludzkiej i oznacza jego odpowiedzialne panowanie nad światem, które zobowiązuje jego wolność do posłuszeństwa wobec Stwórcy⁵. W tej dziedzinie zarówno pojedynczy człowiek, jak i ludzka społeczność mają prawo do słusznej autonomii, która oznacza, iż „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować”⁶.

Jednakże nie tylko świat, ale i sam człowiek został powierzony własnej trosce i odpowiedzialności. Bóg pozostawił go „w ręku rady jego”

2 KDK 17.

3 VS 38.

4 *Tamże*.

5 „(...) i zaludniajcie ziemię oraz czyńcie ją sobie poddaną (...)”
– (BŚP: Rdz 1,28).

6 KDK 36.

(por. Syr 15,14), aby szukał swego Stwórcy i dobrowolnie dochodził do doskonałości. „Dochodzić” to znaczy własnym wysiłkiem budować w sobie tę doskonałość. Dlatego człowiek, tak jak rządząc światem kształtuje go wedle własnego rozumienia i woli, tak też spełniając czyny moralnie dobre potwierdza, rozwija i umacnia w sobie podobieństwo do Boga (prawdziwa autonomia rzeczywistości ziemskiej). Należy jednak przestrzec przed fałszywą koncepcją autonomii rzeczywistości ziemskich, która utrzymuje, że „rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga”. Koncepcja ta jest szczególnie szkodliwa, gdy zostaje odniesiona do człowieka, nabierając ostatecznie charakteru ateistycznego: „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. (...) Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”⁷.

Drugim znaczeniem „kapłaństwa” jest kapłaństwo chrzcielne (powszechnie), które jest udziałem wszystkich chrześcijan (wyznawców Chrystusa)⁸. Dopiero w trzecim znaczeniu kapłaństwo odnosi się do hierarchów kościelnych (kapłaństwo służebne). Kapłanami urzędowymi są osoby, które przyjęły święcenia prezbiteratu, a biskupami osoby, które przyjęły święcenia episkopatu.

Hierarchii kościelnej, czyli i prezbiterów, i biskupów, nie można jednak utożsamiać z Kościołem, którego są członkami, tak jak wszyscy ochrzczeni. Św. Augustyn tak pisze o pasterzach (kapłanach) i chrześcijanach: „my zaś, których Pan w swej dobroci, a nie dzięki naszym zasługom na miejscu zobowiązującym do złożenia trudnego rachunku, powinniśmy jasno rozróżnić dwie sprawy: jedno, że jesteśmy chrześcijanami, drugie, że jesteśmy pasterzami. To, że jesteśmy chrześcijanami, dotyczy nas samych; że zaś jesteśmy pasterzami odnosi się do

7 *Tamże.*

8 „Lecz ponieważ w Piśmie Św. opisywane jest dwojakie kapłaństwo, jedno zewnętrzne, drugie wewnętrzne, należy oba rozróżniać, by pasterze mogli wyjaśniać, które w danym miejscu należy rozumieć. Co się więc tyczy wewnętrznego kapłaństwa, wszyscy wierni, gdy zostali obmyci zbawienną wodą, nazywani są kapłanami; szczególnie zaś ci, którzy mają ducha Bożego, i dzięki dobrodziejstwu Bożej łaski, stali się żywymi członkami Jezusa Chrystusa, Najwyższego Kapłana” (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochus.* PII V. et Clementis XIII. Pont. Max. Jussu Editus, edicio stereotypa, pars II, cap. VII, Ratisbonae 1887, 245-246).

was. Jako chrześcijanie mamy zabiegać o własne zbawienie, jako pasterze powinniśmy troszczyć się wyłącznie o wasze dobro. Wielu jest chrześcijan, którzy nie są pasterzami. Zmierzają do Boga łatwiejszą – jak się zdaje – drogą i tym prędzej, im mniejszy dźwigają ciężar. My zaś, jako chrześcijanie, mamy zdać Bogu rachunek z własnego życia; ale ponadto jesteśmy pasterzami i dlatego będziemy składać rachunek również z naszego pasterzowania”⁹. Chodzi zatem o to, aby nie zamykać życia i działalności Kościoła w misji kapłanów hierarchicznych, ale traktować Kościół jako wspólnotę chrześcijan.

W Kościele, Ludzie Bożym, swoje „miejsce” mają nie tylko duchowni, ale i świeccy, i nie tylko przedstawiciele hierarchii, ale także przedstawiciele instytutów życia konsekrowanego. Oczywiście, że Kościół, jako ludzka społeczność, może być również badany i określany w tych kategoriach, jakimi posługują się nauki o każdym ludzkim społeczeństwie. Jednakże kategorie te nie wystarczają. Istotna dla całej wspólnoty Ludu Bożego i dla każdego jej członka, jest nie tylko jakaś specyficzna „przynależność społeczna”, ale ważne jest dla każdego i dla wszystkich szczególne „powołanie”. Kościół bowiem jako Lud Boży jest równocześnie „Ciałem Mistycznym Chrystusa”¹⁰. Przynależność do wspólnoty kościelnej pochodzi zatem ze szczególnego wezwania połączonego ze zbawczym działaniem łaski. „Jeśli przeto chcemy przedstawić sobie całą rozległą i wielorako zróżnicowaną wspólnotę Ludu Bożego, musimy przede wszystkim widzieć Chrystusa, który każdemu w tej wspólnocie w jakiś sposób mówi: «pójdź za Mną» (J 1,43). Jest to społeczność uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób – czasem bardzo wyraźnie uświadomiony i konsekwentny, a czasem słabo uświadomiony i bardzo niekonsekwentny – idzie za Chrystusem. W tym przejawia się zarazem na wskroś „osobowy” profil i wymiar tej społeczności, która – pomimo wszystkich braków życia wspólnotowego w ludzkim tego słowa znaczeniu – jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy, w jakiś sposób, stanowią ją z samym Chrystusem, choćby tylko przez to, że noszą na swej duszy niezniszczalne znamię chrześcijanina”¹¹.

9 Początek kazania św. Augustyna *O pasterzach*, w: *Liturgia Godzin*, t. 4, 191.

10 Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”*, AAS 35 (1943) 193-248.

11 RH 21.

Państwo: gmach czy kupka piasku?

Do prowadzenia dalszej refleksji należy doprecyzować pojęcie państwa w czterech wymiarach: 1) ontycznym – państwo to obywatele („my”); 2) politycznym – obywatele wybierają demokratycznie i delegują swoich przedstawicieli do sprawowania władzy; 3) etycznym – wszyscy w państwie respektują prawo naturalne i prawo sprawiedliwie stanowione; 4) religijnym – wszyscy mają prawo do określenia celu finalnego swojej egzystencji i wolności religijnej, i publicznego wyznawania, i praktykowania swojej wiary.

Egzemplifikacją poszukiwania „definicji” państwa może być jeden z fragmentów powieści – przemyślenia księcia, kandydata na faraona, Ramzesa XIII: „Państwo tak chce! (...) I cóż to jest państwo? (...) Co ono jada, gdzie sypia, gdzie jego ręce i miecz, którego się wszyscy boją? (...)”. Państwo jest to coś wspanialszego od świątyni w Tebach, coś większego od piramidy Cheopsa, coś dawniejszego od podziemi Sfinksa, coś trwalszego od granitu. W tym niezmiernym, choć niewidzialnym gmachu ludzie są jako mrówki w szczelinie skalnej, a faraon jak podróźny architekt, który ledwie zdąży osadzić jeden głaz w ścianie i już odchodzi. A ściany rosną od pokolenia do pokolenia i budowa trwa dalej¹². I otóż niespodziewanie wystąpiły przed nim dwie potęgi: interes państwowy, którego dotychczas nie odczuwał, choć był następcą tronu, i – kapłaństwo, które chciał zetrzeć i uczynić swoim sługą. „Państwo i kapłaństwo! (...)”¹³. Państwo! (...) państwo! (...) – powtarzał książę. – Państwo to *my*... Więc państwo nie jest odwiecznym i niewzruszonym gmachem, do którego po jednym kamieniu chwały dodawać powinni faraonowie, ale jest raczej kupą piasku, którą każdy władca przesypuje, jak mu się podoba. W państwie nie ma tych ciasnych drzwi, zwanych prawami, w których przejściu każdy musi uchylić głowę, kimkolwiek jest: chłopem czy następcą tronu. W tym gmachu są rozmaite wejścia i wyjścia: wąskie dla małych i słabych, bardzo obszerne, a nawet wygodne dla silnych. „Jeżeli tak

12 <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/faraon-tom-pierwszy.html>
(t. I, r. XI, w. 930-934) – dostęp 22.II.2023.

13 <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/faraon-tom-pierwszy.html>
(t. I, r. XI, w. 944-948) – dostęp 22.II.2023.

jest – zakiełkowała nowa myśl w księciu – to ja zrobię porządek, jaki mnie się podoba! (...)”¹⁴.

Państwo tworzą obywatele – to prawda wynikająca z punktu widzenia ontycznego: nie ma obywateli, nie ma państwa. Natomiast w istocie i byciu państwa pojawia się jego polityczny aspekt – może ono prawidłowo funkcjonować, jeśli obywatele demokratycznie wybiorą (delegują) trzy władze: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. I wreszcie element etyczny państwa: obywatele i „władza” powinni respektować niezmiennie wartości prawa naturalnego i podporządkować się sprawiedliwym prawom stanowionym. Element religijny państwa to poszanowanie dla prawa wolności religijnej, aby osoby wierzące mogły wypełniać swoje powołanie osobiste w oparciu o Prawo Boże i publicznie wyznawać swoją wiarę.

Tak zarysowana koncepcja państwa „idealnego” przedstawiałaby państwo jako „niewzruszony gmach”. Codziennosc pokazuje jednak, że takiego państwa idealnego nie ma i być nie może, bo „państwo to my”, czyli żywy organizm, którego istota (bycie) – czyli trwałość i funkcjonowanie nie zależy od niezmienności instytucji demokratycznych, religijnych, społecznych, kulturowych, ale od samych obywateli. Jednak zbyt dalekie odejście od „ideału” państwa-gmachu, sprawia, że państwo może stać się „kupą piasku”, którą każdy władca przesypuje, jak mu się podoba”. Między wizją państwa-gmachu i państwa-kupy piasku stoją „obywatele” i „kapłani”. I tutaj pojawia się pojęcie religii i „religijnych mostów nadziei”.

Przyczyną siły, ale też i słabości państwa – są i obywatele, i kapłani – ta teza wymaga jednak szerszego uzasadnienia. Najpierw należy zaznaczyć, że obywatelami są nie tylko członkowie społeczności państwowej, ale także przedstawiciele władz wybrani demokratycznie – „urzędnicy”. Podobnie kapłanami są wszyscy chrześcijanie, a nie tylko wyświęceni prezbiterzy i biskupi. Podkreślić również należy, że zaproszenie do udziału w kapłaństwie skierowane jest do każdego człowieka, „który potrafi odnajdować w sobie i w drugich tę szczególną godność Bożego powołania, którą można określić jako «królewskość». Godność ta wyraża się w gotowości służenia na wzór Chrystusa, który nie

¹⁴ <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/faraon-tom-pierwszy.html>
(t. I, r. XI, w. 956-959) – dostęp 22.II.2023.

przyszedł, aby Jemu służyło, ale by On służył (por. Mt 20,28). Jeśli zaś w świetle tej Chrystusowej postawy prawdziwie «panować» można tylko «służąc» – to równocześnie «służenie» domaga się tej duchowej dojrzałości, którą należy określić właśnie jako «panowanie». Aby umiejętnie i skutecznie służyć drugim, trzeba umieć panować nad samym sobą, trzeba posiadać cnoty, które to panowanie umożliwiają. Nasze uczestnictwo w królewskim posłannictwie Chrystusa – w Jego właśnie «królewskiej posłudze» – jest ściśle związane z każdą dziedziną moralności chrześcijańskiej i ludzkiej zarazem¹⁵.

Dalej założyć należy, że prawidłowe istnienie i funkcjonowanie państwa zależy nie tylko od uczciwych, gorliwych „urzędników”, ale także od poziomu uczciwości i pracowitości wszystkich obywateli i kapłanów. I wreszcie pojawia się problem sprawiedliwego prawa, które stanowi fundament skuteczności państwa jako organizacji i instytucji. W wizji państwa, w samej jego istotowości, o której stanowią obywatele i kapłani – znajduje się ich cel finalny, który nadaje sens ich całemu życiu.

Kapłański most nadziei

W tym miejscu dookreślić należy pojęcie: kapłaństwo. Po pierwsze kapłani należą do wspólnoty religijnej („my”) – lud kapłański, lud królewski. Po drugie we wspólnocie są kapłani wyświęceni (delegowani), którzy otrzymują „urząd”, z którym związana jest ich władza kanoniczna (organizacyjno-instytucjonalna) we wspólnocie. Po trzecie cała wspólnota uznaje wyższość Prawa Bożego, któremu wszyscy się podporządkowują. I po czwarte wszyscy członkowie wspólnoty są zobowiązani do życia zgodnego z wyznawaną wiarą i dawania świadectwa wiary, nadziei i miłości w życiu indywidualnym i społecznym. Takie pojęcie „kapłaństwa” łączy dwie rzeczywistości: kapłanów, którymi są wszyscy członkowie wspólnoty i kapłanów „urzędowych” – delegowanych do przewodniczenia w wypełnieniu misji zbawczej przez całą wspólnotę.

Jeśli uwzględnimy natomiast „kapłański” most nadziei, to włączyć należy także szerokie rozumienie kapłaństwa jako godności „królewskiej”, która zobowiązuje do służby na rzecz innych ludzi i budowania

15 RH 21.

„dobra wspólnego”. Kapłaństwo staje się zatem „mostem nadziei”, jeśli uszanowana zostanie potęga samej religii, religijna misja kapłanów „urzędowych”, kapłańskie powołanie wszystkich chrześcijan i godność osobowa każdego człowieka, z której wypływają jego prawa i obowiązki. Kapłański most nadziei wskazuje zatem najpierw na osobiste powołanie każdego człowieka, który dla Boga jest „kapłanem” i może żyć wiarą, nadzieją i miłością Boga, i obdarowywać nią innych ludzi. Kapłaństwo oznacza zatem autonomiczną odpowiedzialność człowieka najpierw za samego siebie w zgodzie z prawem moralnym.

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor* podkreśla, że „czynny udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego, wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, która jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów. Z drugiej strony, rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które jest mądrością samego Boga¹⁶. U podstaw życia moralnego leży zatem zasada „słusznej autonomii”¹⁷ człowieka jako osobowego podmiotu swoich czynów. Prawo moralne pochodzi od Boga, a człowiek poznaje je mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, dlatego jest ono zarazem własnym prawem człowieka¹⁸. Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy¹⁹. Gdyby jednak ta autonomia prowadziła do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Przewodawcy, albo gdyby miała wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych, zależnie jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb ludzkich społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia

16 VS 40.

17 KDK 41.

18 Jak stwierdza Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor*, powołując się na św. Tomasza z Akwinu: „prawo naturalne nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” (zob. VS 12).

19 „Autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych” – por. Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy Biskupów ze Stanów Zjednoczonych z okazji wizyty „ad limina”* (15 października 1988), 6, *Insegnamenti* XI, 3 (1988) 1228.

sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku, której naucza Kościół²⁰. Można zatem sformułować w tym miejscu tezę, że „kapłaństwo” stawia bardzo wysokie wymagania człowiekowi, ale też jest jego realną siłą w realizowaniu własnego powołania i służenia innym w imię „dobra wspólnego”. Wśród tych wymagań na pierwszym miejscu należy postawić „bezinteresowność”.

Bezinteresowność jako fundament kapłaństwa i państwa

Podstawową zasadą wypełniania przez człowieka misji „kapłaństwa” jest bezinteresowność. I tutaj ukazuje się wspólny cel państwa i kapłaństwa: jest nim finalizacja. Ostateczny sens państwa tkwi w tym, że umożliwiała ono obywatelom realizację potrzeb podstawowych, ale jednocześnie nie ogranicza ich w wyborze celu finalnego. Każdy obywatel ma bowiem prawo wyboru i swobodnej realizacji celu finalnego – albo szczęście jedynie na ziemi, albo szczęście wieczne.

Dla obywateli wierzących w szczęście wieczne, sens kapłaństwa tkwi jednak najpierw w służbie dla budowania królestwa Bożego na ziemi. „Nie znamy czasu, kiedy ma się skończyć ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony. Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale poczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoi i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju, jakie żywią serca ludzkie. Wtedy to, po pokonaniu śmierci, zmartwychwstaną synowie Boży w Chrystusie, i to, co było wsiane w słabości i zepsuciu, odzije się nieskazonością, a wobec trwania miłości i jej dzieła całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli próżności”²¹.

To, co łączy państwo i kapłaństwo to uznanie prawa każdego człowieka do wyboru formy finalizacji swojego życia przy respektowaniu zasady dobra wspólnego (od „małego” do „dużego”). „Słyszemy wprawdzie, że na nic człowiekowi się nie przyda, jeśli cały świat zyska, a siebie samego zatraci. Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno

²⁰ KDK 47; VS 40.

²¹ KDK 39.

osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, by uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu królestwa Chrystusowego, to przecież dla królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może się przyczynić do lepszego urzędnienia społeczności ludzkiej”²².

„Finalna” bezinteresowność – wspólny most nadziei dla państwa i kapłaństwa

Największą zbrodnią przeciwko tak rozumianej idei „dobra wspólnego” w każdej formie wspólnotowości religijnej i państwowości jest „wykradanie” dla siebie (egoizm społeczny) potęgi dobra tych ludzi, którzy bezinteresownie służą innym – dobro wspólne nie należy do nikogo indywidualnie – jest dobrem wspólnoty.

W tym miejscu można znowu odwołać się do geniuszu Bolesława Prusa. Otóż, gdy faraon Ramzes XII był już ciężko chory, Beroes, mądry Chaldeczyk, taką dał radę: Trzeba znaleźć w Egipcie człowieka, którego modły dosięgną tronu Najwyższego. A gdy on szczerze pomodli się na intencję faraona, władca odzyska zdrowie i będzie żył długie lata.

Oto fragmenty opisu tego, co zobaczył Ramzes XII w swojej wizji: „W tej chwili na twarzy faraona ukazał się spokojny uśmiech. – Zdaje mi się – rzekł pan – że widzę Egipt. Istotnie widział cały Egipt, ale nie większy od alei, która ciągnęła się przez ogród jego pałacu. Dziwny obraz miał jednak tę własność, że gdy faraon skierował na jaki punkt bacniejszą uwagę, punkt ten rozrastał się w okolicę prawie naturalnej wielkości.

W chwilę później faraon spostrzegł ze zdziwieniem niby stado srebrzystych ptaków unoszących się nad ziemią. Wylatywały one ze świątyń, pałaców, ulic, fabryk, statków nilowych, chat wieśniaczych, nawet z kopalń. Z początku każdy z nich pędził w górę jak strzała, lecz wnet spotykał pod niebem innego srebrnopiórego ptaka, który zabiegał mu drogę, uderzał go z całej siły i – obaj martwi upadali na ziemię.

Były to niezgodne modlitwy ludzkie, które nawzajem przeszkadzały sobie wzbic się do tronu Przedwiecznego (...). Faraon wyteżył

²² KDK 39.

śluch (...). Z początku dolatywał go tylko szelest skrzydeł; niebawem jednak mógł odróżnić wyrazy.

I oto słyszał chorego, który modlił się o powrót do zdrowia, a jednocześnie lekarza, który błagał, ażeby jego pacjent chorował jak najdłużej. Gospodarz prosił o czuwanie nad jego spichrzem i oborą; złodziej wyciągał ręce do nieba, ażeby bez przeszkody mógł wyprowadzić cudzą krowę i napełnić wory cudzym ziarnem.

Modlitwy ich roztrącały się jak kamienie wyrzucone z procy. I gdziekolwiek zwrócił faraon umęczoną źrenicę, wszędzie było to samo. I tak na całym świecie panowała rozterka. Każdy chciał tego, co lękiem napełniało innych; każdy prosił o własne dobro, nie pytając, czy nie zrobi szkody bliźniemu. Przeto modlitwy ich, chociaż były jak srebrzyste ptaki wzbijające się ku niebu, nie dosięgły przeznaczenia.

Wtem faraon usłyszał głos kobiecy: – Psujak! (...) Psujaczek! (...) wracaj, zbytniku, do chaty, bo już pora na modlitwę (...) – Zaraz... zaraz!... – odpowiedział głos dziecięcy. I znowu biegał, i cieszył się jak szalony.

Nareszcie matka, widząc, że słońce zaczyna pogrążyć się w piaskach pustyni, odłożyła swój kamień i wyszedłszy na dziedziniec, schwyciła biegającego chłopca jak żrebaka. Opierał się, lecz w końcu uległ przemocy. Matka zaś, wciągnawszy go do lepianki, czym prędzej posadziła go na podłodze i przytrzymała ręką, ażeby jej znowu nie uciekł. – Nie kręć się – mówiła – podwiń nogi i siedź prosto, a ręce złożź i podnieś do góry (...) A niedobre dziecko! (...).

Chłopak wiedział, że już nie wykręci się od modlitwy, więc aby jak najprędzej wyrwać się znowu na podwórze, wznosił pobożnie oczy i ręce do nieba i cieniutkim, a krzykliwym głosem prawił zadyszany:

– Dziękuję ci, dobry (Boże), żeś tatkę chronił dzisiaj od przygód, a mamie dał pszenicy na placki... I jeszcze co? (...) Żeś stworzył niebo i ziemię i zesłał jej Nil, który nam chleb przynosi... I jeszcze co? (...) Aha, już wiem! (...) I jeszcze dziękuję ci, że tak pięknie na dworze, że rosną kwiaty, śpiewają ptaki i że palma rodzi słodkie daktyle. A za te dobre rzeczy, które nam darowałaś, niechaj wszyscy kochają cię jak ja i chwałą lepiej ode mnie, bom jeszcze mały i nie uczyli mnie mądrości. No, już dosyć...

– Złe dziecko! – mruknął pisarz od bydła schylony nad swoim rejestrem. – Złe dziecko niedbale oddaje cześć (Bogu). Ale faraon

dostrzegł zupełnie co innego. Oto modlitwa rozsztykowanego chłopczyzny jak skowronek wzbiła się ku niebu i trzepocąc skrzydłami wznosiła się coraz wyżej i wyżej, aż do tronu (Boga).

Na te słowa (od tronu Boga padł na świat promień szczęścia). Od nieba do ziemi zaległa niezmierna cisza. Ustał wszelki ból, wszelki strach, wszelka krzywda. Świszczący pocisk zawisnął w powietrzu, lew zatrzymał się w skoku na łań, podniesiony kij nie spadł na plecy niewolnika. Chory zapomniał o cierpieniu, zbłąkany w pustyni o głodzie, więzień o łańcuchach. Ucichła burza i stanęła fala morska gotowa zatopić okręt. I na całej ziemi zapanował taki spokój, że słońce, już ukryte pod widnokrzem, znowu podniosło promieniejącą głowę (...).

Faraon ocknął się. – Ramzesie – spytał kapłan – znalazłeś człowieka, którego modły trafią do podnóżka Przedwiecznego? – Tak – odparł faraon. – Jestże on księciem, rycerzem, prorokiem czy może tylko zwyczajnym pustelnikiem? – Jest to mały, sześćioletni chłopczyk, który o nic nie prosił, lecz za wszystko dziękował. – A wiesz, gdzie on mieszka? – pytał Chaldejczyk. – Wiem, ale nie chcę wykradać dla siebie potęgi jego modlitw. Świat, Beroesie, jest to olbrzymi wir, w którym ludzie miotają się jak piasek, a rzuca nimi nieszczęście. Zaś dziecko swoją modlitwą daje ludziom to, czego ja nie potrafię: krótką chwilę zapomnienia i spokoju. Zapomnienie i spokój... rozumiesz, Chaldejczyku? Beroes milczał²³.

