













Mieczysław A. Krapiec OP

## Ludzki wymiar pracy<sup>1</sup>

Rozwój człowieka w jego człowieczeństwie jest aktualizowaniem się racjonalnych potencjalności, a więc zasadniczo osobowej strony jego życia. Tym bowiem czynnikiem, który wyróżnia człowieka z całego świata przyrody jest jego rozum, albowiem wszystkie czynności człowieka jako człowieka są następstwem aktów racjonalnego poznania. Same więc czynności rozumu i te wszystkie, którym przewodzi rozum i nimi kieruje — jako właśnie aktualizacje różnostronnych ludzkich potencjalności — można w najszerszym sensie nazwać ludzką pracą. Mamy więc do czynienia z pracami rozumu, z wysiłkiem i pracą woli, z pracą twórczą myśli artystycznej i technicznej, z pracą ludzkich mięśni kierowanych ludzkim rozumem i umiejętnościami rozumnie nabytymi, np. przy uprawie roli, w rzemiośle, w fabryce. Tak pojęta praca jest nie tylko wyrazem człowieczeństwa człowieka, ale nadto, będąc aktualizowaniem różnorodnych ludzkich potencjalności, przez to samo jest doskonaleniem się samego człowieka. Przez pracę — szeroko pojętą — człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem „pełnym” — „doskonałym”.

### Godność pracy

Oczywiście, domaga się wyróżnienia dwojaka dziedzina ludzkiej pracy: A) ta wsobna, wewnętrzna, która nie zmierza ku zewnętrznemu wyprodukowaniu czegoś „na zewnątrz” w materii, ale doskonalą poprzez swą aktywność sam podmiot, jak praca intelektualna, moralna, twórcza, B) i ta praca „zewnętrzna”, jakby „przechodnia”, zmierzająca do wytworzenia czy też przetworzenia otaczającej zewnętrznej rzeczywistości materialnej. I jeden, i drugi przejaw pracy wypływa z jednego samodzielnie bytującego

<sup>1</sup> Niniejszy tekst jest częścią przygotowanego przez o. prof. M. A. Krapca hasła „Praca”, które ukaże się w jednym z najbliższych tomów *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*.

podmiotu: człowieka. I jedno, i drugie rozumienie pracy wskazuje na podmiot jako na sprawcę tych czynności, które nazywamy pracą. Związek zatem między pracą a podmiotem jako źródłem i sprawcą prac jest taki, jaki istnieje pomiędzy przyczyną sprawczą i jej działaniem zmierzającym do określonego skutku. I jak nie można oderwać od przyczyny sprawczej jej sprawczego działania, tak też nie można oderwać od człowieka jego pracy jako właśnie aktualizacji różnorodnych potencjalności samego człowieka.

Wytworzony w pracy jej skutek-produkt zawiera w sobie konieczną relację pochodności od człowieka jako sprawcy produktu. Poprzez swe sprawcze działanie i wyprodukowanie określonego skutku-produktu, człowiek zmienia zastane w świecie relacje; w zależności od wielkości i działania samego skutku-produktu — zmienia samą rzeczywistość, stając się przez to samo „odpowiedzialny za” wprowadzone przez siebie nowe relacje. Wprowadzone w świat nowe relacje — przez pracę — zawsze wskazują na człowieka, jako na podmiot tych relacji.

Na ukazanie więzi ludzkiej pracy i świata realnego zwykło się odwoływać do biblijnego przekazu z Księgi Rodzaju 1,28: „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Tłumacząc tę wypowiedź, często ją wypaczano w tym sensie, że człowiek w stosunku do ziemi-świata posiada „władanie absolutne” i może się nie liczyć z „tą ziemią” poddając ją sobie na wszelkie sposoby. Wskutek tego wypowiedź ta miałaby wskazywać także na to, że to przez pracę człowiek doprowadza do stanu degradacji środowiska. Nic bardziej mylnego. Albowiem w opisie Księgi Rodzaju człowiek stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” transcenduje przyrodę. I Księga ta ukazuje w opisie zwierząt transcendowanie człowieka nad całym stworzeniem; albowiem nie znalazł Adam nigdzie „podobnego sobie” stworzenia. I w przytoczonym tekście jest zawarte wezwanie Boga do człowieka, by człowiek nie „poddawał się ziemi” i jej duchowi, ale aby tę ziemię i wszystko, co z niej jest pochodne, opanowywał, górując nad ziemią, transcendując ziemię i jej ziemskie „panowanie”. Jest to więc wezwanie powtarzane przez Św. Pawła, by nie poddawać się ziemi i jej duchowi, ale szukać rzeczy wyższych, do których człowiek jest powołany i które w samym człowieku noszą znamię „obrazu” i „podobieństwa Boga”.



Niewątpliwie w przytoczonym tekście biblijnym zawarty jest także sens „panowania” człowieka nad ziemią. Dlatego w encyklice *In aborem exercens* (n. 4) zwraca się uwagę: „[...] chociaż słowa te nie mówią wprost i wyraźnie o pracy, pośrednio wskazują na nią ponad wszelką wątpliwość, jako na działanie, które ma on wykonywać na ziemi. Owszem, okazują samą jej istotę. Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnieniu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata. Praca, rozumiana jako działalność »przechodnia« — to znaczy taka, która biorąc początek w ludzkim podmiocie skierowana jest ku zewnętrznemu przedmiotowi, zakłada swoiste panowanie człowieka nad »ziemią«, z kolei zaś panowanie to potwierdza i rozwija. Oczywiście, że przez »ziemię«, o której mówi tekst biblijny, należy rozumieć przede wszystkim ten fragment widzialnego wszechświata, którego człowiek jest mieszkańcem, pośrednio jednak można rozumieć cały świat widzialny, o ile on może znaleźć się w zasięgu wpływu człowieka i jego poszukiwań w celu zaspokojenia własnych potrzeb. Prócz tego słowa o »czynieniu sobie ziemi poddanej« posiadają ogromną nośność. Wskazują na wszystkie zasoby, które ziemia (a pośrednio świat widzialny) kryje w sobie, a które przy pomocy świadomego działania człowieka mogą być odkryte i celowo przez niego wykorzystane. [...] Człowiek, stając się — przez swoją pracę — coraz bardziej panem ziemi, potwierdzając — również przez pracę — swoje panowanie nad widzialnym światem, w każdym wypadku i na każdym etapie tego procesu znajduje się na linii owego pierwotnego ustanowienia Stwórcy, które pozostaje w koniecznym i nierozzerwalnym związku z faktem stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty »na obraz Boga«. Ów proces zaś jest równocześnie uniwersalny: obejmuje wszystkich ludzi, każde pokolenie, każdy etap rozwoju ekonomicznego i kulturalnego, a równocześnie jest to proces przebiegający w każdym człowieku, w każdym świadomym ludzkim podmiocie. Wszyscy i każdy w odpowiedniej mierze, i na nieskończoną prawie ilość sposobów, bierze udział w gigantycznym procesie, poprzez który człowiek »czyni sobie ziemię poddaną«: w procesie pracy”.

Zatem „stoją” przed człowiekiem: ziemia i praca ludzka. Sama ziemia przedstawia sobą dobro rozumiane i jako wartość ekonomiczna, i jako

przedmiot pracy ludzkiej. A sama praca jest dla człowieka także dobrem - *bonum arduum* — dobrem trudnym, albowiem jest pokonywaniem stanu bierności poprzez aktualizowanie wszechstronnych ludzkich potencjalności. Takie dobro uszlachetnia człowieka, gdyż jest właśnie aktualizowaniem ludzkich potencjalności.

### Alienacja pracy

Wydawało się w epoce pierwszej industrializacji w XIX wieku — a jeszcze bardziej staje się to problemem dzisiaj - że praca ludzka niejako się „alienuje” i jakby usamodzielnia poprzez jej mechanizację i technicyzację, stając się jakby oddzielnym obszarem, różnym od tego, co nazywamy „ziemią” i „człowiekiem jako pracującym”. Do tej sprawy ustosunkowała się encyklika *Laborem exercens* (nr 5): „Jeśli zdawać się może, iż w produkcji przemysłowej »pracuje« maszyna, a człowiek tylko ją obsługuje, umożliwiając i podtrzymując na różne sposoby jej funkcjonowanie — to równocześnie rozwój przemysłu stworzył właśnie podstawę do postawienia w nowy sposób problemu pracy ludzkiej. Zarówno pierwsza industrializacja, która wywołała tak zwaną kwestię robotniczą, jak i kolejne przemiany przemysłowe ukazują w sposób wymowny, że także w epoce »pracy« coraz bardziej zmechanizowanej właściwym podmiotem pracy nadal pozostaje człowiek [...]. Technika rozumiana w tym wypadku nie jako podmiotowa umiejętność czy sprawność pracy, jest niewątpliwie sprzymierzeńcem człowieka. Ułatwia mu pracę, usprawnia ją, przyspiesza i zwielokrotnia. Pomnaża w przyspieszonym postępie ilość produktów pracy, a także pod względem jakościowym wiele z nich udoskonala. Technika, w pewnych wypadkach, ze sprzymierzeńca może przekształcić się jakby w przeciwnika człowieka, jak w wypadku, gdy mechanizacja pracy »wypiera« człowieka, odbierając mu wszelkie zadowolenie osobiste oraz podniety do działania twórczego i do odpowiedzialności, gdy pozbawia zajęcia wielu zatrudnionych dotąd pracowników, lub, na skutek przesadnej fascynacji maszyną, czyni człowieka swoim niewolnikiem”.