Finalizacja oznacza zatem koniec, ale najpierw każdego człowieka indywidualnie, czy to jest obywatel – zwykły członek społeczności państwowej, czy obywatel – posiadający władzę, czy obywatel – kapłan. Natomiast to religia wskazuje na uniwersalny charakter finalizacji – w chrześcijaństwie oznacza to Sąd Ostateczny i powszechne zmartwychwstanie wszystkich ludzi. „Jeżeli rozszerzymy po ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione – gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia,

23 <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/faraon-tom-drugi.html>
(t. 2, r. XXIII, w. 3040-3112) – dostęp 22.11.2023.

królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju. Na tej ziemi królestwo obecne już jest w sposób tajemniczy; rzeczywistnienie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana”²⁴.

Kapłaństwo służebne i powszechne w budowaniu mostów nadziei

Z powołania kapłanów urzędowych wynika, że to oni powinni być pierwsi w dawaniu bezinteresownego świadectwa wiary, nadziei i służbie miłości, i ostatni w zdobywaniu władzy i bogactwa (majątności). Dlaczego często tak się nie dzieje?²⁵ I tu znowu sięgnijmy do powieści Bolesława Prusa. Gdy o to zapytał Ramzes XIII, to jego doradca – kapłan Pentuer – opuścił głowę.

„ – Bo – odparł wzdychając – nie wszyscy kapłani są mędrkami i mają serca szlachetne...

– Otóż to! (...) – zawołał pan. A teraz powiedz mi, ty, który jesteś synem chłopów i wiesz, że między kapłanami znajdują się hultaje i głupcy, powiedz: dlaczego nie chcesz mi służyć w walce przeciw nim? (...). Bo przecie rozumiesz, że ja nie poprawię losu chłopskiego, jeżeli pierwszej nie nauczę kapłanów posłuszeństwa dla mojej woli...

Pentuer załamał rękę. – Panie – odparł – bezbożna to i niebezpieczna sprawa walka z kapłaństwem! (...). Niejeden faraon rozpoczął ją i... nie mógł dokończyć... – Bo go nie popierali tacy, jak ty, mędracy!... – wybuchnął pan. – I zaprawdę, nigdy nie zrozumieć: dlaczego mądrzy i zacni kapłani wiążą się z bandą łotrów, jakimi jest większość tej klasy? (...)

Pentuer trząsał głową i zaczął mówić powoli: – Od trzydziestu tysięcy lat święty stan kapłański pielęgnuje Egipt i on zrobił kraj tym, czym jest dziś: dziwem dla całego świata. A dlaczego kapłanom, pomimo ich wad, udało się tak zrobić? (...) Gdyż oni są kagańcem, w którym płonie światło mądrości. Kaganiec może być brudny, nawet śmierdzący, niemniej jednak przechowuje boski ogień, bez którego między ludźmi panowałyby ciemność i dzikość. Mówisz, panie, o walce z kapłaństwem

²⁴ KDK 39.

²⁵ „Jeśli oddasz swoje prawo w ręce sędziów, a swoją religię w ręce biskupów, rychło znajdziesz się bez prawa i bez religii” (George Bernard Shaw).

– ciągnął – Pentuer. – Co może z niej wyniknąć dla mnie? (...) Jeżeli ty przegrasz, będę nieszczęśliwy, bo nie poprawisz losu chłopom. A gdybyś wygrał? (...) O, bodajbym nie doczekał tego dnia! (...) Bo gdybyś rozbił kaganiec, kto wie, czy nie zgasiłbyś tego ognia mądrości, który od tysięcy lat płonie nad Egiptem i światem... Oto, panie mój, powody, dla których nie chcę mieszać się do twojej walki ze świętym stanem kapłańskim... Czuję, że ona się zbliża, i cierpię, że taki robak, jakim jestem, nie mogę jej zapobiec. Ale wdawać się w nią nie będę, bo musiałbym zdradzić albo ciebie, albo Boga, który jest twórcą mądrości... Słuchając tego, faraon chodził po komnacie zamyślony.

– W każdym razie – dodał faraon – wiedz o tym, że ja nie chcę gasić boskiego światła... Niech kapłani pielęgnują mądrość w swoich świątyniach, ale – niech mi nie marnują wojska, nie zawierają haniebnych traktatów i... niech nie okradają – mówił już z uniesieniem – królewskich skarbców...²⁶

Religia, każda religia posiada swoich kapłanów. Za czasów faraonów w Egipcie istniał zhierarchizowany stan kapłański i istniały świątynie. Stan kapłański jest także w chrześcijaństwie, a kapłaństwo w Kościele katolickim posiada sukcesję od Apostołów. Kapłani współcześni w Europie, także w Polsce „katolickiej” mają jednak bardzo trudne zadanie.

Polski akcent

Najpierw pouczająca historia o młodym drzewku i silnej podporze. „Wiotki pień drzewka w ogrodzie przywiązano do mocnego jesionowego pala. Służył drzewku jako podpora i pomagał, by mogło wzrastać prosto. Gdy wiatr zapraszał do tańca, dorastające drzewko poruszało swą coraz bujniejszą koronę, zaczynało się kołysać i krzychało: – Zostaw mnie, proszę, dlaczego mnie tak sztywno trzymasz? Popatrz tylko, wszyscy kołyszą się z wiatrem. Dlaczego ja muszę stać nieruchomo? – Bo się złamiesz – odpowiadał nieugięte drewniany pal. – Poza tym mógłbyś przyjąć brzydką pozycję, wyrosnąć na karłowate, pokrzywione drzewo. – Jesteś stary i zazdrosny. Zostaw mnie w spokoju! Młode drzewo ze wszystkich sił chciało się uwolnić lecz stary

²⁶ <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/faraon-tom-trzeci.html>
(t. 3, w. 230-245) – dostęp 22.II.2023.

słup opierał się zdecydowanie, twardziej i bardziej uparcie niż zwykle. Pewnego letniego wieczoru, zapowiadany przez gromy i błyskawice, nadciągnął huragan, któremu towarzyszyło ostre gradobicie. Szarpane wściekłymi szponami wiatru drzewko całe trzeszczało, a jego korona chwilami dotykała ziemi. Silniejsze porywy niemalże wyrwały go z korzeniami. – To już koniec – myślało drzewko. – Wytrwaj! – wykrzyknął stary pal. Zebrał wszystkie swe siły i stawiał czoła nawałnicy. To była długa i wyczerpująca walka. Lecz w końcu drzewko ocalało, natomiast stary pal umarł, przełamany na dwa nędzne kikuty. Młode drzewo zrozumiało i zaczęło płakać. – Nie zostawiaj mnie! Nadal bardzo cię potrzebuję! Jego wołanie zostało bez odpowiedzi. Kawałek pala pozostał przywiązany do pnia drzewka, tak jakby w ostatnim objęciu. Dzisiaj przechodnie patrzą ze zdziwieniem na mocne drzewo. W wietrzne dni wydaje się, że kołysze ono z czułością stary kawałek suchego drewna”²⁷.

Ta historia mogłaby się zacząć tak: w 966 r. młode księstwo Polan („wiotki pień”) przyjęło chrzest („jesionowy pal”). Dalej to już trudne dzieje polskiej państwowości, która kształtowała się z pomocą chrześcijaństwa. Co będzie dalej? Historia dzieje się na naszych oczach.

Dobrym komentarzem do tej historii mogą być słowa z *Listu pasterskiego Episkopatu Polski na zakończenie Roku Jubileuszowego chrześcijaństwa w Polsce* o ścisłej więzi katolicyzmu z narodem w patriotyzmie Polaków: „To polskie *Te Deum* ujawniło raz jeszcze nierozzerwalną więź katolicyzmu z polskością, Kościoła z Narodem. Więź to tysiącletnia, niezwyciężona! Otrzymujemy listy wdzięczności od niewierzących, którzy czując się Polakami, jako Polacy brali udział w obchodach religijnych. Jak łaska z naturą, tak stapia się chrześcijaństwo z polskością w jeden kształt narodowego bytu. To wszystko jest Polska: klasztor i uprawna ziemia, foliały w bibliotekach i *Psalmy* Kochanowskiego. Myśmy na tym wyrosli – na wspólnej, nierozzerwalnie ze sobą złączonej glebie kultury ojczyściej i chrześcijańskiej. Tego się już nie da rozdzielić. Szkoły i szpitale z szarytkami – to jest Kościół i to jest Polska! Robotnicy z kopalni i budowy, składający utrudzone ręce do modlitwy – to jest Kościół i to jest Polska! Kominy fabryczne budowane

27 B. Ferrero, *365 krótkich opowiadań dla ducha*, Warszawa 2009, 378-379.

rękami katolików i wieże kościelne, drogowskazy i krzyże przydrożne – to wszystko jest Kościół i Polska! Naocznie okazało się to raz jeszcze w dniach świętego *Millennium*”²⁸.

Polscy kapłani są najpierw dziedzicami tysiącletniej tradycji, co zobowiązuje, a jednocześnie kontekst historii dzisiejszej, bardzo mocno utrudnia im wypełnianie bieżących zadań, wynikających z ich misji w Kościele i w świecie. Kryzys powołań, albo jak niektórzy chcą – malejąca liczba nowych kandydatów do kapłaństwa, rysuje bardzo niepokojący obraz przyszłości Kościoła w Polsce. Z pewnością przyczyny tkwią również w samym Kościele, ale chyba nie udałoby się uzasadnić tezy, że to sami kapłani, walcząc między sobą, prowadzą do kryzysu kapłaństwa, czy powołań. Raczej głównych przyczyn doszukiwać się trzeba po stronie świata, którego możni mają za cel zamknąć kapłanów urzędowych w „świątyniach”, ale docelowo chodzi również o obłaskawienie i zamknięcie w obrębie świątyń wypełnienia funkcji kapłaństwa powszechnego przez wiernych świeckich.

Pojawia się przy tym pytanie z zakresu państwowości: czy wyeliminowanie kapłaństwa z życia społecznego służy dobru wspólnemu obywateli? Czy państwo po „zlikwidowaniu” kapłanów stanie się neutralne, czy też po prostu świeckie? Jeśli państwo to przede wszystkim obywatele, to dla ich dobra wspólnego należałoby chronić kapłanów, którzy „są kagańcem, w którym płonie światło mądrości”. Państwo, walcząc więc z kapłanami, działa przeciw sobie, gdyż występuje nie tylko przeciwko kapłanom urzędowym, ale również ogranicza wolności obywatelskie, do których należy przede wszystkim wolność religijna.

***Oblatio i immolatio* w kapłaństwie i państwie**

W tym miejscu można przywołać nauczanie św. Ambrożego, które należy odnieść i do kapłanów urzędowych – działają *in persona Christi*, i do wiernych świeckich, którzy również mają udział w kapłaństwie Chrystusa przez chrzest. W lekturze poniższego tekstu chodzi o skupienie się oblatywnym i immolatywnym wymiarze kapłaństwa.

²⁸ *List pasterski Episkopatu Polski na zakończenie Roku Jubileuszowego chrześcijaństwa w Polsce*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, 479.

„Zaiste, brat nie może odkupić rodzzonego brata, syna tej samej matki, bo obaj posiadają tę samą skażoną naturę; ale odkupi ich człowiek. Ten, o którym napisano: «Pośle im Pan wybawiciela» i który powiedział o sobie: «Usiłujecie mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę». Dlaczego jednak tylko Chrystus jest Odkupicielem? Bo nikt Mu nie dorówna miłością, aby tak jak On oddać życie za swoje sługi. Nikt też nie dorówna Mu niewinnością, bo wszyscy jesteśmy poddani grzechowi, wszyscy ponosimy skutki upadku Adama. Tylko Chrystus został wybrany na Odkupiciela, bo tylko On nie mógł podlegać dawnemu grzechowi. A więc tym człowiekiem, o którym mówi psalm, jest Jezus Chrystus: stał się On człowiekiem, i w swoim ciele ukrzyżował grzech świata, a swoją krwią zmazał zapis dłużny na nas ciążący. Jednakże może ktoś zapytać: Dlaczego jest powiedziane, że brat nie może odkupić brata, skoro sam Chrystus powiedział: «Imię Twoje opowiem swym braciom»? Otóż Jezus Chrystus odpuścił nam grzechy nie jako nasz brat, ale jako człowiek, w którym był Bóg. Tak bowiem czytamy w liście Apostoła: «W Chrystusie Bóg pojednał ze sobą świat». Tak jest, Bóg był w Jezusie Chrystusie, o którym jednym tylko zostało powiedziane: «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas». A więc za swojego ziemskiego życia Chrystus przebywał wśród nas nie jako brat, lecz jako Pan”²⁹.

Najpierw podkreślić należy, że królewska godność Chrystusa i Jego kapłaństwo wzajemnie się przenikają. Wskazuje na to Pius XI w encyklice *Quas primas*, ustanawiając uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata: „Ponieważ zaś Chrystus, jako Odkupiciel, krwią swoją nabył Kościół, a jako Kapłan złożył z Siebie ofiarę za grzechy i ustawicznie ją składa – któż nie widzi, iż królewska Jego władza ma charakter obu tych urzędów i w nich uczestniczy?”³⁰.

Chrystus jako Najwyższy Kapłan spełnia jednocześnie dwie role: jest i Ofiarnikiem, i Ofiarą (żertwą). Ofiarnikiem dlatego, że sam poświęca siebie w ofierze za ludzkość, aby została uświęcona w prawdzie (por. J 17,19). Ofiarą zaś dlatego, że to sam Bóg Ojciec przeznaczył Go na taki rodzaj poświęcenia za życie świata. Ofiara raz jeden dokonana

29 Z komentarza świętego Ambrożego, biskupa, do Psalmu (Ps 48,13-14), w: *Liturgia Godzin*, t. 4, 106-107.

30 Pius XI, *Encyklika „Quas primas”* (11.12.1925), AAS 15 (1925) 600.

przez Chrystusa skutkuje na wieczność, dlatego nie trzeba podejmować kolejnego aktu ofiarniczego³¹.

Ofiara stanowi zatem element konstytuujący rzeczywistość kapłańską. Wyjaśnienia domaga się natomiast kwestia rozróżnienia ofiary i żertwy ofiarnej. Pojawiają się tu dwa terminy: 1) „immolacja” – zabicie ofiary, 2) „obłacja” – przedstawienie ofiary. Wiąże się z tym pytanie: Czy w ofierze chodzi o całkowite zniszczenie daru ofiarnego, czy też wystarcza samo jego złożenie? Chrystusa raz jeden złożył ofiarę przez immolację (zniszczenie, zabicie ofiary), dlatego w misterium celebracji sakramentalnej „nie zabija się Chrystusa”. W kapłańskim rozumieniu ofiary nie istnieje już immolacja, gdyż kapłan składa dar ofiarny (obłacja). Bóg jest dawcą i Panem życia, a nie zniszczenia i śmierci, dlatego prawdziwa ofiara człowieka, czyli uwielbienie i oddanie czci Bogu, wyraża się przez oddanie się całkowicie Bogu w miłości do Niego. Istotą ofiary jest zatem wewnętrzny akt oddania się Bogu, a jego uzewnętrznienie potwierdza jej autentyczność³².

31 Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚNT 10), Poznań 1959, 236. Chrystus „odał życie” z miłości do człowieka. Solidarność w śmierci polega nie na tym tylko, że Chrystus umiera, tak jak umiera każdy człowiek, lecz że umiera za każdego człowieka. W taki sposób „zastępstwo” (*substitutio*) oznacza „nadmiar” miłości, który pozwala przezwyciężyć wszystkie „braki” (niedomiary) miłości, wszystkie jej negacje i przeciwieństwa związane z grzechem człowieka w całej skali (wewnętrznej i dziejowej), w jakiej grzech ten zaciążył nad stosunkiem człowieka do Boga. „Jezus Chrystus był wart nas wszystkich” (św. Cyryl Aleksandryjski). Boska transcendencja Osoby Chrystusa sprawia, że On wobec Ojca „reprezentuje” wszystkich ludzi. Takie znaczenie ma „zastępczy” charakter Odkupienia dokonanego przez Chrystusa: w imieniu wszystkich i za wszystkich. „Najświętszą swą męką wysłużył nam usprawiedliwienie na drzewie krzyża” – naucza Sobór Trydencki (*Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7 (DS 1529), podkreślając wartość zasługującą ofiary Chrystusa.

32 Por. L. Balter, *Kapłaństwo Ludu Bożego*, Warszawa 1982, 139; M. Lepin, *L'Idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926, 191-193. Na takie rozumienie ofiary wskazuje św. Augustyn, który twierdził, że wszystko, cokolwiek człowiek czyni ze względu na Boga i w relacji do celu ostatecznego, jest jego ofiarą. Również św. Tomasz z Akwinu określa ofiarę jako zewnętrzny znak *wewnętrznego* ofiarowania się duszy Bogu. Augustyn, *De civitate Dei* 10, 6 (PL 41, 283);

Każda ofiara posiada swoją duszę, materię oraz obrzęd uświęcający (konsekracyjny). Dusza to oddanie i powierzenie się Bogu w pełnej wolności oraz uznanie ludzkiej zależności. Materię stanowi wszystko, co człowiek posiada, a także owoce jego działania. Natomiast swoista konsekracja jest elementem zewnętrznego ofiary kultycznej. W takim rozumieniu ofiary należy jednak uznać prawdę, że tylko w Chrystusie zawiera się pełnia ofiary (*immolatio i oblatio*), a Jego ofiara jest jednocześnie ofiarą każdego wierzącego oraz jedyną i niepowtarzalną ofiarą samego Boga Ojca³³. „Chrystus jest bowiem odkupieniem wszystkich. On sam jest prześlaniem za wszystkich. Czyjaż bowiem krew mogłaby posiadać moc odkupienia, skoro Chrystus własną krew przelał dla odkupienia świata? Czy można czyjąkolwiek krew porównywać z krwią Chrystusową? Albo czy jest ktoś tak potężny, iż mógłby dać zapłatę większą od tej, którą w sobie samym złożył Chrystus dokonujący własną kwią pojednania świata z Bogiem? Czy jest w ogóle jakaś większa ofiara, doskonalsza żertwa, czyż jest lepszy obrońca niż ten, kto stał się prześlaniem za grzechy wszystkich i życie swe oddał dla naszego zbawienia? Nie potrzeba więc okupu ani prześlania ze strony poszczególnych ludzi, albowiem zapłatą za wszystkich jest krew Chrystusa. Tą krwią Pan Jezus nas odkupił i sam pojednał z Ojcem. Cierpiał aż do końca, bo przyjął na siebie wszystkie nasze boleści. Dlatego powiada: «Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzenie jesteście, a ja was pokrzepię»³⁴.

Wszyscy chrześcijanie mają udział w kapłaństwie dzięki wszczęciu w misterium paschalne Chrystusa przez chrzest. Wierni świeccy dzięki temu mają udział w trzech funkcjach zbawczych: 1) prorockiej – świadectwo wiary i przynależności do Chrystusa; 2) królewskiej – ofiara życia, czynienie dzieł miłosierdzia; 3) kapłańskiej – osobiste uświęcenie przez udział w liturgii i modlitwę. Takie zadania wykonują

Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, II-II, 85, 2, Londyn 1962-1986.

Według Y. Congara kapłaństwo to godność, dzięki której człowiek staje przed Bogiem dla otrzymania Jego łaski, czyli dla nawiązania z Nim łączności przez złożenie miłej Mu ofiary. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, 205-208.

33 Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, 346.

34 Z komentarza świętego Ambrożego, biskupa, do Psalmu (Ps 48,13-14)...

110.

duchowo wierni, budując i umacniając w ten sposób wspólnotę Kościoła³⁵. W centrum kapłaństwa znajduje się zatem ofiara, czyli całkowite oddanie się człowieka Bogu. Kapłaństwo rozumiane jako składanie ofiary Bogu, stawia także przed człowiekiem zadanie społeczne: dzielić się bezinteresownie z innymi swoimi dobrami osobistymi (ofiarnie tworzyć dobro wspólne).

Państwo w budowaniu mostów nadziei

Zanim wskazana zostanie wartość państwa w budowaniu mostów nadziei, najpierw trzeba określić jego znaczenie w życiu obywateli, czyli odpowiedzieć na wcale niełatwe pytanie: czy państwo jest złem koniecznym, czy raczej naturalnym organizmem, który tworzą obywatele? W tym miejscu przytoczyć można kolejny fragment powieści Bolesława Prusa „Faraon”.

„Leżąc w szopie na pękach świeżej trzciny, Menes i Pentuer przysłuchiwali się weselnej muzyce, pijackim okrzykom, niekiedy kłótniom radujących się gości. – Okropna rzecz – odezwał się Pentuer. – Zaledwie kilka miesięcy upłynęło od śmierci pana (Ramzesa XIII), który był dobroczyńcą chłopów, a ci już zapomnieli o nim... Zaprawdę, niedługo trwa ludzka wdzięczność... – Cóżeś chciał, ażeby ludzie do końca wieków obsypywali sobie głowy popiołem? – spytał Menes. – Gdy krokodyl schwyta kobietę lub dziecko, czy myślisz, że zaraz przestają płynąć wody Nilu? (...) One toczą się bez względu na trupy, a nawet bez względu na spadek lub przybór rzeki. To samo z życiem ludu. Czy kończy się jedna dynastia, a zaczyna druga, czy państwem wstrząsają bunty i wojna albo czy kwitnie pomyślność, masy ludu muszą jeść, pić, spać, żenić się i pracować, jak drzewo rośnie bez względu na deszcz i posuchę. Pozwól więc im skakać, jeżeli mają zdrowe nogi, albo płać i śpiewać, gdy piersi ich przepelnią uczucie. – Przyznaj jednak, że ich radość dziwnie wygląda obok tego, co sam mówiłeś o upadku państwa – wtrącił Pentuer. – Wcale nie dziwnie, gdyż właśnie oni są państwem, a ich życie życiem państwa. Ludzie zawsze smucą się lub cieszą i nie ma takiej godziny, gdzie by ktoś nie śmiał się lub nie

35 Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii. Studium teologiczno-liturgiczne w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, Poznań 1999, 108-109.

wzdychał. Cały zaś bieg historii polega na tym, że – gdy więcej jest radości między ludźmi, mówimy: państwo kwitnie, a gdy częściej płyną łzy, nazywamy to upadkiem. Nie trzeba przywiązywać się do wyrazów, ale patrzeć na ludzi. W tej chacie jest radość; tutaj państwo kwitnie, zatem nie masz prawa wzdychać, że upada. Wolno ci tylko starać się, aby coraz więcej i więcej chat było zadowolonych³⁶.

I to jest wizja realnej państwowości – każdy człowiek jest państwem i każda wspólnota jest państwem i każdy dom jest państwem. To prawda, że państwo to „my” – czyli społeczność, ale pozostawienie jakiegokolwiek człowieka, zwłaszcza w potrzebie, nieszczęśliwego, przez państwo, czyli to co nazywamy „my”, prowadzi do kryzysu państwa, który wcześniej czy później doprowadzi do zdeprawowania idei państwowości. Każdy człowiek, jego godność i jego prawa, a przede wszystkim jego szczęście stają się państwowością, jeżeli są otwarte na „my”. To jest forma finalizmu państwowego – życie i szczęście poszczególnego człowieka staje się państwem, gdy jest złączone z „życiem” i „szczęściem” innych ludzi.

Państwo jest żywym organizmem, dlatego że tworzą je ludzie, którzy żyją w relacjach osobowych. Zdolność tworzenia „my”, czyli zawiązywania wspólnoty, określa i warunkuje istotowość, czyli bycie i funkcjonowanie państwa. Wspólnota ma jednak sens w państwie, gdy staje się „domem”. Dopiero „dom” spaja wspólnoty. Wspólnota, która ma dom, musi o niego dbać, chronić go i „upiększać” go. Żaden dom w państwie to jednak nie jest jego własność. Dom należy do konkretnego człowieka.

Czym jest zatem państwo? Państwo to najpierw to wszystko, co uszczęśliwia człowieka, uszlachetnia go, wspiera, mobilizuje i ułatwia rozwój. Dalej państwo tworzy warunki dla inicjatyw wspólnotowych – dba o małżeństwa i rodziny, o wspólnoty lokalne, o wyrównane szanse rozwoju wszystkich wspólnot i regionów. Wreszcie państwo to bogactwo materialne, które służy wszystkim na równych prawach.

Nie ma idealnego państwa na ziemi, ale każde zdrowe państwo, dla nadrzędnego dobra obywateli, może dbać o poprawne relacje z kapłanami. Państwo nie może być ani skamieniałą budowlą, ani kupą piasku, gdyż jest żywym organizmem. Jeśli zatem ma normalnie

36 <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/faraon-tom-trzeci.html>

(t. 3, w. 2737-2743) – dostęp: 22.II.2023.

funkcjonować, to potrzebne jest mu kapłaństwo, które ma charakter oblatywny (ofiarniczy).

Każdy człowiek, każda wspólnota, każdy dom, każdy rodzaj bogactwa materialnego może mieć sens państwowy, jeśli dowartościowana zostanie w nich „ofiara” (dobrowolne składanie daru ofiarnego na rzecz dobra wspólnego) jako ich potencjalny czynnik państwowotwórczy. Państwo zdrowe może normalnie funkcjonować pod warunkiem, że wszelkie instytucje państwowe będą funkcjonować w oparciu o to, co jest „ofiarą” człowieka na rzecz „dobra wspólnego”, a nie jego dobrem własnym. Budowanie mostów nadziei przez państwo to dowartościowywanie osoby ludzkiej, jej dobrostanu, aby obywatele byli zdolni do jak największej ofiary na rzecz dobra wspólnego.

Niestety wiele systemów państwowości, które niszczą kapłaństwo oblatywne swoich obywateli, opartych jest na immolacji (zabiciu ofiary) obywateli, którzy są okradani, ubezwłasnowolniani, ograniczani w swoich prawach. Każde państwo, które dąży do zawładnięcia człowiekiem, zapanowaniem nad naturalnością relacji wspólnotowych, ogranicza własność domową i okrada obywateli z ich bogactwa jest bandą złodziei. Państwo immolatywne jest niezdolne do stworzenia żywego organizmu, gdyż niszczy życie obywateli, ogranicza ich prawa, prowadzi do utraty domu i bogactwa. Takie państwo jest niesprawiedliwe, a „państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei”³⁷.

Wspólnym mostem nadziei kapłaństwa i państwa jest zatem dbałość o to, aby „więcej i więcej chat było zadowolonych”. Cały zaś bieg historii polega na tym, że gdy więcej jest radości między ludźmi, mówimy: państwo kwitnie, a gdy częściej płyną łzy, nazywamy to upadkiem.

Podsumowanie

W podsumowaniu przeprowadzonej refleksji jawią się trzy wnioski. Pierwszy wniosek zawiera wypowiedź bł. kard. Stefana Wyszyńskiego: „Jeśli więc władza pochodzi od Boga, to władzy nie można używać przeciwko Bogu, gdyż podcinać się będzie gałąź, na której się siedzi,

37 „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?” – św. Augustyn, *De civitate Dei* IV, 4 (CCL 47, 102).

naruszając fundament, na którym opiera się społeczność. W rzeczywistości tak bywa, że ilekroć władza jest sprawowana przeciwko Bogu, traci się podstawę i tytuł do rozkazywania obywatelom i do zobowiązania ich do posłuszeństwa, bo w imię czego mają oni być jej posłuszni? Jeśli władza jest pochodzenia Bożego, jeśli wynika z natury życia społecznego, w którym żyje człowiek, mający prawa nadane od Boga – to taka władza musi odwołać się do sumienia, którym rządzi Bóg (...). W takim razie anachronizmem będzie jakikolwiek ateizm państwowy czy polityczny. Anachronizmem również będzie montowanie aparatu ateizującego społeczeństwo, aby usposabiał obywateli przeciwko Bogu, od którego wszelka władza w swej istocie pochodzi”³⁸.

Drugi wniosek sformułował Leon XIII. Państwo, które walczy z kapłaństwem może mieć nawet chwilowe poczucie zwycięstwa i przewagi nad obywatelami. Kapłaństwo jednak ostatecznie jest silniejsze niż państwo. „Jeśli zdarza się czasem, że władza publiczna jest sprawowana nierozważnie i bez umiaru, nauka Kościoła katolickiego nie pozwala powstawać samemu przeciw nim, by nie powodowało to jeszcze większego zakłócenia porządku a społeczeństwo nie odniosło jeszcze większej szkody. Jeżeli sytuacja pogorszy się tak, że nie będzie już widać żadnej nadziei ocalenia, to należy szukać ratunku w zasługach cierpliwości chrześcijańskiej i ciągłych modlitwach do Boga. Gdyby zaś samowola ustawodawców i władców nakazywała lub wprowadzała to, co zaprzeczałoby prawu Bożemu lub naturalnemu, to godność i obowiązek chrześcijańskiego imienia a także wskazania Apostolskie zalecają, by bardziej słuchać Boga niż ludzi (Dz 5,29)”³⁹.

38 S. Wyszynski, *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1974, 48-49.

39 Leon XIII, *Encyklika „Quod apostolici muneris”* (O sekcie socjalistów, komunistów i nihilistów) 28 grudnia 1878, <http://rodzinakatolicka.pl/leon-xiii-quod-apostolici-muneris-o-sekcie-komunistow-socjalistow-i-nihilistow/> (dostęp: 20.II.2023). Gubernatorzy, urzędnicy i pojedynczy obywatele mają obowiązek oddawania Chrystusowi publicznej czci i bycia posłusznym Jego prawom. Głowy społeczeństwa świeckiego ze swojej strony wspomną Sąd Ostateczny, gdy Chrystus oskarży tych, którzy wyrzucili Go z życia publicznego, którzy pogardliwie ustawili Go z boku lub Go zignorowali, i najsurowiej pomści tak wielkie zniewagi. Jego królewska godność wymaga bowiem, aby całe państwo było regulowane przykazaniami Boga i chrześcijańskimi zasadami, przy ustalaniu praw, w zarządzaniu trybunałami, w intelektualnej i moralnej formacji młodych, która musi respektować zdrową doktrynę i czystość moralną. Pius XI, *Encyklika „Quas*

I trzeci wniosek autorstwa bł. Jana XXIII: „Katolicy muszą jak najbardziej dbać o to, aby postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów, z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelnosc obyczajów mogłyby ponieść szkodę. Równocześnie jednak powinni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”⁴⁰.

Na koniec można odnieść się do relacji między państwem i kapłaństwem. „Kościół nie proponuje technicznych rozwiązań i jest jak najdalszy od mieszania się do rządów państw. Jednakże musi wypełniać w każdym czasie i okolicznościach misję prawdy na rzecz społeczeństwa na miarę człowieka, jego godności i powołania”⁴¹. Natomiast obywatel, który ma świadomość swojej godności osobowej i chce korzystać ze swoich praw, powinien dbać o taką formę demokracji, która uwzględnia w prawodawstwie poszanowanie osobistej godności i wolności religijnej, za czym idzie obrona, krzewienie i możliwość korzystania z praw osoby ludzkiej⁴², zwłaszcza prawa do wolności religijnej i publicznego wyznawania swojej wiary.

primas”. *O ustanowieniu święta Naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla*, 11 XII 1925.

40 Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”*, AAS 53 (1961) 454. 456 (nr 239).

41 Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, 9.

42 „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem «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 zakamuflowany totalitaryzm»” (VS 101).

Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie*, Warszawa 11 VI 1999, 5.

Z racji prawa człowieka do korzystania z wolności religijnej w system demokratyczny powinien jednak być wpisany wymóg pełnej akceptacji religijnego wymiaru osoby ludzkiej, co nie jest tylko sprawą „wyznania”, gdyż potrzeby religijne są wrosnięte w naturę człowieka. W społeczeństwie demokratycznym nie wszyscy muszą wierzyć w tę prawdę. Natomiast w demokracji ci, którzy są o niej przekonani, „mają prawo do tego, by ich wiara spotykała się z należnym poszanowaniem, podobnie jak będące jej konsekwencją w życiu indywidualnym i wspólnotowym decyzje. Na tym właśnie polega prawo do wolności sumienia i wolności religijnej, którego faktyczne uznanie jest jednym z najwyższych dóbr i najpoważniejszych obowiązków każdego ludu, który naprawdę ma wolę zabezpieczenia dobra osoby i społeczności”⁴³.

I jeszcze przestroga dla współczesnych chrześcijan. Okazuje się bowiem, że bezwarunkowe uznanie wolności jako wartości absolutnej w społeczeństwie demokratycznym może być również groźne dla samych chrześcijan. Dzieje się tak, gdy bezwarunkowa tolerancja dla mniejszości zaczyna przeobrażać się w pluralizm absolutny, który ma tendencję pewnej degeneracji ku relatywizmowi. Pluralizm zakazony relatywizmem sprawia, że chrześcijanie zaczynają uznawać Prawdę przez nich głoszoną jako jeden z wielu równoważnych głosów, dlatego nie powinni wprowadzać swoich osobistych przekonań na scenę polityczną. „Zjawisko to można spotkać dziś zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie Zachodniej. Obserwujemy tam tę swoistą schizofrenię polityka katolika, który prywatnie chce być wiernym katolikiem, natomiast publicznie jest przekonany, że nie powinien przenosić swoich osobistych poglądów do sfery publicznej, tłumacząc to

43 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, 39. „Wolność religijna, niezbywalny wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich, a więc jest niezbędnym czynnikiem dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej realizacji każdego. Wynika stąd, że prawo jednostek i wspólnot do wyznawania i praktykowania własnej religii jest istotnym warunkiem pokojowego współżycia między ludźmi. (...) Cywilne i społeczne prawo do wolności religijnej, dotykając najgłębszej sfery duszy, staje się niejako punktem odniesienia i probierzem innych podstawowych praw” – Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju (8 grudnia 1987)*, AAS 80 (1988) 278, 280.

koniecznością przestrzegania pluralizmu”⁴⁴. To ostatnie stwierdzenie jest subtelnym zaproszeniem skierowanym do obywateli Rzeczypospolitej Polskiej do zrobienia rachunku sumienia z osobistego stosunku do państwa i kapłaństwa.

44 *Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!* Z kard. Josephem Ratzingerem, przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary, rozmawiali Marek Lehnert, Bogumił Łoziński, Marcin Preciszewski (KAI – lipiec 2004 r.), <http://niedziela.pl/arttykul/1491/Chrzescijanstwo-jest-droga-ktora-winnismy> (dostęp: 08.09.2023).

Ks. ARTUR ALEKSIEJUK
CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W WARSZAWIE
ORCID: 0000-0002-5827-6048

*Można od rozmaitych stron patrzeć na kryzys epoki.
Należy jednak pamiętać, że w ostatecznym rozrachunku
wszelki kryzys jest kryzysem człowieka.*

– ks. Józef Tischner

PRAWOSŁAWIE WOBEC WSPÓŁCZESNEGO KRYZYSU POJMOWANIA TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA

Rzeczywistość człowieka nie jest łatwa do uchwycenia w kategoriach racjonalnych. Z jednej strony bowiem jest on jednością, z drugiej zaś w jego strukturze można wyróżnić pewne części/władze, z których każda jest wyjątkowa i nie jest podobna do innych. Ze względu na konstytuujące jego byt wydarzenie stworzenia na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26-28), człowiek był, jest i zawsze pozostanie tajemnicą. Z tego tytułu jego poznanie zawsze będzie fragmentaryczne. Jeśli przyjmujemy, że właściwe funkcjonowanie człowieka jest możliwe tylko wtedy, gdy ma on prawidłową orientację w otaczającym go świecie i w sobie samym, to zachodzi ogromna potrzeba zwrócenia się ku antropologii, w szczególności zaś antropologii chrześcijańskiej, która ma w tym względzie wiele do powiedzenia. Celem niniejszego artykułu jest podjęcie próby spojrzenia na zagadnienie tożsamości człowieka i problem kryzysu tożsamościowego, który stał się jego udziałem, z perspektywy prawosławnej.

Kim jest człowiek?

Antropologia Kościoła wschodniego ma charakter wyłącznie biblijny. Człowiek to byt duchowo/psychiczno-cieleśny, który został stworzony przez Boga na „obraz” i „podobieństwo” Jego istoty. W sensie dogmatycznym podstawę antropologii stanowią dogmaty trynitarne i chrystologiczne, które zostały przyjęte na siedmiu soborach powszechnych¹. Szczególne znaczenie ma tutaj tzw. dogmat chalcedoński sformułowany na IV Soborze Powszechnym², w którym stwierdzono, że w osobie Jezusa Chrystusa natury Boskiej i ludzkiej jednoczą się „bez pomieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”³. Konsekwencją stworzenia człowieka na „obraz” i „podobieństwo” Boga oraz przyjęcia przez Syna Bożego ludzkiej natury w wydarzeniu Wcielenia jest wskazanie człowiekowi celu ostatecznego jego egzystencji, którym jest przeobóstwienie (gr. θεώσις – *theosis*⁴), czyli upodobnienie się do Praobrazu, jakim jest Bogoczłowiek Jezus Chrystus⁵. Ojcowie Kościoła (m.in. Ireneusz z Lyonu, Atanazy Aleksandryjski, Ojcowie Kapadoccy) wyrazili tę tajemnicę w formule określanej mianem „złotej reguły soteriologii patrystycznej: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”⁶.

Według Biblii człowiek został stworzony jako wcielony duch. Nie jest on dziełem natury i nie wyewoluował z gatunków, które zostały stworzone przed nim. W opisie aktu kreacji z *Księgi Rodzaju* nie ma także mowy o żadnym czasowym następstwie poprzedniego uformowania

-
- 1 K. Ćwik, *Kształtowanie się dogmatów chrystologicznych na soborach pierwszych wieków*, CT 84 (2014) 31-47.
 - 2 IV Sobór Powszechny, który odbył się w Chalcedonie w roku 451, należy do najważniejszych wydarzeń w historii chrześcijaństwa. Przyjęte na nim orzeczenia dogmatyczne dotyczyły relacji Bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie.
 - 3 *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (tekst grecki, łaciński, polski)*, t. I, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2007, 223; W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, 78-83.
 - 4 W celu ułatwienia czytelnikowi odczytania terminów greckich, podajemy transkrypcję uproszczoną (przyp. red.).
 - 5 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, 120.
 - 6 J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, WST 13 (2000) 17.

ciała, a potem obdarzenia duszą⁷. Przez uformowanie ciała z „prochu ziemi” (Rdz 3,19) i „tchnienia” weń żyjącej duszy (1 Kor 15,45), Bóg ustanowił w człowieku świadomą i wolną więź ze Sobą. „Autentyczna wielkość człowieka – pisał Włodzimierz Łosski – nie tkwi w jego bezspornym pokrewieństwie z kosmosem, a w jego wspólnocie z Bożą pełnią, w ukrytej w nim tajemnicy «obrazu» i «podobieństwa». (...) Człowiek, jak i Bóg, jest istotą osobową, a nie ślepą naturą. Na tym właśnie polega w nim charakter obrazu Bożego”⁸. Wraz z tchnieniem Boga pojawiło się stworzone na Boży obraz ludzkie „Ja”, które nie tylko było zdolne powiedzieć o sobie „Ja”, ale także zwrócić się do Boga „Ty”. W prawosławnej antropologii osobowe istnienie człowieka ma wymiar relacyjny, co oddaje starogrecki termin πρόσωπον (*prosopon*) oznaczający byt zwrócony πρός (*pros* czyli ‘ku’) ‘twarzy/obliczu’ (gr. πρόσωπον – *prosopon*) innego lub bycie naprzeciw kogoś lub czegoś⁹. Określenie człowieka w ten sposób oznacza szczególną cechę istnienia ludzkiego bytu, a nie byt sam w sobie, gdyż właściwość przedmiotu nie jest przedmiotem *in se*. Istnienie podmiotowe określa inne pojęcie, którym jest hipostaza (gr. ὑπόστασις – *hipostasis*). Hipostaza – stwierdza Christos Yannaras – to „każde indywidualne czy też jednostkowe ludzkie istnienie lub też każdy specyficzny ludzki byt”, którego cechą jest to, że „streszcza ona powszechną egzystencjalną jedynolitość ludzkiej natury” i pełnię energii, poprzez które ludzka natura wyraża się i odróżnia od jakichkolwiek innych naturalnych gatunków. Pojedyncza hipostaza streszcza w sobie całość ludzkich cech charakterystycznych oraz egzystencjalnych mocy, czyli psychicznych i cielesnych funkcji, i zdolności, dzięki którym byt ludzki staje się faktem egzystencjalnym¹⁰. Realizacja istnienia osobowego jest możliwa

-
- 7 Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej* II, 12 (921), Warszawa 1969, 94;
A. Aleksiejuk, *Status ludzkiego zarodka z perspektywy teologii prawosławnej*, w: „Odeszły, aby żyć wiecznie...”. *Pogrzeb dziecka poronionego w dyscyplinie pastoralnej wybranych denominacji chrześcijańskich*, red. P. Guzdek, Poznań 2023, 25.
- 8 W. Łosski, *Teologia dogmatyczna...*, 53.
- 9 A. Aleksiejuk – E. Aleksiejuk, *Tożsamość i charakter prawosławnej refleksji pedagogicznoreligijnej*, *RTChAT* 4 (2020) 1347.
- 10 Ch. Yannaras, *Postmodern metaphysics*, Brookline, Mass. 2004, 172.

wyłącznie w działaniu, które ma charakter ekstatyczny (gr. ἔκστασις – *ekstasis*). „Istnieć – pisał Paul Evdokimov – oznacza dla osoby spełniać się, przekraczając siebie; jej dewizą jest nie *sum*, ale *sursum*”¹¹. Energią, dzięki której osoba ludzka istnieje i wyraża samą siebie jest miłość (gr. ἔρως, φιλία, ἀγάπη – *eros, filia, agape*). Bóg, który stworzył człowieka z miłości, jest miłością (1 J 4,8). Miłość Boga jest ekstatyczna, dynamiczna i stwórcza. Te walory, oczywiście nie w takim wymiarze jako Bóg, posiada również miłość stworzonego według Jego „obrazu” i „podobieństwa” człowieka. Duchowe boskie tchnienie (hebr. *ruach*), które powołało człowieka do istnienia, ukonstytuowało także duchowe tchnienie człowieka, które umożliwia mu nawiązywanie relacji z innymi ludźmi, aby miłujący już nie należeli do siebie, ale do tych, których miłują. Tylko relacja miłowania potwierdza podmiotowość człowieka, pozwalając mu na oderwanie się od zindywidualizowanego istnienia w świecie rzeczy. To wszystko ma fundamentalne znaczenie w refleksji o tożsamości człowieka z perspektywy prawosławnej.

Problem z tożsamością

Oczywiście nie jest rzeczą możliwą, aby odnieść się do wszystkich kwestii, które w dyskursie na temat ludzkiej tożsamości, podejmują nauki humanistyczne i społeczne. Nie ma też chyba zbyt dużej potrzeby, aby roztrząsać potoczne myślenie o tożsamości, o którym Paul Ricoeur pisał, że z jednej strony skupia się ono na jej pojmowaniu jako niepodlegającej zmianie jednostkowości, zaś z drugiej rozumie ją jako nieprzerwaną ciągłość między pierwszym i ostatnim stadium rozwoju jednostki, w ramach której zachodzą zmiany¹². Tym, co jednak dominuje we wszystkich podejściach, jest świadomość samego siebie jako kogoś „Kim jestem?”, „Jaki jestem?” oraz „Kim i jakim się staję?”

Według Jerzego Nikitorowicza tożsamość to „fenomen rozwijający się, zjawisko złożone i zmienne, konstrukt wielowymiarowy, łączący elementy osobowe systemu jednostki z centralnymi wartościami kultury grupy, do której jednostka należy”¹³, a także (w jej wymiarze oso-

11 P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, 54;

G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, 28.

12 P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa*, w: *Filozofia osoby*, Kraków 1992, 33-44.

13 J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*,

bowym i społecznym) „zestaw wartości i celów strukturalizujących życie jednostki, które są nierozzerwalne z ludzką egzystencją i z takimi pojęciami jak: wolność i wybór, odpowiedzialność, zobowiązanie przed sobą, własnym sumieniem i grupą”¹⁴. Dominująca obecnie w refleksji nad tożsamością orientacja, która traktuje ją przede wszystkim „jako proces otwarty, jako ciągłe, ustawiczne stawanie się”¹⁵, skłania do postawienia pytania o naturę tego zjawiska. Zdaniem Nikitorowicza, który określa je mianem „zjawiska tożsamościowego”, chodzi o „odpowiedzialne i wolne w wyborze samookreślenie jednostki, świadome przyjęcie na siebie zadania kreowania siebie w określonej przestrzeni społeczno-kulturowej, usytuowanie siebie w relacjach z innymi ludźmi, określenie hierarchii wartości, zasad i norm postępowania”¹⁶. Czy takie podejście jest do przyjęcia z perspektywy antropologii prawosławnej?

W świetle prawosławnej refleksji nad tożsamością człowieka jako osoby rozważaniom Nikitorowicza nie można odmówić słuszności. Zjawisko tożsamościowe ukazuje jednak tylko ten aspekt jego życia osobowego, za który odpowiada πρόσωπον (*prosopon*). Można je określić mianem procesu identyfikacji. Ich celem nie jest upodobnienie się człowieka do świata, lecz do Boskiego Archetypu, Wcielonego Bożego Logosu – Jezusa Chrystusa¹⁷. Podobieństwo do Boga, chociaż stanowi cel istnienia człowieka, to jednak nie zostało mu narzucone, lecz pozostawione jego wolnej woli. Dzięki wolnej współpracy (gr. συνεργία – *synergia*) z łaską Bożą, człowiek może udoskonalać i rozwijać dar „obrazu”, czyniąc go własnością indywidualną, pewną i dynamiczną. Antropologia wschodniochrześcijańska podkreśla istnienie w człowieku nienaruszalnego fundamentu w postaci obrazu Bożego (Rdz 1,27). To on stanowi o tożsamości człowieka, której wyrazem jest

Białystok 1995, 67.

14 Tenże, *Młodzież pogranicza kulturowego Białorusi, Polski i Ukrainy wobec integracji europejskiej*, Białystok 2000, 61.

15 K. Błęszyńska, *Tożsamość – orientacje teoretyczno-metodologiczne*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, red. T. Pilch, Warszawa 2007, 756.

16 J. Nikitorowicz, *Wielokulturowość w procesie. Ku wielowymiarowej tożsamości społeczno-kulturowej*, w: *Pogranicza*, Fs. A. Sadowski, red. W. Żelazny – M. Bieńkowska, Białystok 2015, 25.

17 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, 105.

indywidualna ludzka hipostaza. W tym sensie proces „ustawicznego stawania się”, „samookreślenia się”, „kreowania siebie” i zasad w postaci „zestawu wartości i celów strukturalizujących życie jednostki” prawosławie postrzega jako konieczną aktywność πρόσωπον (*prosopon*) na rzecz urzeczywistnienia indywidualnej ύπόστασις (*hypostasis*)¹⁸. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże, człowiek posiada pewną zasadniczą orientację, która go określa. Podobieństwo ma na celu osobową realizację obiektywnego obrazu. Wyzwała on epektazę (gr. ἐπέκταση) – intencjonalne, „nieustanne duchowe wzrastanie i dążenie człowieka do Boga”¹⁹, w którym odnajduje źródło swojej autentycznej tożsamości. Na tej drodze czyhają na niego liczne niebezpieczeństwa. Jednym z nich jest skłonność do omyłkowego przyjmowania identyfikacji za tożsamość. Posługując się językiem sztuki, człowiek niczym aktor w teatrze życia, nakłada na oblicze swej hipostazy maski, które tak mocno mogą przyłgnąć do jego twarzy, że będzie on miał problem z ich rozróżnieniem. W konsekwencji dochodzi do tego, że jego egzystencja staje się karykaturą istnienia hipostatycznego, a on bytem paradoksalnym, doświadczającym niepewności i wyobcowanym – jednostką (gr. άτομος – *atomos*), podmiotem karykaturalnym, „przedstawiającym/uwydatniającym w istocie ludzkiej to, co w niej podlega cierpieniom i troskom, co skazane na przemijanie, śmierć i rozkład”²⁰. Proces „stawania się”, którego celem jest upodobnienie się do Boskiego Praobrazu, wyradza się wówczas w proces „stawania się” coraz bardziej do Niego niepodobnym. Paul Evdokimov stwierdza: „Łacińskie *persona*, podobnie jak greckie *prosopon*, oznacza «maskę» i zawiera głęboką filozofię ludzkiej osoby. Istnieć to uczestniczyć w bycie albo w nicości. Człowiek może uczynić z siebie «ikonę Boga» albo stać się diabelskim grymasem, Bożą małpą, (...) może rozniecać ogień miłości albo ogień gehenny; może swoje «tak» przemieniać w nieskończoność unii; może także przez swoje «nie» rozerwać swój byt na niezliczone piekielne podziały i samotność”²¹.

18 P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 79.

19 *Epektaza*, w: *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, red. W. Przyczyna – K. Czarnecka – M. Ławreszuk, Białystok 2022, 181.

20 *Kreaturalny*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2007, 315.

21 P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, Kraków 1996, 182.

To, że świat stoi obecnie na granicy konfliktu o zasięgu globalnym, jest efektem tego, że ludzkość jest wewnętrznie rozbita. Człowiek coraz bardziej staje się igrzyskiem ślepych popędów i namiętności. Jego władze są oddzielone jedna od drugiej, a ich hierarchia zachwiana. W mentalności współczesnego człowieka coraz bardziej zanika świadomość istnienia prawdy absolutnej i niepomierne wzrastają jego roszczenia w uznaniu za prawdziwe jego własnych, subiektywnych ocen. Trudno spotkać dzisiaj człowieka, który nie uważa się za nowego Krzysztofa Kolumba, wyruszającego odkrywać nowe lądy wewnątrz swojego umysłu, szukać drugiej półkuli ziemskiej na bezkresnym morzu fantazji, osobistych przekonań i sylogistycznych wywodów. Uczynienie rozumu formalnego najwyższą instancją poznania prawdy, przyczynia się do dysharmonii władz poznawczych człowieka, dezintegracji jego osobowości i kryzysu tożsamościowego²². Pomimo zgromadzonej przez pokolenia wiedzy człowiek nie zbliżył się do uzyskania odpowiedzi na najbardziej z fundamentalnych pytań, w szczególności tych, dotyczących sensu jego egzystencji, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Dlatego nasza cywilizacja popada w coraz to nowe sprzeczności i doświadcza nieustannych kryzysów, a człowiekiem targają wciąż nowe wątpliwości, w obliczu których racjonalny dyskurs okazuje się bezsilny. Racjonalistyczna jednostronność, w której odrzucono wieczne i uniwersalne zasady, i wyniesiono na piedestał abstrakcyjny rozum, doprowadziła do kryzysu w ramach samej refleksji racjonalnej. Autonomicznie poruszający się nóż ludzkiego rozumu, odcięty od wszystkich pozostałych władz poznawczych, nieuznający niczego oprócz siebie i swego doświadczenia oraz odwołujący się jedynie do najbardziej prymitywnych danych zmysłowych, doprowadził do sytuacji, w której człowiek sam dla siebie stał się istotą abstrakcyjną, jak „widz w teatrze”. W procesie „stawania się” kimś/ czymś, zakładając wciąż nowe maski i nieustannie zaopatrzając się we wciąż nowe identyfikatory, wszystko wydaje się mu względne i nietrwałe, nawet jego własna tożsamość. W ciągłej zmienności ról, która jawi mu się jako jedyna stałość, w równej mierze jest zdolny wszystkiemu

22 A. Aleksiejuk, *Totalitaryzm racjonalności jako przyczyna kryzysu antropologicznego w świetle rozważań Iwana Kiriejewskiego (1806-1856)*, „Acta Facultatis Othodoxae Universitatis Presoviensis” 34 (2023) 121-139.

współczuć, wszystko jednakowo kochać i do wszystkiego jednakowo dążyć. Godzi się na wszystko, aby tylko jego osoba fizyczna, która jest dla niego czymś najbardziej konkretnym, nie ucierpiała i nie była niepokojona. We współczesnej rzeczywistości, którą Zygmunt Bauman określił mianem „płynnej”²³, nie pozostaje mu nic innego, jak pogodzić z migotliwością/chybotliwością istnienia, jego «manipulowalnością», «niedookreśleniem» i niepewnością²⁴. Czy zatem jest możliwe wyjście z sytuacji, w której ludzkość doświadcza podziałów na jednostki wrogie, osamotnione lub zagubione, osamotnione już w swoim tożsamościowym zagubieniu? Od czego należałoby zacząć, połączyć brzegi doświadczającego rozdarcia (gr. σχίσις – *schisis*) człowieczeństwa, zarówno w nas samych, jak i społeczeństwie? Jak odnaleźć „ośrodek ładu” i uzdrowić relacje (gr. σχέσεις – *scheseis*), dzięki którym możliwe jest jego istnienie jako osoby?

Poszukiwanie tożsamości

W rozważaniach *O kryzysie* ks. Józef Tischner stwierdził: „Można od rozmaitych stron patrzeć na kryzys epoki. Należy jednak pamiętać, że w ostatecznym rozrachunku wszelki kryzys jest kryzysem człowieka. W godzinie kryzysu staje w obliczu podstawowego «albo-albo»: albo przezwycięży chwile słabości albo sam zostanie pokonany. Sytuacja kryzysu wymaga skupienia sił wokół tego, co podstawowe, wymaga wyboru, od którego zależy los człowieka”²⁵.

W powyższych słowach można dopatrzeć się kilku znaczeń pojęcia κρίσις (*krisis*), które wskazują na jego pojmowanie jako oddzielenia/odróżnienia, rozstrzygnięcia/rozliczenia, oceny, wyboru, sądu/procesu, zmiany i punktu zwrotnego²⁶. We wszystkich wymienionych sekwencjach pojawia się bardzo charakterystyczny dla wszystkich

23 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Warszawa 2007; Tenże, *44 listy ze świata płynnej rzeczywistości*, Warszawa 2011.

24 Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

25 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski, Warszawa – Kraków 2010, 200.

26 κρίσις, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, 716-717; κρίσις, w: K. Węcławski, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1884, 416.

ludzkich kryzysów, a więc także kryzysu tożsamościowego lub kryzysu wartości, motyw. Kryzys wprowadza w przebieg zjawisk jakąś nieciągłość i zakłócenie, dzięki czemu ujawnia/odśłania w człowieku coś słabego i kruchego. Dlatego stanowi dla niego wyzwanie, ciężar, kłopot i często budzi lęk. Z drugiej jednak strony, oprócz sensów negatywnych ma on także sensory pozytywne²⁷. Skłania mianowicie do zastanowienia się nad tym, co w człowieku stanowi ośrodek ładu, co jest w nim mocne i trwałe. W swoich poszukiwaniach odpowiedzi na te fundamentalne pytania, które są w istocie pytaniami o tożsamość, podejmuje wysiłek poznawczy posługując się rozumem (łac. *ratio*). Formułowanie abstrakcyjnych pojęć i dowodzenie na ich podstawie, aby dojść do konkluzji dzięki dedukcyjnemu rozumowaniu, ma jednak swoje ograniczenia i może prowadzić na manowce. Według antropologii Kościoła wschodniego sam rozum (gr. διάνοια – *dianoia*)/aktywność rozumowa (gr. εἰς λόγον – *eis logon*) tylko fragmentarycznie umożliwia poznawcze uchwycenie czegoś, co bez niego byłoby niepoznawalne i tylko częściowo jest w stanie odsłonić teleologię procesów zachodzących w człowieku. Zasadniczą kategorią, do której odwołuje się prawosławna antropologia, jest umysł (gr. νοῦς – *nus*).

Umysł jest jednym z pięciu zmysłów duszy. Pozostałe to rozum (gr. λόγος – *logos*), percepcja intelektualna/noetyczna (gr. αἴσθησις νοερά – *aisthesis noera*), poznanie intuicyjne (gr. γνῶσις – *gnosis*) i wgląd poznawczy (gr. ἐπιστήμη – *episteme*), które są powiązane z trzema jej aktywnościami (gr. ψυχή ἐνέργειας – *psyche energeias*): pojmowaniem (gr. εἰς νοῦν – *eis nun*), rozumowaniem (gr. εἰς λόγον – *eis logon*) i percepcją intelektualną/noetyczną (gr. εἰς αἴσθησιν – *eis aisthesis*). Za pośrednictwem pierwszej z wymienionych aktywności, człowiek identyfikuje rzeczywistość duchową, za pośrednictwem drugiej – interpretuje ją, a trzecia daje mu wgląd w rzeczywistość Boską, dzięki czemu uzyskuje poznanie duchowe, które jest poznaniem właściwym/bezpośrednim. Dopiero na tym etapie uzyskuje on odpowiedź na pytanie „Kim jestem?” Dlatego należy zadbać o jego oczyszczenie, czyli uwolnienie się od popędów/namiętności (gr. πάθη – *pathe*), l. poj. πάθος – *pathos*. Zniewolony przez nie umysł nie jest bowiem

27 K. Stachewicz, *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, „Teologia i Moralność” 7 (2010) 8-9.

w stanie rozeznąć, co jest prawdą, a co fałszem, co jest dobrem, a co złem. W procesie oczyszczenia umysłu kluczowe znaczenie ma praktykowanie cnót. Nie jest to jednak cel sam w sobie, lecz środek do celu, którym jest „wznoszenie” umysłu do Boga przez modlitwę i duchową kontemplację. W *Żywocie świętego ojca naszego Maksyma Kapsokalibosa*, zawartym w zbiorze *Filokalii*²⁸, czytamy, że dopóki umysł człowieka nie pozna Boga, pozostaje sam i poznaje jedynie to, co jest w jego mocy. Dzięki zanurzeniu w ogniu Boskości, umysł zostaje napełniony energią łaski Bożej i jest „zdolny ujrzeć to, czego nigdy nie widział ani sobie nie wyobrażał, zaczyna dostrzegać wspaniałe i ukryte tajemnice, niedostępne dla poznania zmysłowego”²⁹. W prawosławnej teologii duchowości ten proces jest określany jako zstępowanie do głębin serca. Jego celem jest zarówno odkrycie w sobie tego, co stałe (Bożego obrazu), jak i kształtowanie osobowości, czyli tego, co zmienne (podobieństwa do Boga). Jest to swego rodzaju anamneza (gr. ἀνάμνησις – *anamnesis*), przypomnienie sobie tego, kim jestem. Nie chodzi tutaj tylko o odkrywanie prawdy o ludzkiej osobie, sposobie jej bytowania i spełniania się, wychodząc z pozycji pomiotu poznającego. Anamneza to głęboki wgląd w samego siebie, wejście w rzeczywistość bytowania hipostatycznego, gdzie człowiek doświadcza jaśnienia złożonego w nim Bożego obrazu, którego energie przenikają na wskroś jego osobowe człowieczeństwo, nie pozostawiając miejsca nieoświeconego. W prawosławnej tradycji duchowej to „miejsce” określa się mianem serca. Wgląd w serce jest możliwy dzięki współpracy człowieka z Bogiem w „zdobywaniu” przebóstwiającej łaski Świętego Ducha Bożego³⁰, czyli absorpcji niestworzonych Boskich energii. Usposobienie człowieka do aktywnego ich przyswajania jest zasadniczą troską prawosławnej pedagogii³¹. Jeśli przyjąć, że celem wychowania

28 *Filokalia* (gr. Φιλοκαλία) to największa i najbardziej znana antologia pism z zakresu ascetyki i duchowości Kościoła wschodniego. Zbiór obejmuje przede wszystkim teksty autorów greckich i bizantyńskich, powstałe w okresie od IV do XV wieku.

29 *Iz żytiá prepodobnogo otca našego Maksima Kapsokalavita*, w: *Dobrotolúbie*, t. 5: *Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrá*, Moskwa 2006, 461.

30 Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, Kraków 2007, 52; W. Łoski, *Teologia dogmatyczna...*, 75-77.

31 A. Aleksiejuk, *Podstawowe założenia chrystocentryczno-humanistycznego*

jest „wydobywaniem na jaw tego, co chowane, (...) umożliwieniem zobaczenia tego, co skrywa natura ludzka, co jest jej duchowym bogactwem, potencjałem, dzięki czemu staje się ona osobą świadomie realizującą siebie”³², to jest nim bez wątpienia „wydobywanie” z człowieka bogocłowieczeństwa, które prowadzi go do poznania samego siebie (gr. γνῶθι σεαυτόν – *gnothi seauton*).

W pracy pt. *Problem człowieka*, opublikowanej w roku 1936 w czasopiśmie *Put'*, Nikołaj Bierdiajew (1874-1948) pisał³³: „Bezsprzecznie centralnym problemem świadomości naszej epoki jest człowiek. (...) Pragnie [on] dowiedzieć się, kim jest, skąd przyszedł, dokąd idzie, ku czemu jest przeznaczony”³⁴.

W obliczu nieustannie zmieniających się egzystencjalnych warunkowań i własnych deficytów, uzyskanie odpowiedzi na te fundamentalne pytania, często staje się dla człowieka zadaniem ponad siły. W konsekwencji najczęściej stara się nie zaprzętać sobie nimi głowy i koncentrować się na życiu „tu i teraz”. Ucieczka okazuje się jednak manewrem skutecznym krótkoterminowo, gdyż człowiek podejmując decyzje i rozważając ich konsekwencje zawsze jest/jawi się „kims” i „jakiś”, zarówno sam dla siebie, jak i dla innych. Nie jest zatem w stanie odsuwać udzielenia odpowiedzi na pytanie o swoją tożsamość w nieskończoność. Prawosławie, wspierając człowieka w aktualizacji i rozwoju obecnego w nim potencjału bogocłowieczeństwa, wychodzi z założenia, że tożsamość jest czymś człowiekowi jednocześnie danym i zadaniem. Jego istnienie na sposób osobowy realizuje się w relacji (gr. σχέσεις – *scheseis*), a nie zerwaniu łączności (gr. σχίσσις – *schisis*)

modelu wychowania w ujęciu prawosławnym, „Elpis” 22 (2020) 107-112.

32 B. Śliwowski, *Wychowanie. Pojęcie – znaczenia – dylematy*, w: *Wychowanie. Pojęcia – procesy – konteksty*, t. 1, red. M. Dudzikowa – M. Czerepaniak-Walczak, Gdańsk 2007, 29.

33 N.A. Berdâev, *Problema čeloveka (k postoeniũ hristiãnskoj antropologii)*, „Put' ” 50 (1936) 3-4.

34 M. Bierdiajew, *Problem człowieka (przyczynek do zbudowania chrześcijańskiej antropologii)*, w: *Głoszę wolność. Wybór pism*, Kraków 1999, 18.

z Bogiem, innymi ludźmi i całym światem. „Nikt – pisał Bierdiajew – nie zbawia się w pojedynkę, zbawienie w izolacji jest niemożliwe. Zbawiać się można tylko z bliźnim, innymi ludźmi i światem. (...) Wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich”³⁵. Dlatego usposobienie człowieka do rozpoznania tego, co jest w nim na miarę stworzonego na Boży obraz i podobieństwo ideału, stanowi główny przedmiot troski prawosławnej antropologii i aksjologii. W tym dążeniu jest ono radykalnie chrystocentryczne, ponieważ problem tożsamości człowieka „może być całościowo postawiony i rozwiązany jedynie w świetle idei Bogoczłowieczeństwa” Jezusa Chrystusa³⁶. W drugim człowieku każdy chrześcijanin powinien zatem spotykać samego Chrystusa.

35 N.A. Berdâev, *Duh i realnost' . Osnovy bogočelovečeskoj duhovnosti*, w: *Filosofîa svobodnogo duha*, Moskva 1994, 446.

36 M. Bierdiajew, *Problem człowieka...*, 3.

RELIGIA JAKO ŹRÓDŁO NADZIEI. PERSPEKTYWY MUZUŁMAŃSKIE NA ŚWIAT PO KRYZYSIE

Świat świadczył o serii kryzysów w ostatnich latach, począwszy od katastrof naturalnych i pandemii, aż po zamieszanie społeczne i polityczne. W takich burzliwych czasach perspektywy religijne mogą odgrywać kluczową rolę w rozwijaniu nadziei, jedności i odporności. Ten artykuł koncentruje się na punkcie widzenia islamu i tym, w jaki sposób dostarcza on mosty nadziei dla świata, który pilnie potrzebuje uzdrowienia i odnowy. Każdy problem jest z góry ustalony przez Wszechmogącego Boga. W ten sam sposób z góry ustalony jest czas i sposób jego rozstrzygnięcia. Koran opowiada nam, jak Pan Bóg testuje, bada i poddaje nas próbie na wiele sposobów: „My doświadczamy (ludzi) strachem, głodem, utratą bogactwa, życia i owoców. Damy radość tym, którzy są cierpliwi, którzy, gdy ich dosięga nieszczęście, mówią: «My należymy do Boga i do Niego powrócimy»”¹. Werset ten sugeruje, że próby i trudności są nieodłączną częścią życia i są sprawdzianem cierpliwości i wytrwałości osoby wierzącej. Koran zachęca do wykazywania się cierpliwością i obiecuje nagrodę tym, którzy pozostaną cierpliwi, podczas poddania próbom.

Niektóre duże i globalne kryzysy testują całą ludzkość. W takich warunkach wymagane jest opracowanie zintegrowanego i skoordynowanego podejścia ze strony społeczeństwa, społeczności międzynarodowej,

1 Koran: 2,155-156 (przekład i opracowanie Koranu cytuję wg R. Bergera).

rządów, organizacji pozarządowych i każdej jednostki. Wspólne wysiłki ludzkości mogą wnieść znaczący wkład w przezwycięzenie różnych kryzysów. Problemy globalne wymagają rozwiązań globalnych, a wiele kryzysów można skutecznie rozwiązać jedynie przy aktywnym udziale wszystkich krajów i grup społecznych. Ale trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że przezwyciężanie kryzysów wymaga nie tylko zjednoczonego działania, ale także poszanowania różnorodności i praw człowieka oraz poszukiwania kompromisów.

O znaczeniu miłosierdzia

Miłosierdzie w islamie reprezentuje miłość, cierpliwość, dobroć, litość i przebaczenie. Jest to jedna z głównych właściwości, którą z pewnością musi posiadać każdy wierzący muzułmanin, gdyż miłosierdzie jest jedną z zasad wiary. Panowanie materializmu w XX wieku przekształciło człowieka w egoistycznego, dbającego tylko o swoje interesy *individuum*, głoszące: „ja jestem żywy, zdrowy, co mnie do innych; ja jestem syty, a co mnie obchodzi głodny?” Jak mówił znany teolog islamski Bediuzzaman Said Nursi: „Jeśli serce ludzkie zostanie pozbawione dwóch ważnych uczuć, jakimi są – *hurmet* (szacunek) i *merhamet* (miłosierdzie), to *aql* (rozum) i *zekavet* (intelekt) przekształcą człowieka w okrutnego wilka; wtedy za pomocą metod i środków politycznych nie da się panować nad nim”².

Koran często podkreśla znaczenie miłosierdzia (*al marhama*) i życzliwości wobec wszystkich stworzeń Boga. Prorok Mahomet (pokój z nim) ucieleśniał to współczucie w swoim życiu, stanowiąc przykład do naśladowania dla muzułmanów. W obliczu kryzysów te nauki inspirują muzułmanów do okazywania empatii i udzielania pomocy potrzebującym, przekraczając granice kulturowe i religijne. Prorok Mahomet (pokój z nim) zawsze współczuł cierpieniom otaczających go ludzi, ponieważ Bóg obdarzył go wrażliwym sercem. Zachęcał wierzących do okazywania sobie wzajemnej życzliwości, współczucia i wyrażania sympatii, o czym mówi hadis: „Muzułmanie są jak jedno ciało pod względem wzajemnej dobroci, współczucia i okazywania

2 Said Nursi, *Şuâlar*, 722.

sympatii. Gdy jeden organ doświadcza bólu, całe ciało reaguje na niego dreszczem i gorączką”³.

Koran nazywa wierzących ludźmi współczującymi, co jest formą empatii – pomagania innym w potrzebie: „Co pozwoli tobie zrozumieć, czym jest strome wzniesienie? To wyzwolenie niewolnika, to nakarmienie w dniach głodu sieroty z wami spokrewnionej lub biedaka znajdującego się w potrzebie i bycie wśród tych, którzy wierzą, okazują sobie wzajemnie cierpliwość i namawiają się do miłosierdzia”⁴.

W innym swoim hadisie Prorok Mahomet (pokój z nim) powiedział: „Kto jest dobry dla ludzi, Allah jest dla niego dobry! Bądźcie miłośnikami dla mieszkańców ziemi, aby ci, którzy są w niebie, byli miłośnikami wobec was!”⁵.

W taki sposób współczucie oparte na zasadach islamu staje się źródłem wewnętrznej siły i motywacji do czynienia dobra oraz aktywności na rzecz dobra społecznego. Wspiera to również kształtowanie harmonijnych relacji, przyczyniając się do tolerancji i wzajemnego zrozumienia. Ogólnie rzecz biorąc, islamskie pojęcie współczucia ma na celu stworzenie sprawiedliwej, życzliwej i zrównoważonej społeczności, w której każdy członek może czuć się wspierany i chroniony.

Jedność w różnorodności

Islam przyjmuje fakt podziału ludzkości na rasy i ludy jako coś oczywistego i wzywa do traktowania tej różnorodności jako woli Wszechmogącego Stwórcy. Nie bądźmy mądrzejsi od Boga, bo przecież Bóg kocha różnorodność. Jak mówi Słowo Boże: „Gdyby tylko Bóg zechciał, uczyniłby was jednym narodem (mającym wspólną Wiarę i Prawo)”⁶.

„Dla każdego narodu ustanowiliśmy jakiś obrządek kultu, który oni odprawiają. Niech więc nie sprzecyżają się z tobą w tej sprawie! Wzywaj ku twemu Panu, ty przecież jesteś na drodze prostej! A jeśli oni sprzecyżają się z tobą, to powiedz: «Dla każdego ludu ustanowiliśmy rytuał oddawania czci», więc niech nie toczą z tobą sporu w tej sprawie.

3 Buhârî, *Edeb*, 27; Müslim, *Birr*, 66.

4 Koran: 90,12-17.

5 Tirmizî, *Birr ve Sila*, 16; Buhârî, *Edeb*, 13.

6 Koran: 16,93.

Wzywaj ich do Boga, ty jesteś przecież na drodze prostej. Jeżeli jednak będą się z tobą spierać, powiedz im: «Bóg dobrze wie, co czynicie»⁷.

W innym rozdziale Wszechmogący Bóg odsłania boską tajemnicę podziału ludzi na plemiona i narody: „O ludzie! Oto stworzyliśmy was z mężczyzny i kobiety, i uczyniliśmy was ludami i plemionami, abyście poznali się nawzajem!”⁸.

I wtedy zaczynamy rozumieć, że wszystkie istniejące różnice są naszym wspólnym bogactwem i tym, co należy doceniać.

Ponadto islam podkreśla, że wszyscy ludzie są równi przed Bogiem, niezależnie od ich rasy, koloru skóry czy pochodzenia etnicznego, i nawołuje do budowania społeczeństwa, w którym ludzie, niezależnie od swojego pochodzenia, mogą żyć w harmonii, szanując i ceniąc siebie nawzajem.

Ta koncepcja stanowi podstawę kształtowania tolerancyjnego społeczeństwa, gdzie różnorodność ras i kultur traktowana jest jako dobro, a jedność ludzkości – jako wyraz Wszechmogącego Boga. W takim kontekście tradycja islamska wyraża ważne wartości harmonii, równości i braterstwa, inspirując swoich wyznawców do dążenia do stworzenia świata opartego na szacunku i miłości bliźniego.

Przekonanie ludzi o przynależności wszystkiego do jednego Boga, sprzyja uznaniu ich równości przed Bogiem. W tym kontekście są respektowane wezwania do humanitaryzmu i sprawiedliwości.

Do tego wzywa nas też sam Bóg, głosząc przy tym: „I nie sprzeczasz się z ludem Księgi inaczej, jak w sposób uprzejmy – z wyjątkiem tych spośród nich, którzy są niesprawiedliwi – i mówcie: «Uwierzyliśmy w to, co nam zostało zesłane, i w to, co wam zostało zesłane. Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden i my jesteśmy Mu całkowicie poddani»”⁹.

Budowanie odporności i wytrwałości w wierze

Wytrwałość jest charakterystyczną cechą muzułmanina. Wytrwałość należy do grupy cech woli i oznacza umiejętność utrzymania stałości w osiągnięciu celu.

7 Koran: 22,67-69.

8 Koran: 49,13.

9 Koran: 29,46.

Wytrwałość w religii to prawdziwa odwaga i męstwo, to znak wyraźnego zwycięstwa w walce między pokorą a grzechami, między pokorą a namiętnościami. Wytrwali wierzący zasługują na to, aby anielskie istoty zstępowały do nich już w tym życiu, aby uwolnić wierzących od strachu i smutku, obdarzyć ich łaskawym Rajem oraz ogłosić swoją miłość do nich zarówno w tym świecie, jak i w następnym.

„Do tych, którzy głosili: «Bóg jest naszym Panem» i podążyli drogą prostą, przyjdą aniołowie i powiedzą: «Nie będziecie się już bać ani smucić. Radujcie się dobrą nowiną, że obiecany Raj został już dla was przygotowany. Jesteśmy waszymi opiekunami w tym życiu i w życiu przyszłym. Będziecie mieć wszystko, czego tylko zapragną wasze dusze. Otrzymacie wszystko, o co poprosiliście w modlitwie. Taka jest gościnność Boga Przebaczącego i Miłosiernego»¹⁰.

Prorok Mahomet (pokój z nim) często zwracał się do Boga z następującą modlitwą: „O Allahu (Boże), proszę Cię o wytrwałość w sprawie religii i determinację na drodze prostej”¹¹.

Ponieważ wyzwania i trudności są nieuniknione, islam nie pozwala wierzącym się przed nimi ukrywać, ale wskazuje na takie podejście i akceptację prób, które ostatecznie prowadzą do dobra. Aby zrównoważyć negatywne skutki cierpień, islam przyciąga naszą uwagę do oczekiwanych owoców. Problemy i nieprzyjemności służą jako środek oczyszczenia z grzechów i podnoszą pozycję wiernego w przyszłym życiu. Ten optymistyczny i pozytywny sposób podejścia chroni muzułmanina przed popadnięciem w rozpacz i smutek.

W jednym ze znanych hadisów powiedziano: „Jak niesamowite jest położenie wierzącego! Zaprawdę, wszystko w jego położeniu jest dla niego dobrem, i nikomu nie jest to dane, poza wierzącym. Jeśli coś go raduje, dziękuje Bogu, i to staje się dla niego dobrem. Jeśli jednak spotyka go nieszczęście, okazuje cierpliwość, i to także staje się dla niego dobrem”¹².

Wiadomość przekazywana przez ten hadis polega na tym, że każdy muzułmanin powinien oczekiwać trudności i być gotowym je znosić. Historia islamu pełna jest przykładów społeczności i jednostek, które

10 Koran: 41,30-32.

11 Nasai, 1304; Tirmizi 3407; Sahiha, 3228; Sahih mawarid az-zaman, 2416, 2418.

12 Müslim, *Zühd*, 64; *Dârimi*”, *Rikâk*, 6.

wykazywały niezwykłą odporność w obliczu kryzysów, oferując cenne lekcje dla teraźniejszości i przyszłości.

Zakończenie

Wpływ religii na społeczeństwo jest trudny do przecenienia. Religia wywiera istotny wpływ na normy moralne, relacje społeczne, wartości etyczne i kulturowe uwarunkowania w społeczeństwie. Kieruje poglądami i zachowaniem ludzi, tworzy orientacje wartościowe i kształtuje pewne instytucje społeczne, takie jak rodzina, małżeństwo, edukacja i prawo. Religia nadal pozostaje głównym źródłem pociechy, nadziei i inspiracji dla milionów ludzi na ziemi. Łączy ludzi we wspólnotach religijnych, kształtuje ideologie i stanowi fundament dla ruchów społecznych. Ważne jest uwzględnianie i akceptowanie istnienia motywacji religijnych, aby zapewnić bardziej harmonijne i szanujące współpracę interakcje społeczne, oparte na szacunku dla różnych wierzeń i poglądów.

Nadzieja w kontekście religijnym może obejmować wiarę w boskie prowadzenie, miłosierdzie i obietnicę lepszej przyszłości, zarówno w tym życiu, jak i po nim, w zależności od konkretnych wierzeń danej religii. Wielu ludzi znajduje siłę i odporność w swoich przekonaniach religijnych, sięgając po modlitwę, wsparcie społeczności i nauki swojej wiary, aby radzić sobie z wyzwaniami i utrzymać pozytywne podejście. W świecie naznaczonym kryzysami islam oferuje cenne mosty nadziei dzięki swoim naukom o współczuciu, jedności i odporności. Poprzez przestrzeganie tych zasad i aktywne uczestnictwo w dialogu międzyreligijnym i międzykulturowym, muzułmanie mogą odegrać znaczącą rolę w budowaniu bardziej harmonijnego i pełnego nadziei świata. Świat po kryzysach może stać się miejscem większego zrozumienia, współpracy i współczucia, kierowanym przez wspólne wartości ludzkości.

MAREK MELNYK
UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI
ORCID.ORG/0000-0002-7583-5956

POLSKO-UKRAIŃSKA AKSJOLOGIA DIALOGU

Aksjologia dialogu to – mówiąc najogólniej – taki system fundamentalnych wartości, który służy sztuce komunikacji międzyludzkiej¹. Są to wartości łączące różnych ludzi. Jest to dobro niosące nadzieję poróżnionym, skonfliktowanym ludziom. Każdy, kto dąży do komunikacji między ludźmi, musi przewyciężyć różnego rodzaju tzw. „kryzysy wartości”. Aksjologia dialogu zakłada tym samym spór o wartości. Musimy też zdefiniować same wartości. Należy też przy tym pamiętać o człowieku jako wartości. Rodzi to nieustanny spór między wolnością a odpowiedzialnością. Z tego powodu jesteśmy nieustannie w stanie rozchwiania aksjologicznego w sferze dialogu międzyludzkiego. Lecz te sprzeczności nie mogą prowadzić do odrzucenia samych wartości, w imię dialogu i porozumienia niejako ponad nimi. Są one bowiem busolą w relacjach między ludźmi. Każda forma dialogu między ludźmi zakłada dialog wartości. Ludzie otwarci na siebie muszą założyć jakieś elementarne porozumienie w sferze wyznawanych przez siebie wartości. Zatem dialog umożliwiający przewyciężenie partykularnych wartości a właściwe egoistycznych potrzeb, błędnie nazywanych wartościami, zmusza do tworzenia jakiejś uniwersalnej ludzkiej wspólnoty wartości.

1 D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, tł. E. Serdeńska, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, 10-50. Por. A. Borońska, *Warunki możliwości komunikowania wartości*, „Filo-Sofija” 1 (2012) 195-211; M. Drożdż, *Potrzeba dialogu w relacjach międzyludzkich – od Redakcji*, SSC 1 (2015) 3-4.

Mówiąc o aksjologii dialogu musimy zdefiniować pojęcie komunikacji². Autor niniejszego tekstu sądzi, że komunikacja z samej swej istoty musi łączyć się dialogiem. Z tego powodu komunikacja to nie przekaz informacji w jednym kierunku, manipulacja, technika wywierania wpływu. Zamiast tego, jest to działanie wspólne, rozmowa, interakcja z drugim człowiekiem, budowanie więzi. Aksjologia dialogu to zatem sztuka komunikacji umożliwiająca szukanie wspólnego Dobra w świecie sprzeczności. Aksjologia dialogu zakłada realność Prawdy. Ona umożliwia przewycięzenia rozproszenia w sferze prawdy istnienia zarówno indywidualnego jak i społecznego. O zdolności do dialogu w sferze wartości istotne są wartości autoteliczne: godność, honor, odpowiedzialność. Są one niedrukowalne. Nie mogą służyć czemuś niższemu. Aksjologia dialogu ma swoją wyraźną domenę ontologiczną. Jest bowiem rodzajem mądrości. Jest to zbiór pewnych określonych wartości. Nie możemy tutaj wyselekcjonować jednej wartości nadrzędnej. Np. wolność nie może być taką wartością. Mądrość objawiająca się w aksjologii dialogu to coś więcej niż jedna totalna wartość. Zamiast tego mądrość jako swoista „substancja” aksjologii dialogu, to w istocie wielość harmonijnych wartości. Ta wielość wartości jest fundamentem, na którym budujemy wszelki dialog. Jedynie dzięki temu możliwe jest kształtowanie przyszłości. Musimy bowiem pamiętać, że ludzie zaangażowani w dialog muszą pamiętać o przyszłości. Perspektywa przyszłości jest często jedyną dla nich pociechą, albowiem bardzo często nie widzą oni w swej terażniejszości, owoców inspirowanego przez siebie dialogu. Muszą wierzyć w ich zrealizowanie w przyszłych pokoleniach.

Z tego co powiedziano wyżej, wyłania się przeciwieństwo aksjologii dialogu. Czym aksjologia dialogu nie jest? Nie jest z pewnością niszczeniem mostów komunikacji między ludźmi, różniącymi się cywilizacyjnie, narodowo, religijnie, rasowo. Nie jest też pychą etniczną (nacionalizmem), edukacyjną, religijną, materialną. Zauważyć przy tym należy, że wymienione przeciwieństwa aksjologii dialogu, wynikają ze zła tego świata, negującego dialog wartości. Zło chce nas zamknąć w społeczności ludzkiej, w egoistycznych, cząstkowych Dobrach.

2 J.M. Dołęga, *Znak. Język. Symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991.

Celem niniejszego tekstu jest analiza jednego problemu związanego z aksjologią dialogu. Są to wartości przyświecające wszystkim, którzy byli i są zaangażowani w dialog i pojednanie polsko-ukraińskie, inicjowane i podtrzymywane przez Kościół katolicki³. Dokonać tej analizy można, poprzez zaprezentowanie podstawowych dokumentów i konkretnych działań poświęconych dialogowi, powstałych z inicjatywy Kościoła katolickiego. Szczególnie jest to widoczne w pismach Jana Pawła II⁴. Z nich będą wyselekcjonowane wartości znaczące w procesie dialogu i pojednania między Polakami i Ukraińcami. Działania te tworzą wyraźny proces. Jest on ukierunkowany na przełamywanie negatywnych stereotypów, przewycięzanie konfliktów w sferze symbolicznej⁵. Z tej całej tradycji dialogowej można wyselekcjonować wartości znaczące.

Tyle zatem uwag na temat rozumienia tytułowego zagadnienia powinno wystarczyć w analizie jednego, szczegółowego problemu dialogu polsko-ukraińskiego.

Dialog polsko-ukraiński

Od kilkudziesięciu lat prowadzony jest dialog polsko-ukraiński. Jego najważniejsze przejawy to apele i listy otwarte, polskich i ukraińskich intelektualistów, konferencje naukowe, publikacje historyczne,

-
- 3 G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001; I. Мартиняк, *Греко-Католицька Церква в Польщі під час понтифікату Івана пала II*, Календар „Благовіста” (2004) 51-54.
 - M. Melnyk, *Deklaracje o pojednaniu polsko-ukraińskim: próba dialogu pamięci*, w: *Aksjologia społeczno-polityczna: studia i materiały*, red. Z. Kobylińska – M. Melnyk – H. Skorowski, Warszawa 2016, 187-207.
 - 4 M. Melnyk, *Rola Kościoła greckokatolickiego w dialogu i pojednaniu polsko-ukraińskim po 2001 roku*, w: *Polityka i mniejszości narodowe na pograniczach*, red. M. Giegrojc – M. Mieczkowska – J. Mieczkowski, Szczecin 2005, 145-156.
 - 5 Jan Paweł II, *Przyjmijcie duchowe przesłanie waszych błogosławionych*, Lwów, 26 czerwca 2001 r., https://opka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_II/homilie/Lwow_beatyfikacja_26062001.html (dostęp 11.10.2023); tenże, *List z okazji 60. rocznicy tragicznych wydarzeń na Wołyniu*, „Biuletyn ukraïnozawczy” 9 (2003) 9-10; tenże, *O przebaczeniu i pojednaniu*, Kraków 2000, 16-28.

socjologiczne, teologiczne, specjalnie poświęcone dialogowi polsko-ukraińskiemu. Warto wspomnieć tutaj również o działaniach i dokumentach politycznych o charakterze międzypaństwowym. Istotne znaczenie w procesie dialogu i pojednania mają spotkania modlitewne, uroczyste celebracje sakramentu eucharystii w obrządku łacińskim i greckokatolickim, homilie hierarchów kościelnych, np. Jana Pawła II, kardynałów Glempa, Huzara. Nie bez znaczenia są również nagrody i wyróżnienia mające na celu uhonorowanie ludzi zaangażowanych w dialog między obu narodami, np. nagroda pojednania polsko-ukraińskiego ustanowiona w 2001 roku. Innym przejawem tego dialogu są różnego rodzaju działania symboliczne w postaci: odnawiania lub fundowania pomników, upamiętniających wybitne postacie z życia obu narodów; odnawianie cmentarzy wojennych, budowa cmentarzy ofiar konfliktów między obu narodami w XX wieku, w czasie I i II wojny światowej, pielgrzymki do miejsc „znaczących” dla obu narodów, jak np. Częstochowa w Polsce i Zarwanyca na Ukrainie.

Dążenia Kościoła katolickiego znalazły swoje odzwierciedlenie w aksjologii idei pojednawczej. Idea ta jest utkana z wartości wyrosłych z chrześcijańskiej wizji człowieka i uniwersalistycznej koncepcji społeczności ludzkiej, zdolnej do radykalnego przewycięzania zła. Kościół katolicki, inicjując pojednanie polsko-ukraińskie, pragnął oddziaływać na przemiany społeczne po upadku komunizmu poprzez korygowanie sumień. To miał być rezerwuar zasad i wartości urzeczywistniających idee pojednania. Polacy i Ukraińcy jako społeczności pojednane, to w istocie jednostki o uformowanych sumieniach – świadomości zła i grzechu, wrażliwości na powagę prawdy, troski o moralne podstawy ładu społecznego.

Biskupi katoliccy pragnęli oddziaływać na politykę poprzez kształtowanie sumień elit politycznych obu państw, odpowiedzialnych za budowanie nowego ładu społecznego na gruzach komunizmu i w realiach tego, co zostało na jego zgliszczach: atomizacji społecznej, chaosu, dezorganizacji instytucji społecznych, zamętu światopoglądowego. Trwający od kilkudziesięciu lat proces pojednania, ujawnia w sposób szczególny zjawisko komunikowania wartości. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby mogło do niego nie dojść w przypadku prób przewycięzania nagromadzonego zła w relacjach między obu narodami.

Pojednanie – zarówno indywidualne, jak i zbiorowe – domaga się dialogu wartości: Prawdy, Przebaczenia, Skruchy, Ekspiacji, Wolności od zła. Pojednanie jest zakończeniem określonego procesu aksjologicznego: uznania win, wzajemnego przebaczenia, jego przyjęcia i wizji nowej przyszłości, która ma być pozbawiona dawnych błędów. Właśnie to wszystko widzimy w wysiłkach Kościoła katolickiego dążącego do pojednania polsko-ukraińskiego. Istnieje kilka fundamentalnych założeń katolickiej strategii aksjologicznej pojednania Polaków i Ukraińców.

Prawda

Polscy i ukraińscy biskupi katolicy odrzucili względność prawdy poprzez przeniesienie jej w wymiar nadprzyrodzoności⁶. Względność prawdy akceptują historycy. Jest to jednak postulat zakorzeniony wyłącznie w racjonalności i wykluczający inspiracje teologiczne. Jest to postulat polskich i ukraińskich historyków, którzy jednak nie mogą uzgodnić wspólnej Prawdy. Biskupi katolicy postępują inaczej. Wyraźnie oddzielają Prawdę *sacrum* od Prawdy *profanum*. Prawda *sacrum* jest tutaj powiązaniem pojednania obu narodów ze wspólnym dziedzictwem chrztu. Oznacza to zarazem utożsamienie tego aktu pojednania ze zjednoczeniem człowieka z Bogiem, dokonany w akcie zbawczym Chrystusa. W ten sposób polsko-ukraińskie pojednanie wydaje się przede wszystkim następstwem doświadczania aktu wiary w odkupienie ludzkości z niewoli grzechu, przezwyciężenia zła – ofiarą Chrystusa. Wydaje się, że za różnorodnymi polsko-ukraińskimi aktami pojednawczymi stała określona teologia zbawienia. Owa soteriologia wydawała się możliwa do rekonstrukcji. Tak rozumiana religijna prawda jest zatem przedmiotem wiary. To idea zbawienia w osobie Chrystusa. Prawdą uniwersalną i fundamentalną jest zbawienie. Biskupi mówią o prawdzie jako fundamencie pojednania polsko-ukraińskiego, definiują ją jako przedmiot wiary, a nie poznania empirycznego. Te dwa rozumienia prawdy nie są sprzeczne ze sobą. Obecnie podkreśla się, że pojednanie należy oprzeć o prawdę. Rozumiana jest ona jednak

6 Wspólna deklaracja o pojednaniu polsko-ukraińskim z okazji 70. lecia rocznicy zbrodni na Wołyniu, w: <http://www.grekokatolicy.pl/aktualnosci/polsko-ukrainska-deklaracja-o-pojednaniu.html> (dostęp 12.10.2023).

w kategoriach doczesnych, nie teologicznych. Zatem warto wrócić do początku całego procesu pojednawczego, w którym jeszcze nie uczestniczyli liderzy polityczni i przywódcy obu państw, kiedy wartości pragmatyczne i interesy partyjne nie decydowały o kształcenie dialogu i pojednania obu narodów. A był kiedyś taki właśnie czas. Był to czas nadziei w możliwość przewyciężenia *fatum* historii i wiary, że oba narody mogą zbudować swe relacje na wartościach ewangelicznych. Obecnie już chyba zaczyna brakować tego chrześcijańskiego realizmu, który nakazuje nie tylko mówić „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, ale działać, uparcie dążyć do dialogu, myśleć o przyszłości i troszczyć się o wszystko, co łączy.

Transcendentny wymiar pojednania narodów

Biskupi katoliccy zaproponowali Polakom i Ukraińcom spojrzenie z perspektywy nadprzyrodzonej na historię zła między obu narodami. Chcieli w ten sposób przewyciężyć dwa różne, bo narodowe, spojrzenia na zło. Odrzucili spór o to, po której stronie jest prawda na temat skali zadanego sobie zła. Zamiast spierać się, która wersja prawdy jest tutaj właściwa, zaproponowali spojrzenie na te sprawy z punktu widzenia Boga, a nie ludzi.

Religijny wymiar pojednania katolików obrządku łacińskiego i greckiego miał doprowadzić do dialogu i porozumienia o charakterze narodowym. Połączenie tych dwóch celów było wyraźnie widoczne od 1987 r. Wspólne modlitwy oraz akty ekspiacyjne i pojednawcze miały zawsze przyczyniać się do autentycznego dialogu między obu wspólnotami. Miało to doprowadzić do odkrycia i wymiany doświadczeń duchowych między tradycją chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Można zatem dostrzec tutaj dążenie do świadomego realizowania przez oba narody celów misyjnych. Pojednanie o charakterze religijnym, wewnątrz konfesyjnym, które przewycięża egoizmy ma umożliwić autentyczną ewangelizację. Należy również zauważyć, że formuła połączenia celów religijnych i narodowo-politycznych została skwapliwie wykorzystana przez elity polityczne obu narodów. Jeżeli byśmy chcieli odtworzyć i prześledzić proces rozwoju stosunków politycznych między państwem polskim i ukraińskim po upadku ZSRR,

to zauważymy liczne próby przejmowania idei religijnych pojednania polsko-ukraińskiego do celów politycznych. Wysiłki pojednawcze elit politycznych obu narodów są wyraźnie inspirowane aksjologią analizowanych deklaracji. Ich chrześcijański uniwersalizm jest szczególnie chętnie przejmowany przez polityków⁷. Widać tutaj swoistą pragmatyczną wiarę, że wartości ewangeliczne mają moc sprawczą, która uzdolni Polaków i Ukraińców do przebaczenia i zapomnienia bolesnej przeszłości. Na koniec można zapytać: kiedy i w jakich okolicznościach pojawi się nowa deklaracja podobna do tych, które przedstawiłimy? Kiedy nastąpi kres tworzenia tego typu dokumentów? Jeżeli przestaną one powstawać, czy to będzie znaczyło, że nastąpiło pełne pojednanie między oba narodami?

Paradygmat chrztu fundamentem pojednania

W trakcie procesu dialogu i pojednania polsko-ukraińskiego wyraźnie wskazano na misterium chrztu jako podstawowe źródło pojednania polsko-ukraińskiego. Widoczne było to w nauce biskupów na temat przebaczenia. Było ono ukazane jako istotny element tożsamości chrześcijańskiej, wypływającej z sakramentu chrztu świętego. Chrzest jako paradygmat pojednania nakazywał specyficzne rozumienie prawdy. Prawda o zbawieniu miała wyzwolić do pojednania. Zarysowano tutaj model dialogu. Jasno wskazuje on, że prawda była celem podjętego dialogu, który miał odprowadzić do pojednania. Kardynał Glemp rozumiał prawdę w kategoriach soteriologicznych. Rozmowa, która doprowadziła do aktu pojednania miała być realizacją tajemnicy zbawienia. Pojednanie polsko-ukraińskie było pomyślane jako głoszenie ewangelicznego przesłania o zbawieniu w Chrystusie. Tak należy rozumieć powiązanie pojednania z planowanymi uroczystościami chrztu Rusi-Ukrainy w Częstochowie. Prymas Polski oba narody uznał za zagubione i potrzebujące przebaczenia utożsamianego z ewangelicznym zbawieniem. W ten sposób też, poprzez odwołanie się do tego co najbardziej pierwotne i fundamentalne w chrześcijaństwie, zdefiniowano samo pojęcie pojednania.

7 M. Łesiów – M. Melnyk, *O Ukrainie*, Olsztyn 2011, 449-450.

Wysiłki na rzecz pojednania wskazywały na rzecz na pozór oczywistą dla chrześcijan – to przede wszystkim sakrament eucharystii ma moc pojednawczą. Warto podkreślić tutaj radykalne oddzielenie sfery *sacrum* od sfery *profanum*. Pojednanie, które zaproponowano Polakom i Ukraińcom, miało być możliwe nie za pomocą środków świeckich. Uznano za konieczne działanie zbawczej łaski Chrystusa. Proponowano zatem przekroczenie „świeckości”. Warto również zauważyć, iż deklaracje pojednania były wygłoszone nie jako indywidualne wyznanie skruchy i przebaczenie win, ale wypowiedziano je w imieniu wiernych całej społeczności narodu polskiego i ukraińskiego utożsamianego z przynależnością do Kościoła katolickiego.

Nie można nie zauważyć, iż biskupi, wskazując na misterium chrztu jako wzór pojednania narodów, podkreślali zarazem jego ukryty wymiar ekumeniczny. Zarysowana perspektywa ekumeniczna zasadzała się na fakcie przyjęcia chrześcijaństwa przez oba narody w czasie, kiedy nie zostało ono jeszcze podzielone konfesyjnie. Nawiązywanie do dziedzictwa niepodzielnego chrześcijaństwa sprawiało, że akt pojednania w 1987 r. musiał obejmować nie tylko katolików. W ten sposób, aby mógł być zgodny z wielowiekowym zakorzeniem chrześcijaństwa w Polsce i na Ukrainie, musiał mieć sam w sobie z natury rzeczy charakter ponad konfesyjny. Powiedzenie tego nie wprost nie było przypadkowe. Trzeba pamiętać, że w tym samym czasie rozpoczęto oficjalny katolicko-prawosławny dialog teologiczny, w którym strona prawosławna kwestionowała prawo do istnienia grekokatolików. Ci ostatni zaś traktowali prawosławnych jak wrogię narządzie sowieckiej ateizacji. Z tego powodu nie udało się świętować ekumenicznie milenium chrztu Rusi-Ukrainy⁸.

Przebaczenie

Aby dokonać ewangelicznego pojednania zaproponowano przebaczenie, które miało być przewycięzeniem determinizmów złej historii. Dążono do wyraźnego odróżnienia pojednania i przebaczenia.

8 S. Stępień, *Represje wobec Kościoła grekokatolickiego w Europie środkowo-wschodniej po II wojnie światowej*, w: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, 227-234.

Uzasadniając konieczność przebaczenia, należy zauważyć przeciwstawienie grzeszności ludzi i Bożej sprawiedliwości. Wskazując na tę chrześcijańską antynomię, podkreśla się ułomność ludzkiej natury, niezdolnej do właściwego osądzenia zła i dobra. Proponuje się przyjąć postawę pokory uznającej ograniczenia natury ludzkiej i zdać się na działanie Boga. W dążeniach pojednawczych uderza zgodne przekonanie o konieczności odrzucenia rachunków cudzych krzywd. Biskupi nie chcieli żadnych „licytacji” cierpień polskich czy ukraińskich, przestrzegali przed kupczeniem „swoim” bólem i cierpieniem. Stawiali za to znak równości między duchem ewangelii a duchem pojednania. Przestrzegali przed destrukcyjnym wpływem nienawiści płynącej z ideologii i utopii obecnych w pierwszej połowie XX w., wobec których ich poprzednicy byli bezradni. Ta świadomość mogła nakazywać im konieczność napominania, iż ból po ofiarach tragicznej historii obu narodów w XX w. nie ma narodowości, nie jest ani ukraiński, ani polski – jest po prostu ludzki. Taka postawa zadecydowała o przyjęciu stanowiska, że nie można zaczynać procesu pojednania od rozliczania, od rozpamiętywania krzywd. Biskupi przestrzegali przed pokusą bicia się w cudze piersi w obliczu konieczności pokuty i zadośćuczynienia. Motywowali to swoistą bezradnością ludzi, którzy nie są w stanie o własnych siłach uporać się ze skutkami zła z przeszłości. Zamiast tego wskazywali perspektywę eschatologiczną. Proponowali wyjście poza horyzont doczesności, bowiem ludzka sprawiedliwość tutaj nie wystarcza. Należało puścić w niepamięć to, co wydarzyło się w historii i zostawić to sprawiedliwemu i miłosiernemu osądowi Bogu. Wydaje się, że przebaczenie połączono z wskazaniem na łączący Polaków i Ukraińców kult Matki Boskiej w sanktuarium maryjnym na Jasnej Górze w Częstochowie. Znajdująca się tam ikona miała być dowodem – znakiem miłości Boga, umożliwiającym miłość między obu narodami. Zatem chyba pierwszy raz pojawiła się myśl, by akt pojednania dokonał się przed Ikoną Jasnogórską. Polacy i Ukraińcy mieli się pogodzić jako pielgrzymi w obliczu wspólnej Matki. Sakralne macierzyństwo miało zatem również pełnić funkcję pojednawczą.

Autorytet biskupów

Stanie na straży tysiącletniej tradycji chrześcijaństwa, pozwalała biskupom mieć pewność, że mają oni prawo, a nawet obowiązek, zaproponowania w imieniu swych narodów, tak radykalną, bo ewangeliczną, formułę pojednania. Uczynili to w ich imieniu jako biskupi reprezentujący katolickie wspólnoty. Pokazali, jak należy prowadzić dialog elit obu narodów i od czego trzeba ten trudny proces zacząć. Sami dali tego przykład, proponując jako wzór – porozumienie elit dwóch Kościołów, czyniąc to w imieniu swych wspólnot narodowych. Mieli do tego pełne prawo. Ciekawe, czy przewidywali wówczas, że zastąpią ich kiedyś demokratycznie wybrani przywódcy suwerennych państw, którzy będą mogli kontynuować rozpoczęte dzieło? Nastąpiło to przecież bardzo szybko, bo już w 1989 roku. Biskupi bronili prymatu religii nad porządkiem politycznym. W ich deklaracjach religia jest traktowana jako siła mająca fundamentalny wpływ na porządek doczesny. Pierwiastek nadprzyrodzony przywraca właściwe miejsce *profanum*, uświadamia, gdzie kryją się wartości dla człowieka najcenniejsze.

Religia nie jest tutaj zjawiskiem prywatnym. Aksjomatem dla biskupów obu obrządków było przekonanie, że religia wywiera wpływ nie tylko na świadomość jednostkową, ale formuje również całe społeczeństwa i narody. Naturalną konsekwencją takiego sposobu myślenia był postulat włączenia się biskupów w życia publiczne. Sądzieli oni, że budowanie ładu społecznego musi dokonywać się poprzez formowanie jasnego systemu wartości moralnych, które są podstawą personalistycznej wizji człowieka. Tym samym w procesie religijnego pojednania polsko-ukraińskiego, dążono do przewyciężenia fatum historii. Proponowano wiarę, że oba narody mogą zbudować swe relacje na wartościach ewangelicznych, które nakazują mówić „przebaczymy i prosimy o przebaczenie”. Wymaga to jednak myślenia o sobie nawzajem w kategoriach teologicznych. Przede wszystkim o Bogu jako o niewyczerpanym i nieustannym źródle przebaczenia, z którego wypływa łaska przebaczenia międzyludzkiego. Biskupi mimo licznych przeszkód ciągle nakazują pamiętać o wypracowanych już chrześcijańskich podstawach autentycznego pojednania.

Zakończenie

Na przywołane zasady aksjologii dialogu, związane z działaniami Kościoła katolickiego, należy spojrzeć w perspektywie ciągłego załamania się i odradzania „świeckiej” konwencji dialogu i pojednania polsko-ukraińskiego. Było ono realizowane przez elity intelektualne i polityczne. „Ludzie Kościoła” zaczęli wspomagać oficjalne działania polityków stosunkowo późno. Zbiegły się one z wyraźnym ożywieniem stosunków polsko-ukraińskich pod koniec 2002 roku. Najważniejsze wydarzenia, które na to wskazywały to np. konferencja „Ukraina w Europie”, która odbyła się 15 i 16 października 2002 i wspólna modlitwa „o pojednanie polsko-ukraińskie” na cmentarzu Łyczakowskim 1 listopada 2002. Niewątpliwie to nasycenie w tym czasie wzajemnych relacji polsko-ukraińskich działaniami mającymi na celu dialog, pojednanie oraz praktyczną geopolityczną współpracę nie było przypadkowe. Działania te tworzyły spójną całość, którą określiłbym, jako długofalowy proces wspierania Ukrainy oraz innych państw byłego ZSRR w integracji z Unią Europejską. Zatem świecka przestrzeń wartości, w której realizowana jest idea pojednania narodów, przybiera postać umów elit politycznych, sprawujących aktualnie władzę w Polsce i w Ukrainie. Ich istotą są wartości utylitarne. Pojednanie jest zbudowane na wspólnocie interesu. W centrum systemu tych wartości jest bezpieczeństwo obu wspólnot narodowych. Dialog, dobro, odpowiedzialność są usytuowane wokół tej centralnej wartości politycznej.

Dobrze ukazała to wojna rosyjsko-ukraińska w 2022 roku, która przyspieszyła dialog i pojednanie obu narodów ze względów pragmatycznych⁹. Wspólnoty katolickie obu obrządków w Polsce i na Ukrainie, próbują wspomagać najwyższe władze świeckie obu krajów w pojednaniu obu narodów, poprzez odwołanie się do moralnych i religijnych nakazów ewangelii; zwracają uwagę na podstawowe wartości chrześcijańskiego etosu: miłości, pojednania, pokory i pokuty.

Przeprowadzona tu analiza pozwala na pewne uogólnienia. Specyfika katolickich dążeń pojednawczych związanych ze stosunkami polsko-ukraińskimi, nakazuje zauważyć, że pamięć o konfliktach między obu narodami, nie stanowi przeszkody w porozumieniu się

9 M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, Olsztyn 2022.

na gruncie religijnym. Gdy analizujemy historię działań pojednawczych Kościoła katolickiego widzimy, że nie wysuwano na pierwszy plan potrzeby historycznej sprawiedliwości, nie bano się też trudnej prawdy z przeszłości, nie rozważano dziedziczenia winy za zło przeszłości zarówno tej bliższej, z pierwszej połowy XX w., jak i dalszej, sprzed wieków. Twierdzono, że po obu stronach istnieje historyczna wina. Uświadomienie sobie tego faktu sprawiło, że obie strony były gotowe do porozumienia. Wspominano, że konflikty te wynikały z wmieszania się czynników zewnętrznych. Pojednanie polsko-ukraińskie i przyszłe pojednanie rosyjsko-ukraińskie wiązane jest z duchową jednością Europy, którą tworzyła łacińska i bizantyńska tradycja kulturowa. Sprzeciwia się również procesowi sekularyzacji i erozji wartości chrześcijańskich w życiu społecznym. Dotyczy to też rozumienia Prawdy jako Pojednania i Przebaczenia. Te wartości chrześcijańskie towarzyszą nieustannemu procesowi ewangelizacji. Wymaga to jednak myślenia teologicznego: przede wszystkim o Bogu jako niewyczerpanym i nieustannym źródle przebaczenia, z którego wypływa łaska przebaczenia międzyludzkiego. Z tego doświadczenia można czerpać inspiracje dla pojednania narodów w wymiarze politycznym. Rozpoczęta 24 lutego 2022 r. wojna rosyjsko-ukraińska rodzi nie tylko komentarze dotyczące tego, co dzieje się na linii frontu. Pojawiają się też głosy nawołujące do rozpoczęcia dialogu, procesu pojednania¹⁰. Prezentowane są nieśmiało koncepcje i wizje istnienia obu narodów już po wojnie. Na ogół czynią to pragmatyczni politycy. Nawołują oni obie strony do kompromisu. Ukraińcy, w myśl tych postulatów, mieliby pogodzić się z obecnymi zdobyczami terytorialnym Rosji, przyznać mniejszości rosyjskiej autonomię, wyrzec się dążenia do integracji z Unią Europejską i NATO. Rosja zaś ma zaakceptować istnienie państwa ukraińskiego. Rosjanie mają też odrzucić ideę „rosyjskiego świata”, w którym Ukraińcy to nie oddzielny naród, ale część wielkiego ruskiego narodu. W 2022 r. Kijów i Moskwa wierzły we własne zwycięstwo. Obie strony z tego powodu nie dążą do

10 K. Wigura, *Pojednanie polsko-ukraińskie. Trzy kwestie, o których się nie rozmawia*, <https://kulturaliberalna.pl/2023/07/11/pojednanie-polsko-ukraińskie-trzy-kwestie-o-ktorych-sie-nie-rozmawia/> (dostęp 23.09.2023).

A. Schmeman, *Dialog ukraińsko-rosyjski: aspekt religijny*, tł. T. Hołyńska, „Zustryczy” 1 (1991) 79-86.

rozpoczęcia prawdziwych negocjacji. Również przywódcy religijni pragną doprowadzić do rozmów pokojowych i pojednania rosyjsko-ukraińskiego¹¹. Dobrym przykładem tego są działania i deklaracje papieża Franciszka. Papiescy dyplomaci podobno intensywnie pracują nad przyszłym porozumieniem obu walczących stron.

11 Zob. Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Całej Rusi Cyryla, Warszawa 17.08.2012 r., w: *Aneks*, nr 1.

Марко Мельник, проф.
Вармінсько-Мазурський університет в Ольштині
ORCID.ORG/0000-0002-7583-5956

ПОЛЬСЬКО-УКРАЇНСЬКА АКСІОЛОГІЯ ДІАЛОГУ

Аксіологія діалогу – це, загально кажучи, система фундаментальних цінностей, яка служить мистецтву міжособистісного спілкування¹. Це цінності, які об'єднують різних людей. Це добро, яке дає надію розділеним і конфліктним людям. Кожен, хто прагне до спілкування між людьми, повинен долати різного роду так звані «кризи цінностей»². Аксіологія діалогу, таким чином, передбачає суперечку про цінності. Також потрібно визначити самі цінності³. При цьому необхідно пам'ятати і про людину як про цінність⁴. Це породжує постійну суперечку між свободою і відповідальністю⁵. З цієї причини ми не перебуваємо в стані

- 1 D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, переклад Е. Serdeńska, в: *Wobec wartości*, Poznań 1982, с. 10-50; А. Borońska, *Warunki możliwości komunikowania wartości*, „Filo–Sofija” 2012, н. 1, с. 195-211; М. Drożdż, *Potrzeba dialogu w relacjach międzyludzkich – od Redakcji, SSC* 2015, н. 1, с. 3-4.
- 2 N. Chiaromonte, Albert Camus, в: А. Camus, *Człowiek zbuntowany*, переклад J. Guze, Kraków 1991, с. 290-291.
- 3 W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, с. 62-63.
- 4 M. Vidal, *Absolutna wartość osoby miejscem spotkania i zespolenia etyki świeckiej z moralnością religijną*, тл. L. Balter, в: *Moralność chrześcijańska*, ред. L. Balter – K. Czulak – P. Góralczyk – S. Stancel, Poznań – Warszawa 1987, с. 139-143.
- 5 A. Bronk, *Kategoria godności człowieka*, „Annales Universitatis Curie-Skłodowska. Sectio I. Philosophia – Sociologia” 2010, н. 1, с. 90-95.

аксіологічної стабільності в сфері міжособистісного діалогу⁶. Але ці протиріччя не повинні призводити до відмови від самих цінностей в ім'я діалогу і розуміння, так би мовити, вище за них. Вони є компасом у взаєминах між людьми⁷. Будь-яка форма діалогу між людьми передбачає діалог цінностей. Люди, відкриті один одному, повинні встановити якусь елементарну згоду в сфері своїх цінностей. Тому діалог, що дає можливість подолати ті чи інші цінності та егоїстичні потреби, - виключно помилково - звані цінностями, змушує нас створювати універсальну людську спільність цінностей⁸. Говорячи про аксіологію діалогу, ми повинні дати визначення поняттю спілкування⁹. Автор цього тексту вважає, що спілкування за самою своєю природою має бути пов'язане з діалогом. З цієї причини комунікація не є односторонньою передачею інформації, маніпуляцією, технікою впливу. Натомість це спільна діяльність, розмова, взаємодія з іншою людиною, побудова зв'язку. Аксіологія діалогу, таким чином, є мистецтвом спілкування, яке дає можливість шукати спільне Благо у світі протиріч. Аксіологія діалогу – це утвердження реальності Істини. Вона дає можливість подолати розпорошення в сфері істини, як індивідуального, так і суспільного буття. Для автотелічних цінностей важлива здатність до діалогу (гідність, честь, відповідальність). Вони не можуть послужити нічому нижчому. Аксіологія діалогу має свою окрему онтологічну сферу. Це свого роду мудрість. Це сукупність певних значень. Тут ми не можемо вибрати єдине значення. Свобода, наприклад, не може бути такою цінністю. Мудрість, що розкривається в аксіології діалогу, є чимось більшим, ніж одна загальна цінність. Натомість мудрість як своєрідна «субстанція» аксіології діалогу насправді є можливістю гармонійних цінностей. Ця можливість є фундаментом, на якому ми будуємо весь діалог. Тільки так ми зможемо формувати

6 M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa 1983, с. 52-53.

7 W. Granat, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienia*, в: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, с. 246-247.

8 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, с. 50.

9 J.M. Dołęga, *Znak. Język. Symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991.

майбутнє¹⁰. Дійсно, ми повинні пам'ятати, що ті, хто веде діалог, повинні пам'ятати про майбутнє¹¹. Перспектива майбутнього часто є для них єдиною втіхою. Адже дуже часто вони не бачать у своєму сьогоденні плодів діалогу, який вони надихають. Вони повинні вірити в їх реалізацію майбутніми поколіннями. Зі сказаного вище впливає протиріччя аксіології діалогу. У чому не полягає аксіологія діалогу? Це, звичайно, руйнує мости спілкування між людьми, які відрізняються за цивілізацією, національністю, релігією чи расою. Це також етнічна (націоналізм), освітня, релігійна чи матеріальна гордість. У той же час слід зазначити, що згадані вище протиріччя в аксіології діалогу є наслідком „зла цього світу”, що зводить нанівець діалог цінностей. Зло хоче оточити людські суспільства, егоїстичними, частковими Благами.¹²

Метою даного тексту є аналіз однієї проблеми, пов'язаної з аксіологією діалогу¹³. Це цінності, якими керуються всі, хто був і є залученим до польсько-українського діалогу та примирення, ініційованого та підтримуваного Католицькою Церквою. Це можна зробити через презентацію базових документів та конкретних дій, присвячених діалогу, ініційованих Католицькою Церквою. Особливо це помітно в працях Івана Павла II¹⁴. З них будуть відібрані

10 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, с. 115-118.

11 Tenże, *Przyjmijcie duchowe przesłanie waszych błogosławionych* (Lwów 26.06.2001), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/lwow_beatyfikacja_26062001.htm (dostęp 23.09.2023).

12 T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II*, „Redemptor hominis” в: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Lublin 1982, с. 93.

13 G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001; I. Мартиняк, Греко-Католицька Церква в Польщі під час понтифікату Івана пала II, Календар „Благовіста” 2004, с. 51-54.

M. Melnyk, *Deklaracje o pojednaniu polsko-ukraińskim: próba dialogu pamięci*, в: *Aksjologia społeczno-polityczna: studia i materiały*, ред. Z. Kobylińska – M. Melnyk – H. Skorowski, Warszawa 2016, с. 187-207.

14 M. Melnyk, *Rola Kościoła greckokatolickiego w dialogu i pojednaniu polsko-ukraińskim po 2001 roku*, в: *Polityka i mniejszości narodowe na pograniczach*, ред. M. Giegrojc – M. Mieczkowska – J. Mieczkowski, Szczecin 2005, с. 145-156.

цінності, значущі в процесі діалогу та примирення між поляками та українцями. Ці дії утворюють чіткий процес. Він спрямований на подолання негативних стереотипів, подолання конфліктів у символічній сфері. З усієї цієї традиції діалогу можна виділити значущі цінності. Сподіваюся, стільки зауважень щодо питання назви має вистачити для аналізу однієї конкретної проблеми – польсько-українського діалогу.

Польсько-український діалог

Польсько-український діалог триває вже кілька десятиліть¹⁵. Найважливішими його проявами є звернення та відкриті листи польської та української інтелігенції, наукові конференції, історичні, соціологічні та богословські видання, спеціально присвячені польсько-українському діалогу. Тут також варто згадати про дії та програмні документи міждержавного характеру. Велике значення в процесі діалогу та примирення мають молитовні зустрічі, урочисті звершення Таїнства Євхаристії в латинському та греко-католицькому обрядах, проповіді церковних ієрархів, наприклад, Івана Павла II, кардиналів Глемпа, Гузара¹⁶. Важливими

15 30 lat kościelnego dialogu polsko-ukraińskiego, <https://ekai.pl/30-lat-koscielnego-dialogu-polsko-ukrainskiego/2> ; Jan Paweł II, *Przyjmijcie duchowe przesłanie waszych błogosławionych* (homilia wygłoszona we Lwowie 26.06.2001) (20.07.2018), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/lwow_beatyfikacja_26062001.html. 33 ; Zob. 30 lat kościelnego dialogu polsko-ukraińskiego. 34 Tekst zob. /. 35 Tekst zob. *List otwarty Ukraińców do Polaków*. 2016 (23.07.2018). <http://blogpublika.com/2016/06/03/list-otwarty-ukraincow-do-polakow>

16 Jan Paweł II, *Przyjmijcie duchowe przesłanie waszych błogosławionych*, Lwów 26 czerwca 2001, https://opka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_II/homilie/Lwow_beatyfikacja_26062001.html (dostęp 11.10.2023); цей самий, *List z okazji 60. Rocznicy tragicznych wydarzeń na Wołyniu*, „Biuletyn ukrainoznawczy” 2003, н. 9, с. 9-10; цей самий, *O przebaczeniu i pojednaniu*, Kraków 2000, с. 16-28; *Prezydium Episkopatu wzywa do pojednania polsko-ukraińskiego*, <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-wzywa-do-pojednania-polsko-ukrainskiego> (dostęp 23.09.2023); *List otwarty Ukraińców do Polaków*, <http://blogpublika.com/2016/06/03/list-otwarty-ukraincow-do-polakow> (dostęp 23.09.2023).

є також нагороди та відзнаки, спрямовані на вшанування людей, залучених до діалогу між двома народами, наприклад, Польсько-українська премія примирення, заснована у 2001 році. Іншим проявом цього діалогу є різні види символічної діяльності у вигляді: реставрації або заснування пам'ятників, що вшановують пам'ять видатних діячів з життя обох народів; реставрація військових кладовищ, будівництво кладовищ жертв конфліктів між двома народами у 20 столітті під час Першої та Другої світових воєн. Прагнення католицької церкви знайшли відображення в аксіології ідеї примирення. Ця ідея зіткана з цінностей, вкорієних у християнському баченні людини та універсалістській концепції людського суспільства, здатного радикально подолати зло. Католицька церква, ініціюючи польсько-українське примирення, прагнула вплинути на суспільні зміни після падіння комунізму, виправляючи совість. Вона мала стати резервуаром принципів і цінностей, які б втілювали ідеї примирення. Католицькі єпископи прагнули впливати на політику, формуючи свідомість політичних еліт обох країн, відповідальних за побудову нового суспільного ладу на руїнах комунізму і в реальності того, що залишилося на його попелі: соціальна атомізація, хаос, дезорганізація соціальних інститутів, плутанина світоглядів. Також комунікація цінностей, які будують платформу для діалогу в процесі польсько-українського примирення, має християнський характер. Процес примирення, який триває вже кілька десятиліть, особливим чином розкриває феномен комунікації цінностей. Важко уявити, що цього не могло статися у випадку спроб подолати накопичене зло у відносинах між двома народами. Примирення – як індивідуальне, так і колективне – вимагає діалогу цінностей: Істини, Прощення, Покаяння, Спокути, Свободи від Зла. Примирення – це завершення специфічного аксіологічного процесу: визнання недоліків, взаємне прощення, прийняття прощення і бачення нового майбутнього, яке має бути позбавлене минулих помилок. Все це ми бачимо в зусиллях Католицької Церкви, спрямованих на польсько-українське примирення. Існує кілька фундаментальних припущень католицької аксіологічної стратегії примирення між поляками та українцями.

Істина

Польські та українські католицькі єпископи відкинули відносність істини, перенісши її у вимір надприродного¹⁷. Відносність істини визнається істориками. Однак це постулат, що ґрунтується виключно на раціональності та виключає богословські натхнення. Це постулат польських та українських істориків, які, однак, не можуть дійти згоди щодо спільної Істини. Католицькі єпископи роблять все по-іншому. Вони чітко відокремлюють Істину сакрального від Істини профанного. Істина сакрального тут є сполучною ланкою між примиренням двох народів зі спільною спадщиною хрещення. Водночас, це означає ототожнення цього акту примирення з єднанням людини з Богом, здійсненим у спасенному акті Христа. Таким чином, польсько-українське примирення видається насамперед наслідком переживання акту віри у визволення людства від рабства гріха, подолання зла жертвою Христа¹⁸. Схоже, що за різними польсько-українськими актами примирення стояло особливе богослов'я спасіння. Цю сотеріологію, здавалося, можна було реконструювати. Отже, в такому розумінні релігійна істина є об'єктом віри. Це ідея спасіння в особі Христа. Універсальною і фундаментальною істиною є спасіння. Ми виходили з того, що коли єпископи говорять про правду як основу польсько-українського примирення, то слід розуміти, що вони визначають її як об'єкт віри, а не емпіричного пізнання. Ці два розуміння істини не суперечать одне одному. Зараз наголошується, що примирення має ґрунтуватися на правді. Однак воно розуміється в мирських, а не богословських термінах. Тому варто повернутися до початку всього процесу примирення, в якому ще не брали участі політичні лідери і лідери обох країн, коли прагматичні цінності і партійні інтереси не були визначальними для розвитку діалогу і примирення між двома народами. І був колись такий час. Це був час надії на можливість подолання долі історії

17 *Wspólna deklaracja o pojednaniu polsko-ukraińskim z okazji 70 lecia rocznicy zbrodni na Wołyniu*, <http://www.grekokatolicy.pl/aktualnosci/polsko-ukrainska-deklaracja-o-pojednaniu.html> (dostęp 12.10.2023).

18 *List biskupów grekokatolickich Ukrainy i rzymskokatolickich Polski z okazji aktu wzajemnego przebaczenia i pojednania*, <https://episkopat.pl/pokoj-miedzy-na-rodami-jest-mozliwy/> (dostęp 21.09.2023).

та віри в те, що обидва народи зможуть будувати свої відносини на євангельських цінностях. Наразі, здається, бракує цього християнського реалізму, який вимагає від нас не лише говорити «прощаємо і просимо прощення», а й діяти: вперто прагнути до діалогу, думати про майбутнє, дбати про все, що нас об'єднує.

Трансцендентний вимір примирення народів

Католицькі єпископи запропонували полякам та українцям надприродний погляд на історію зла між двома народами. Таким чином вони хотіли подолати два різних, бо національних¹⁹, погляди на зло. Вони відкинули суперечку про те, на чієму боці правда про масштаби заподіяного собі зла. Замість того, щоб сперечатися про те, яка версія правди є правильною, вони запропонували дивитися на ці питання самим Богом, а не людьми. Релігійний вимір примирення католиків латинського та грецького обрядів мав привести до діалогу та порозуміння національного характеру. Поєднання цих двох цілей чітко видно з 1987 року. Спільні молитви та акти спокути та примирення завжди мали на меті сприяти автентичному діалогу між двома спільнотами. Це повинно було привести до відкриття і обміну духовним досвідом між християнськими традиціями Сходу і Заходу. Тому тут можна побачити прагнення до свідомого досягнення місіонерських цілей обома народами. Примирення релігійного характеру в межах конфесії, яке перемагає егоїзм, має на меті зробити можливою справжню євангелізацію. Слід також зазначити, що формула поєднання релігійних і національно-політичних цілей охоче використовувалася політичними елітами обох народів²⁰. Якби ми реконструювали і простежили процес розвитку політичних відносин між польською та українською державами після розпаду СРСР, то помітили б численні спроби перейняти релігійні ідеї польсько-українського примирення в політичних цілях. Примирливі зусилля політичних еліт двох країн явно навіяні аксіологією

19 M. Melnyk, *Ukraińcy i Polacy. Pojednani Ewangelią*, „Edukacja Humanistyczna” 2017, n. 2, s. 23-31.

20 M. Łesiów – M. Melnyk, *O Ukrainie*, Olsztyn 2011, s. 449-450.

проаналізованих декларацій. Їх християнський універсалізм особливо охоче сприймається політиками. Тут ми бачимо своєрідну прагматичну віру в те, що євангельські цінності мають причинну силу, яка дасть можливість полякам та українцям пробачити та забути болюче минуле. Нарешті, коли і за яких обставин з'явиться нова декларація, подібна до тих, які ми подали? Коли закінчиться створення такого типу документів? Якщо вони перестануть виникати, чи означатиме це, що між двома народами відбулося повне примирення?

Парадигма хрещення як основа примирення

У процесі польсько-українського діалогу та примирення було чітко окреслено таїнство хрещення як основне джерело польсько-українського примирення²¹. Це було видно з вчення єпископів про прощення. Вона була представлена як невід'ємний елемент християнської ідентичності, що впливає з таїнства Святого Хрещення: Хрещення як парадигма примирення вимагало конкретного розуміння істини. Тут окреслена модель діалогу²². Правда спасіння повинна була звільнити нас для примирення. Він чітко вказує на те, що правда була метою діалогу, який мав привести до примирення. Кардинал Глемп розумів істину в сотеріологічних термінах. Розмова, яка привела до акту примирення, мала стати усвідомленням таємниці спасіння. Польсько-українське примирення було задумане як проголошення євангельської звістки про спасіння у Христі. Саме так слід розуміти зв'язок між примиренням і запланованими святкуваннями хрещення Малоросії-України в Ченстохові. Предстоятель Польщі вважав обидва народи втраченими і такими, що потребують прощення, ототожнюючи їх з євангельським спасінням. Таким чином, посилюючись на те, що є найбільш примітивним і фундаментальним

21 M. Melnyk, *Ekumeniczny wymiar dialogu polsko-ukraińskiego*, „Pogranicza. Studia społeczne” 2011, n. 2, s. 84-98.

22 M. Melnyk, *Millenium chrztu Rusi Kijowskiej w procesie pojednania polsko-ukraińskiego*, в: *Polacy i Ukraińcy. Komunikacja – Dialog – Pojednanie*, ред. M. Melnyk, Kraków 2020, с. 99-113.

у християнстві, було визначено саме поняття примирення. Зусилля, спрямовані на примирення, вказували на те, що здавалося б очевидним для християн: саме таїнство Євхаристії має силу примирення. Тут варто підкреслити радикальне відокремлення сфери сакрального від сфери профанного. Примирення, яке пропонувалося полякам та українцям, не мало бути можливим світським шляхом. Дія спасительної благодаті Христа була визнана необхідною. Тому було запропоновано переступити через «світськість». Варто також зазначити, що декларації про примирення були зроблені не як індивідуальне сповідання покаяння та прощення гріхів, а від імені вірних усієї спільноти польського та українського народу, яка ототожнюється з приналежністю до Католицької Церкви. Не можна не помітити, що єпископи, вказуючи на таїнство хрещення як модель примирення народів, водночас наголошували на його прихованому екуменічному вимірі. Викладена екуменічна перспектива ґрунтувалася на тому факті, що обидва народи прийняли християнство в той час, коли воно ще не було розділене в конфесії. Посилання на спадщину неподільного християнства означало, що в акті примирення 1987 року мали брати участь не лише католики. Не можна не помітити, що єпископи, вказуючи на таїнство хрещення як модель примирення народів, водночас наголошували на його прихованому екуменічному вимірі. Викладена екуменічна перспектива ґрунтувалася на тому факті, що обидва народи прийняли християнство в той час, коли воно ще не було розділене в конфесії. Посилання на спадщину неподільного християнства означало, що в акті примирення 1987 року мали брати участь не лише католики. Таким чином, для того, щоб воно відповідало багатівковим корінням християнства в Польщі та Україні, воно повинно

було мати сам по собі неконфесійний характер. Сказати це опосередковано не випадково. Слід пам'ятати, що тоді ж було започатковано офіційний католицько-православний богословський діалог, в якому православна сторона поставила під сумнів право існування греко-католиків. Останній, навпаки, ставився до православних як до ворожого інструменту радянського атеїзму. З цієї причини не вдалося вселенськи відсвяткувати тисячоліття хрещення Русі-України.

Прощення

Для досягнення євангельського примирення було запропоновано прощення, яке мало подолати детермінізм поганої історії²³. ЗМаяється на увазі чітке розмежування між примиренням і прощенням. Обґрунтовуючи необхідність прощення, необхідно звернути увагу на контраст між гріховністю людей і Божою справедливістю. Вказуючи на цю християнську антиномію, підкреслюється слабкість людської природи, нездатної судити про добро і зло. Пропонується прийняти позицію смирення, яка визнає обмеженість людської природи, і віддатися Божій волі. Намагаючись примиритися, необхідно відкидати розповіді про чужі кривди. Єпископи не бажали якихось «торгів» польських чи українських страждань, вони застерігали від торгівлі «своїм» боєм і стражданнями. Натомість вони ототожнювали дух Євангелія з духом примирення. Застерігали від руйнівного впливу ненависті, що випливає з ідеологій та утопій, що існували в першій половині ХХ століття, проти яких їхні попередники були безпорадні. Це усвідомлення, можливо, змусило наголосити, що біль жертв трагічної історії обох народів у ХХ столітті не має національності, не є ні українським, ні польським – він просто людський. Така позиція була вирішальною для прийняття позиції, що не можна починати процес примирення зі зведенням рахунків жертв²⁴.

23 Z. Glaeser, *Ekumena wartości*, „Studia Oecumenica” 2019, n.19, s. 42-44.

24 Motyka, *Od rzezi wołyńskiej do akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943-1947*, Kraków 2011; P. Smoleński, *Pochówek dla rezuna*, Wołowiec 20010.

Єпископи виправдовували це безпорадністю людей, які не в змозі самостійно впоратися з наслідками зла минулого. Натомість вказували на есхатологічну перспективу та запропонували вийти за горизонт тимчасовості. Адже людської справедливості тут недостатньо. Необхідно було відпустити те, що сталося в історії, і залишити це на справедливий і милосердний суд Божий. Схоже, що прощення поєднувалося з вказівкою на культ Божої Матері в Марійському санктуарії в Ясній Гурі в Ченстохові, який об'єднує поляків та українців. Ікона мала бути доказом – знаком Божої любові, яка уможлиблює любов між двома народами. Тож, мабуть, вперше виникла думка, що акт примирення відбудеться перед іконою Ясної Гурі. Поляки та українці мали примиритися як паломники перед обличчям спільної Матері. Тому священне материнство також має виконувати примирливу функцію.

Захист тисячолітньої традиції християнства

Охорона тисячолітньої традиції християнства дозволяла єпископам бути впевненими в тому, що вони мають право і навіть обов'язок пропонувати від імені своїх народів таку радикальну, євангельську формулу примирення. Вони робили це від свого імені як єпископи, що представляють католицькі громади. Вони показали, як має вестися діалог між елітами обох народів і з чого починати цей непростий процес. Вони самі подають приклад цього, пропонуючи модель угоди між елітами двох Церков, роблячи це від імені своїх національних громад. Вони мали на це повне право. Цікаво, чи передбачали вони, що одного дня їх замінять демократично обрані лідери суверенних держав, які зможуть продовжити розпочату справу? Адже сталося це дуже швидко, в 1989 році. Єпископи відстоювали примат релігії над політичним порядком. У деклараціях релігія трактується як сила, що має фундаментальний вплив на світський порядок. Надприродна стихія відновлює законне місце профанного, дає нам зрозуміти, де збережані найцінніші для людини цінності. Релігія тут не є приватним явищем. Аксиомою для єпископів обох обрядів було переконання, що релігія впливає не тільки на індивідуальну свідомість,

а й формує цілі спільноти і нації. Закономірним наслідком такого способу мислення був постулат про участь єпископів у суспільному житті. Вони вважали, що побудова суспільного порядку має відбуватися через формування чіткої системи моральних цінностей, які є основою персоналістичного бачення людини. У процесі релігійного примирення між Польщею та Україною, яке Католицький Єпископат обох народів вже дав надію на подолання долі історії та віру в те, що обидва народи можуть будувати свої відносини покладаючи надії на Євангельські цінності які вимагають, щоб сказати: „прощаємо і просимо прощення”. Однак для цього потрібне богословське мислення. Перш за все, мова йде про Бога як про невичерпне і постійне джерело прощення, з якого випливає благодать міжособистісного прощення. Незважаючи на численні перешкоди, єпископи все ж наказують нам пам'ятати про християнські основи справжнього примирення, які вже напрацьовані.

Висновки

Вищезгадані принципи аксіології діалогу, пов'язані з діяльністю Католицької Церкви, слід розглядати в перспективі постійного розпаду та відродження «світської» конвенції польсько-українського діалогу та примирення. Її здійснювали інтелектуальні та політичні еліти. Церква почала підтримувати офіційну діяльність політиків порівняно пізно. Це збіглося з чітким пожвавленням польсько-українських відносин наприкінці 2002 року. Безперечно, таке насичення польсько-українських відносин на той час діяльністю, спрямованою на діалог, примирення та практичне геополітичне співробітництво, не було випадковим. Ці заходи сформували єдине ціле, яке я б охарактеризував як довготривалий процес підтримки України та інших країн колишнього СРСР в їх інтеграції з Європейським Союзом. Таким чином, секулярний простір цінностей, в якому реалізується ідея примирення народів, набуває форми домовленостей між політичними елітами, які зараз перебувають при владі в Польщі та Україні. Їх суть - утилітарні цінності. Примирення будується на спільності літерів.

В основі системи цих цінностей лежить безпека обох національних спільнот. Діалог, добро, відповідальність зосереджені навколо цієї центральної політичної цінності. Це добре продемонструвала російсько-українська війна 2022 року, яка прискорила діалог та примирення двох народів з прагматичних міркувань²⁵. Католицькі спільноти обох обрядів у Польщі та Україні намагаються сприяти вищій світській владі обох країн у примиренні двох народів, посиляючись на моральні та релігійні заповіді Євангелія; Вони звертають увагу на основні цінності християнського етосу: любов, примирення, смирення та покаяння.

25 M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, Olsztyn 2022.

WYBRANE ASPEKTY AKSJOLOGII WARTOŚCI W BIBLI HEBRAJSKIEJ I JUDAIZMIE

Biblia Hebrajska (dalej jako BH) to termin, który będziemy używać na potrzeby tego artykułu, ale trzeba pamiętać, że wyznawcy judaizmu używają go sporadycznie. Nie mówi się także o Starym Testamencie (skoro nie mają Nowego, który jest *stricte* chrześcijański), Piśmie Świętym (jako nazwy dla Biblii), ale używa się na co dzień słowa Tanach, ewentualnie Miqra¹. Tanach² jest nazwą własną Biblii Hebrajskiej, jest akronimem, gdzie poszczególne litery tego słowa, odpowiadają trzem częścią: T – Tora (czyli gr. *pentateuchos* – pięcioksiąg); N – *newiim* czyli Prorocy oraz K – *ketuwim* czyli Pisma.

Następnie warto pamiętać, że dzieje judaizmu można podzielić na 3 okresy: biblijny, (okres 586 p.n.e.-70 n.e., czyli tzw. okres Drugiej Świątyni), wczesnego rabinizmu (okres 70-1038 n.e.) oraz okres nowożytny.

Należy więc w różnych dysputach, seminariach czy zwykłych rozmowach, zadawać to pytanie, które wydaje się truizmem, a jest nieoczywiste i konieczne: O jakim judaizmie mówisz, Co masz na myśli? Czy mówimy o judaizmie Pierwszej czy Drugiej Świątyni, czy o religii Elefantyńskich Żydów czy tych znad Morza Martwego? Czy mówimy o Żydach żyjących w czasach Jezusa: faryzeuszach, saduceuszach,

1 Pochodzi od rdzenia *kr* i oznacza 'to, co jest czytane'. Biblię należy czytać, wtedy ma ona sens.

2 Wymowa *tanach*, gdyż 'K' na końcu wyrazu wymawia się jako 'ch'.

zelotach? Czy raczej powinniśmy się pochylić nad judaizmem z Papiirusów albo przyjrzeć się lepiej koncepcji Tory i świątyni według pism Filona z Aleksandrii?³ Musimy dokonać pewnego wyboru nawet z okresu średniowiecznego czy nowożytnego, bo jest on zbyt obszerny. Sprawa się jeszcze bardziej komplikuje, gdy spojrzymy na to, że judaizm współczesny nie jest monolitem, rozróżniamy wiele grup w łonie samego judaizmu, a sporą grupę Żydów tworzą ateści, którzy do niedawna w Izraelu mieli wpisane w dowodzie w rubryce wyznanie: „wyznawca judaizmu”⁴.

Każdy ma inną koncepcję i każdy ma swoją opowieść, ale spróbujmy zacząć od pewnych fundamentalnych przypomnień. Termin ‘żyd’ jest dość późny. Sami Żydzi przypominają i lubią się posługiwać słowem *jehudim*, które pochodzi od słowa *jehudi* czyli od imienia Jehudy, syna Jakuba. Dosł. oznacza ono: członek plemienia Jehuda, ale ma także inne znaczenie. *Bereszit*⁵ 30,85 pisze o tym epizodzie, w którym znajdziemy etymologię tego imienia: *Teraz będę dziękować JHWH⁶; dlatego nadała mu imię Jehuda’*.

Czyli mamy bardzo piękną definicję, że bycie *jehudim* to „dziękować Bogu”. To wiele mówi o tożsamości i znaczeniu bycia Żydem.

Badając aksjologię wartości w BH i judaizmie musieliśmy dokonać pewnego wyboru⁷, a w kontekście podjętej problematyki „religijnych mostów nadziei”, na wstępie tego artykułu warto zadać pewne pytania: Co miałyby być tym „mostem nadziei” w judaizmie? Czy te mosty nadziei są możliwe do zrealizowania w praktyce? Czy judaizm pragnie

3 Zob. więcej o tych szczegółowych kwestiach w: *Torah, Temple, Land.*

Constructions of Judaism in Antiquity (Texts and Studies in Ancient Judaism 184), red. M. Witte – J. Schröter – V.M. Lepper, Tübingen 2021.

4 Po precedensie wyroku sądu w Tel Awiwie, gdzie Joram Kaniuk, znany pisarz i syn Żyda z Tarnopola, doczekał się wyroku na swoją korzyść i może wpisać w danych: bezwyznaniowiec. Odtąd wydaje się, że można (jest to precedens) być Żydem (narodowość), nie będąc żydem (czyli wyznawcą religii) w sposób formalny, gdyż dotąd prawo w Izraelu (państwo wyznaniowe) na to nie pozwalało.

5 *Księga Rodzaju*.

6 Święty tetragram występujący w BH, oznaczający święte imię Boga i dlatego wg tradycji niewymawialne.

7 Zadając pytanie o wartości przedstawicielom judaizmu, otrzymywałem różne odpowiedzi.

być mostem nadziei? Czy ma taką potrzebę? Czy jest w ogóle religią misyjną, tak jak chrześcijaństwo lub islam?

Czym jest lub nie jest judaizm?

Jak czytamy w najnowszym, encyklopedycznym dziele w Polsce, dotyczącym teologii biblijnej⁸ judaizm (z gr. *iudaismos*) to „żydowska religia, żydowski sposób życia”. Jest to jednakże spojrzenie z perspektywy autorów chrześcijańskich, a referencje biblijne, podane przy tym hasle, wskazują na księgi, które żydom dzisiejszym są obce czyli z Mch 2,21; 8,1; 14,38; Ga 1,13-14.

Powyższa encyklopedyczna definicja i dodane zdanie, że „z judaizmu wywodzi się chrześcijaństwo i nawiązuje do niego również islam”⁹, to także za mało, by powiedzieć cokolwiek o judaizmie. Gdzie więc należy szukać odpowiedzi?

Wydaje się, że w spojrzeniu, interpretacji i rozmowie z Żydami. Warto w ten sposób zbliżyć się do judaizmu i poznać go tak, jak on sam siebie rozumie. Np. rabin Icchak Rapoport pisze, iż warto uświadomić sobie, że „judaizm nie jest religią”¹⁰. (...) Zamiast nazywać judaizm *religią*, wybrałbym określenie naród-religia. Judaizm od zawsze był symbiozą religii, narodowości oraz przynależności do określonego miejsca na Ziemi”¹¹. Nawet jeśli powyższe twierdzenie rabina jest trochę na wyrost, skłania nas do myślenia, że nie-żydzi w gruncie rzeczy, nawet posiadając podstawowe informacje o judaizmie (lub tak im się

8 *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Kielce 2017, 380.

Oczywiście tego typu dzieł można wymienić na rynku wydawniczym więcej, ale podajemy jeden z przykładów, by przedstawić tło problematyki.

9 *Tamże*.

10 I. Rapoport, *Zakres eseju*, w: *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* (BBib), red. M. Rosik – I. Rapoport, Wrocław 2009, 162. Rabin zaraz jednak w nawiasie dodaje, że „przynajmniej przy porównaniu judaizmu z innymi religiami”. To dopowiedzenie pozwala nam dalej używać tego terminu, ale z pewnym uszczegółowieniem, by lepiej poznać judaizm.

11 *Tamże*, 162.

wydaje), nie znają jednak wszystkich niuansów i tej „podskórności religijnej” by autorytatywnie wypowiadać się nt. judaizmu¹².

Mówienie o judaizmie w jednym zdaniu to bardzo duże uproszczenie, gdy dzisiaj w bibliotekach naukowych możemy znaleźć wiele książek i artykułów nt. bardzo szczegółowych zagadnień judaistycznych, które nie zawsze kończą się odpowiedzią albo nie zawsze nadają się do czytania przez ogół ludzi, ze względu na zbyt naukowy język. Wspominam choćby o jednym artykule, gdzie na kilkunastu stronach autor zajmuje się tematem „judaism or judaisms?”, ukazując poziom skomplikowania pewnych kwestii szczegółowych¹³.

Proponuję zapoznać się więc z niektórymi podstawowymi pojęciami i metodami żydowskich rozważań teologicznych, to jest ramami, w których powstają żydowskie koncepcje teologiczne. Rabin B.L. Sherwin¹⁴ wyróżnia ich dziewięć:

„W teologii żydowskiej nie istnieje pojęcie centralnego autorytetu. Nie ma zgromadzenia rabinów, uczonych czy teologów, które określałoby definitywnie poprawność wierzeń żydowskich.

Nie ma dogmatów. Dogmatyka nie stanowi zasadniczego przedmiotu zainteresowania teologii żydowskiej. Są zasady wiary, które służą bardziej jako parametry niż jako dogmaty. W wyznaczonych przez nie granicach istnieje wiele opcji teologicznych. „Tora ma 70 twarzy”, a jak mówił A.J. Heschel – „nasze dogmaty są aluzją, wskazówką (...) Judaizm jest *sposobem myślenia*, a nie tylko sposobem życia”¹⁵.

12 Autor niniejszego artykułu nie jest żydem (ale naukowcem czytającym po hebrajsku i badającym, metodami biblijno-religioznawczymi, fenomen judaizmu), tak więc należy zachować również pewien sceptycyzm do mojego opracowania. Staram się sięgać do bogatej tradycji żydowskiej, a nie chrześcijańskiej, w wielu przypadkach „oddaje głos” rabinom, tak by u źródeł dowiedzieć się, a następnie dokonać pewnego wnioskowania, żeby wprowadzić przynajmniej pewne podpowiedzi do zagadnienia, które podjęliśmy się przedstawić.

13 Por. P. Schäfer (*Judaism or judaisms. The Construction of Ancient Judaism*, w: *Torah, Temple, Land...*, 9-26) zastanawia się, jaka jest konstrukcja starożytnego judaizmu i jakie to ma przełożenie na nazewnictwo związane z judaizmem (np. czy w tekstach stosować nazwę żydzi czy Judejczycy?).

14 Por. B.L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo żydów polskich*, tł. i opr. W. Chrostowski, Warszawa 1995, 79-86.

15 A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, 248.

Judaizm nie ogranicza się tylko do Tanach, lecz odwołuje się do jej wielowiekowej interpretacji: „Talmud, Miszna i Gemara, wersja babilońska i palestyńska, ponadto midrasze, peszery i wiele wiele innych, a sama Tora dzieli się na pisemną i ustną. Abraham Izaak Kuk za midraszem *Pesichta Rabbati* porównał Torę do zwierciadła¹⁶.

Ścisły związek judaizmu z narodem żydowskim. Judaizm to religia Żydów i dla Żydów.

Związek judaizmu z prawem żydowskim¹⁷. Teologia to *fides quaerens intellectum* (‘wiara poszukująca zrozumienia’), natomiast prawo to wiara szukająca działania. Wiarę można porównać do serca teologii żydowskiej, a prawo religijne jest kręgosłupem, który zapewnia judaizmowi, strukturę i stabilność. Przestrzeganie przykazań to wiara¹⁸ w postaci czynów, działania i na tym polega religijność.

Stosunek żydowskiej teologii do filozofii jest złożony i wieloznaczny. Klasyczna teologia żydowska uznaje filozoficzne definiowanie wszystkiego za obsesję, a tezę, że skoro coś definiujemy, to i rozumiemy – za osobliwy sposób myślenia. W przeciwieństwie do filozofii, Tanach tylko opisuje i nie próbuje zdefiniować człowieka.

Rozstrzyganie kwestii teologicznych odbywa się w kategoriach biegunowości niż systematycznej definicji.

Posługiwanie się przypowieściami w nauczaniu oraz wyjaśnianiu idei teologicznych i etycznych.

Należy żyć w przymierzu z Bogiem, współpracując z Nim. Naszym zadaniem nie jest zrozumienie Boga, ale świadczenie o Jego obecności w świecie”.

16 Cyt. za B.L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo żydów polskich*, 81: „Zwierciadło zawsze pozostaje takie samo, ale odbicia w zwierciadle wciąż się zmieniają. Święte teksty judaizmu pozostają bez zmian, ale każde pokolenie widzi w zwierciadle tradycji własne odbicie”.

17 Zob. więcej w: *Bramy Halachy*.

18 „Wiara nie jest intelektualnym przyzwoleniem na abstrakcyjne propozycje teologiczne. Jest nie tyle zgodą intelektu, ile egzystencjalnym zaangażowaniem, oddaniem się Bogu, wyrażonym w konkretnych czynach, a nie tylko w umyśle. Wiara jest nie tylko tym, w co się wierzy, lecz i tym, co się czyni.

Aksjologia wartości

Z racji objętościowych tego artykułu, trzeba było dokonać pewnego wyboru wśród osobliwego i bardzo ciekawego świata „religii Żydów”. Podczas naszej kwerendy doszliśmy do przekonania, że te same wartości są w BH i judaizmie, choć z tym uściśleniem, że judaizm nie jest monolitem, więc nie można tu generalizować. Jednak na potrzeby tego artykułu, uczyniliśmy takie uogólnienie, ale jest ono wywnioskowane, a nie zakładane *a priori* przed przystąpieniem do badań.

Wśród licznych wartości, które proponuje BH i judaizm, najważniejszymi wydają się być:

- Bóg i pamięć o Nim
- Tora
- naród, czyli poczucie wspólnoty (więzi plemienne)

Bóg i pamięć o Nim/wiara w Niego

Przede wszystkim dzięki judaizmowi biblijnemu poznajemy imię Boga Jedyne –

Jest Nim JHWH. Jest to tzw. święty tetragram i przez świętość dla Imienia Boga do dzisiaj nie wymawiany. W tekście hebrajskim są zanotowane 4 spółgłoski, a samogłoski zanotowane użyte przez masoretów pochodzą specjalnie od słowa *Adonai* (Pan). Do dzisiaj pobożny żyd, widząc termin JHWH, będzie czytał *Adonai* lub *Haszem* (dosł. to określone imię, imię Boga). Pierwszą więc podstawową wartością w judaizmie będzie Jedyne Bóg i szacunek do Niego, przejawiający się podczas każdej modlitwy. Najnowsze badania językoznawcze wskazują, że imię objawione Izraelitom w *Szemat* 3,14¹⁹ należy odczytywać jako *Jestem, który daję życie*²⁰. JHWH to czasownik, gdyż Bóg Jedyne jest Bogiem działającym, aktywnym.

19 „Jestem, który daję byt” w odróżnieniu od popularnej lektury: „Jestem, który jestem”, wskazującej na dojrzałą interpretację filozoficzną nt. Boga, która pochodzi z czasów późniejszych.

20 Zob. więcej na ten temat: E. Lipiński, *Religioznawstwo a językoznawstwo, w: Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur* (RSB 31), red. P. Muchowski – M. Münnich – Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2008, 21-26.

Często mówimy o relacji do Boga za pośrednictwem terminu ‘wiera’, ale to określenie nie jest ściśle. BH zachęca przede wszystkim²¹ do pamięci. *Zacharta*, Pamiętaj.

Czytamy w *Dewarim* 5,15:

Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej
i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój
ręką mocną i wyciągniętym ramieniem:
przeto ci nakazał Pan Bóg twój
strzec dnia szabatu

Tora jako wartość

Jak powiedział rabin Awraham Jozua Heschel: „Tora ma siedemdziesiąt twarzy”. Tora jest terminem o szerokim polu semantycznym²². Wbrew potocznemu tłumaczeniu, nie jest to prawo. Ten pogląd wziął się prawdopodobnie z przekładu hebrajskiego terminu na grecki *nomos*. Zaciążyła też na tym ogromna ilość przepisów, reguł, występujących w Pięcioksięgu Ale etymologicznie *tora* to pouczenie, wskazówka²³, nauczanie. Uznanie Tory za wartość jest konsekwencją podążania za Torą w życiu i podporządkowaniu swojego życia Torze.

Tora, ale rozumiana nie tylko jako Prawo i wierność zasadom, ale jej przestrzeganie pozostaje w centrum uwagi każdego wyznawcy judaizmu oraz w centrum „kultu” synagogalnego. Rabin Heshel pisze o swoistej obecności Boga w Biblii²⁴. Dlatego ona nie jest tylko do czytania! Tora jest terminem używanym na wiele sposobów (*Bereszit*

21 Najczęściej w BH występuje rdzeń *bth* – ufać Bogu.

22 Najczęściej tym terminem oddaje się pierwszą część Tanachu czyli Biblii Hebrajskiej. W znaczeniu ogólnym Tora to cała Biblia, całe nauczanie, ale oznacza szczegółowo także ‘instrukcję’, ‘rozstrzygnięcie w danym momencie’.

23 WSHAP II, 645; zob. także J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera* (PSB), Warszawa 2017, gdzie ten termin oznacza prawo, wskazówkę, pouczenie, ale także zwyczaj, sposób i Prawo Mojżeszowe.

24 A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, 311; tenże, *Tora min ha szamajim be-aspaklaria szel ha -dorot*, t. 3, Nju Jork 1995, 30, cyt. za *Heavenly Torah. As Refracted through the Generations*, tł. G. Tucker – L. Levin, Maiden Lane, NY 2008, 667.

26,5 oraz *Ezi'hiel* 16,28. Rozróżniamy Torę mówioną (*sze bel al pe*), czyli całą tradycję oralną oraz Torę pisaną czyli (*sze be kitaw*). Jak twierdził Heshel, mniejsza część Tory została napisana, a większość pozostała w przekazie ustnym²⁵ i stała się spoiwem i fundamentem do dyskusji rabinackich²⁶. Najpierw jest to cała tradycja interpretacji, począwszy od Hillela i Szammaja. Następnie pojawia się *Miszna* i *Gemara*, które składają się na Talmud w dwóch jego odmianach: palestyńskiej i babilońskiej.

A. Cohen tak pisze nt. praktykowania Tory: „*Talmud* miał przede wszystkim za zadanie dostarczyć narodowi żydowskiemu zbioru nauk, które nie sprowadzały się wyłącznie do spraw wiary, lecz dawały niezawodne wskazówki dotyczące postępowania na każdym etapie życia”. Postronnemu obserwatorowi wydaje się, że życie religijnego, pobożnego żyda jest „zniewolone” przestrzeganiem bardzo wielu drobiazgowych przepisów i zasad. Talmud pełni jednak inną rolę. Jest ogrodzeniem dla Tory, by dobrze ją rozumieć i „komentować”, a następnie dobrze i właściwie wypełniać obowiązki religijne. Jak mówi A. Cohen: „nie miało to być uciążliwe poddaństwo, lecz radosna służba Bogu”²⁷.

W *Tehilim*²⁸ czytamy:

Służcie Panu z radością! Wśród okrzyków radości stawajcie przed Nim!
(*Tehilim* 100,2).

Twoje ustawy stały się dla mnie pieśniami (*Tehilim* 119,54).

A także w *Misznie* czytamy:

Boża obecność przybywa, aby spocząć na człowieku, tylko poprzez jego radość w micwie (*Szabat* 30b).

Wiara zakłada przymierze czyli współdziałanie z Bogiem:

Jozue odpowiedział ludowi: «Wy jesteście świadkami przeciw samym sobie, że wybraliście Pana, aby Mu służyć». I odpowiedzieli: «Jesteśmy świadkami» (*Joszua* 24,22).

25 Por. A.J. Heschel, *Heavenly Torah...*, 50.

26 Więcej na ten temat W.R. Kaczorowski, *Wprowadzenie do midrasza Bereszit Rabba na przykładzie historii Abrahama i Sary* (Lamad), Kraków 2022, 100.

27 *Tamże*, 165.

28 *Księga Psalmów*.

Jak twierdził E. Levinas: „według judaizmu celem edukacji jest ustanowienie relacji między człowiekiem a świętością Boga”²⁹, a rabin Heshel mówi o „obecności Boga w Biblii”³⁰.

Jak uczy Miszna:

Studiowanie Tory jest ważniejsze od odbudowy Świątyni (*Megilla*³¹ 16b).

Rabin Sherwin zadaje retoryczne pytanie: „Religijność wyraża się w uczynkach. Jak mogę wiedzieć czy ktoś jest wierny, wiem, bo widzę jak przemienia on te zobowiązania w uczynki”.

Naród Izraela, nazywany w Tanach „’Am JHWH”

I trzecią najważniejszą wartością wydaje się być w judaizmie poczucie wspólnoty czyli więzi plemienne. Naród Izraela, nazywany w Tanach „’Am JHWH” (naród Jedynego Boga) od samego początku ma żyć inaczej niż inne, pozostałe ludy (hebr. *gojim*). Znakami zewnętrznymi mają być Przymierze (hebr. *berit*) i obrzezanie (hebr. *berit mila*). Czytamy w *Dewarim*³² 7,6-9:

⁶ Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością.

⁷ Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym,

⁸ lecz ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom.

Wyprowadził was mocną ręką i wybawił was z domu niewoli z ręki faraona, króla egipskiego.

⁹ Uznaj więc, że Pan, Bóg twój, jest Bogiem, Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy Go miłują i strzegą Jego praw,

29 E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tł. A. Kuryś, Gdynia 1991, 15.

30 A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, 311; tenże, *Tora min ha szamajim...*, 30, cyt. za *Heavenly Torah...*, 667.

31 Wszystkie cytaty z Miszny i Talmudu podaję w tłumaczeniu własnym z wydania: *Judaic Classics Library*, Davka Corporation, CD-Rom.

32 *Księga Powtórzonego Prawa*. Niefortunne sformułowanie, gdyż niejako przesądza w treści tytułu, że księga dotyczy Prawa.

Jest to sztandarowy tekst i klasyczna wypowiedź Boga na temat Narodu wybranego.

Ponadto czytamy w *Dewarim* 10,16:

Dokonajcie więc obrzezania waszego serca,
nie bądźcie nadal *ludem* o twardym karku,

Wydaje się kwestią osobliwą i niezwykle interesującą, że już w *Dewarim* obrzezanie nie jest rozumiane tylko dosłownie.

Ojcem wiary jest Abraham i on jest najważniejszym przodkiem, choć niewątpliwie, w dziejach narodu biblijnego powołania³³, najważniejszą rolę pełnił i pełni w świadomości Żydów – Mojżesz (ze względu na Synaj, Przymierze i Torę). Warto wspomnieć, że Raszi w swoim komentarzu do *Pirqa Awot* pisze, iż Mojżesz jest tym, który „nauczył Tory całego Izraela”. Czyli nie tylko dał Torę, ale pouczył o Niej. Kontynuując tę myśl, należy podkreślić, że pochodzącą z Tanach ideę narodu wybranego, „szeroko rozwinęli rabin. Talmud wielokrotnie podkreśla bliskie i jedyne w swoim rodzaju powinowactwo, jakie łączy Boga z Jego ludem”³⁴.

Przykazania służą praktykowaniu miłości. Żydzi pomagają sobie, ale *de facto* ograniczają tę pomoc do najbliższego otoczenia, choć ideał tej *micwy* jest szerszy. Pomagasz każdemu. Przynajmniej współcześnie słyszy się taką interpretację od rabinów. B. L. Sherwin twierdził, że „jeden z głównych tematów polskiego chasydyzmu rozwija myśl, że troska o innych stanowi najważniejszą cnotę religijną, a dbanie o potrzeby innych przewyższa nawet modlitwę, bo troska o stworzenia Boże jest najwyższą formą religijnego oddawania czci Bogu”³⁵.

Ta wspólnota „Ludu Wybranego” była do pewnego momentu zawsze z Bogiem. Być *jehudi* czyli świadczyć o Bogu Jedynym przed światem i wobec świata. Trzy razy dziennie powtarzane *Szema Israel Adonai Eloheinu, Adonai ehad*. Według Bubera, BH ilustrowała doświadczenie

33 Określenie ukute przez ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, wybitnego biblistę i pioniera Dialogu chrześcijańsko-judaistycznego w Polsce.

34 A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat „Talmudu” i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tł. R. Gromacka, Warszawa 1999, 83.

35 B.L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo żydów polskich...*, 127.

„Ja-Ty” ludu hebrajskiego z Bogiem³⁶. Przedtem i może nawet później żaden inny lud, nie miał tak mocnej identyfikacji z Bogiem. Czytamy w *Dewarim* 10,15:

Tylko do twoich przodków skłonił się Pan, miłując ich;
po nich spośród wszystkich narodów
wybrał ich potomstwo, czyli was, jak jest dzisiaj.

Sherwin wielokrotnie podkreśla w swoich tekstach, że „trzy filary teologii żydowskiej to Bóg, Tora i naród Izraela. Na Synaju są one razem”³⁷. W *Pirqe Awot* 1,1 czytamy: „Mojżesz otrzymał Torę³⁸ z Synaju i przekazał Jozuemu, Jozue starszym, starsi prorokom, a prorocy przekazali ją mężom wielkiego Zgromadzenia”. Inny powie: Tora, Świątynia i Ziemia obiecana, bo oczywiście autor tych darów (Bóg) jest w domyśle³⁹.

I na koniec należy wspomnieć o *Aseret hadiwrot*⁴⁰ pojawiają się w *Szemat* 20, 2-14 i *Dewarim* 5,6-18. W późniejszym judaizmie na pierwszy plan wysuwa się 613 przykazań⁴¹.

Z koncepcji, że *jehudi* to ten, który świadczy o Bogu, wynika odpowiedź na pytanie: co należy robić lub czego nie należy czynić, będąc żydem. Heshel mówi: „Bycie Żydem oznacza odrzucenie przywiązania do fałszywych bogów, wrażliwość na nieskończone uczestnictwo

36 Cyt. o Martinie Buberze za: *Ebraismo*, w: *Enciclopedia delle religioni*, red. M. Eliade, t. 6, *Le religioni e i mondi religiosi*, Milano 2003, 122.

37 „Teologia żydowska jest pałacem wiary i przekonań opartym na objawieniu, ukształtowanym przez spekulacje i wykutym przez tradycję. Stworzony przez boską opatrność i miłość, starannie opracowany przez ludzką intuicję i intelekt oraz udoskonalony przez historię i doświadczenie, teologicznym gmach judaizmu spoczywa na trzech mocno osadzonych filarach: Bogu, Torze i Izraelu”.

38 Tora jest jedną z pięciu rzeczy, które są wyjątkową własnością Boga (*Pirqe Awot* 6,9).

39 Interesujące, że BH nie zajmuje się kwestią czy Bóg istnieje, gdyż jest to oczywiste.

40 Dekalog.

41 Ok. 70 z 613 *micwot*, pomimo „fizycznego tekstu” nie obowiązują dziś religijnych żydów, a raczej wydaje się, że te przykazaania nie da się wypełnić bez „Świątyni”. Wraz ze zburzeniem świątyni w Jerozolimie w 70 n.e., kult świątynny nigdy się już nie odrodził.

Boga w każdej skończonej sytuacji; niesienie świadectwa o Jego obecności w godzinach, kiedy On pozostaje ukryty; pamięć, że świat nie jest jeszcze odkupiony. Urodziliśmy się, aby być odpowiedzią na Jego pytanie⁴².

I tutaj dotykamy bardzo bogatego w samorozumienie koszerne go stylu życia wyznawcy judaizmu. Koszerne czyli to, co jest właściwe, jest to sposób życia odpowiedni dla żyda⁴³. Jak mówi Zew Greenwald „prawa dotyczące koszerności zawsze stanowiły jedną z podstaw żydowskiego życia⁴⁴”.

Kończąc te rozważania, chciałbym tylko wspomnieć, że jest pewien problem, który jawi się jako trudny do przezwyciężenia, ale na szczęście możliwy do rozwiązania. Wielu rabinów zauważa, że „przed *Szoa*⁴⁵ największą wartością dla żydów było zachowanie judaizmu, dziś coraz więcej żydów dba niestety tylko przetrwanie narodu żydowskiego”. Ekspozycja zagłady, by więcej się, nie powtórzyła w żadnym zakamarku świata, przysłoniła judaizm i „stworzyła” nowy rodzaj religii, religii obywatelskiej.

Gdybyśmy szukali odpowiedzi na to pytanie w najnowszym wydaniu *Encyklopedia Judaica*, to otrzymujemy obraz zupełnie odmienny⁴⁶. Wartości żydów w demokratycznym Państwie to dwa podstawowe prawa „Human Dignity and Freedom i Freedom of Occupation.

„Mosty nadziei” judaizmu?

Judaizm określa się jako religię nadziei i oczekiwania, gdzie szczególnie miejsce zajmuje mesjanizm⁴⁷. Pierwsza część zdania jest jak najbardziej możliwa do wypowiedzenia przez Żydów, z drugim stwierdzeniem

42 A.J. Heshel, *Bóg szukający człowieka*, 515.

43 Wbrew obiegowemu twierdzeniu, że koszerność dotyczy czystości np. potraw lub przedmiotów.

44 Zob. więcej na ten temat w: Zew Greenwald, 416-445

45 Hebrajskie określenie Zagłady dokonanej podczas II wojny światowej. Naszym zdaniem lepiej używać tego określenia niż, pochodzącego z greki słowa *holokaust*.

46 M. Elon, *Values of a Jewish and democratic State*, w: *Encyclopaedia Judaica*, red. F. Skolnik, second edition, vol. 20, To – Wei, Detroit i in. 2007.

47 Tak R. Rubinkiewicz, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, 229.

można polemizować⁴⁸, ale to zdanie jest wywnioskowane z Biblii Hebrajskiej, dlatego, po pierwsze godne uwagi, a poza tym będzie ciekawym łącznikiem spojrzenia na BH jako „most nadziei”.

Trzy filary teologii żydowskiej to Bóg, Tora i naród Izraela. Wszystkie wspomniane wartości z poprzedniego śródtytułu tego opracowania, są mostami nadziei najpierw dla żydów, a następnie dla każdego człowieka, dla którego źródła hebrajskie, a przynajmniej BH są bliskie.

Czy jednak sam judaizm jest zainteresowany misyjnością swojego przekazu? Raczej nie. Jakie są perspektywy, propozycje judaizmu? Trzeba jednak wyjaśnić, że współczesny judaizm nie jest misyjny, sami jego wyznawcy mówią, że jest to religia żydów i dla żydów⁴⁹. Czy warto do tego przekazu sięgać? Na pewno tak i kroczenie po tym judaistycznym moście będzie na pewno inspirujące, a może w przyszłości owocne dla wyznawców innych religii. Judaizm od dawna jest ściśle związany z poszukiwaniem sprawiedliwości społecznej i ludzkiej godności. W swoim pięknym eseju *Nie ma czasu na neutralność*, wielki żydowski teolog, Awraham Joshua Heschel napisał: „Jedną z lekcji, jakie wyciągnęliśmy z wydarzeń naszych czasów, jest to, że nie możemy żyć spokojnie pod słońcem naszej cywilizacji”. Całe życie i nauczanie tego wielkiego rabina było świadectwem o nadziei, a jego książki i przemyślenia mogą się okazać cennym drogowskazem w czasach przełomu dla wszystkich, którzy szukają „religijnych mostów nadziei”.

48 Nie wszyscy żydzi uznają mesjanizm za kwestię pierwszorzędną dzisiaj.

49 Na potrzeby tego artykułu odnosimy się do perspektywy i stanu świadomości dzisiejszych żydów (chodzi nam o wyznawców judaizmu, a nie Żydów w sensie etnicznym, choć kwestia pisowni i rozumienia tego słowa jest złożona). Nie zajmujemy się historiografią misyjności w judaizmie w czasach starożytnych, choć należy podkreślić, że ta percepcja i wrażliwość żydowska uległa zmianie wraz z okrzepnięciem judaizmu rabinicznego.