Rozwiązanie tego problemu leży w stosunku człowieka do techniki szeroko pojętej, która jest i nadal pozostaje zasadniczo narzędziem człowieka, a nie wyalienowanym zespołem środków tworzących, samodzielnie „pracujących”. Technika bowiem - szeroko pojęta - jest też pro-

duktem pracy ludzkiej, a nawet najbardziej nowoczesne komputery nie stają się samodzielnym podmiotem myślącym; są zawsze narzędziem człowieka. Tak zwana „obiektywna inteligencja” komputerów jest tylko operacją na syntaktycznej stronie znaków, potraktowanych w sensie ścisłym nie jako „znaki języka”, ale jako „bity informacyjne”, których rozumienie pochodzi od człowieka i jest skierowane ostatecznie do człowieka, pomimo pośredniczenia „maszyny” — tak zbudowanej przez człowieka, że może ona, zgodnie z zadaniem przekazanym jej przez człowieka, wykorzystać automatycznie rezultaty operacji syntaktycznych, które zbyt pospiesznie nazwano „myśleniem maszyny”. Brak bowiem tam istotnego dla poznania czynnika, jakim jest samo rozumienie znaku, a więc rozumienie zespołu relacji pomiędzy cechami tworzącymi znak, relacji utworzonego znaku do rzeczy (przez znak reprezentowanych) i w konsekwencji rozumienia tak ujętego sensu znakowego. Strona semantyczna znaku jest obca maszynie. Wskutek tego wszelkie „usamodzielnianie” pracy narzędzi technicznych jest swoistym poślizgiem myślowym, nieodróżniającym aktu poznawczego ludzkiego od niektórych znakowych przejawów myślenia-poznania, sterujących ukierunkowanym procesem biegu materii.

Przy takim rozumieniu techniki, jako narzędzia ludzkiej pracy, źródeł godności i wartości pracy należy upatrywać nie w samym „narzędziu” (technice najbardziej nawet wyspecjalizowanej i rozbudowanej), ale właśnie w samym człowieku: — „Źródeł godności pracy należy szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym. W takim ujęciu znika jakby sama podstawa starożytnego rozwarstwienia ludzi wedle rodzaju pracy przez nich wykonywanej. Nie oznacza to, że praca ludzka z punktu widzenia przedmiotowego nie może i nie powinna być w ogóle wartościowana i kwalifikowana. Znaczy to tylko, że pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek — jej podmiot [...]. W tym sposobie rozumienia, zakładając, że różne prace spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową, trzeba jednak podkreślić, że każda z nich mierzy się nade wszystko Miarą Godności samego podmiotu pracy, czyli osoby: Człowieka, Który Ją Spełnia. Z kolei, bez względu na pracę, jaką każdy człowiek spełnia, i przyjmując, że stanowi ona — czasem bardzo absorbujący - cel jego działania, cel ten nie posiada znaczenia ostatecznego sam dla siebie. Ostatecz-

nie bowiem celem pracy: jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka — choćby to była praca najbardziej „służebna”, monotonna, w skali potocznego wartościowania — wręcz upośledzająca — pozostaje zawsze człowiek” (*Laborem exercens*, n. 6).

Praca bowiem, jako ludzkie działanie (lub zespół ludzkich działań), niezależnie od tego, czy dokonuje się bez narzędzi, czy też za pomocą narzędzi mniej lub bardziej skomplikowanych, wylania się z ludzkiego podmiotu — jako sprawcy samej pracy. Tym, kto działa — ostatecznie — jest człowiek. Narzędzia same z siebie nie są zdolne, bez człowieka, dokonać tej pracy i jej wytworów, do powstania których są użyte, albowiem w ich strukturę jest „wpisane” ich racjonalne przeznaczenie. Narzędzie zawdzięcza człowiekowi swe strukturalno-narzędziowe przeznaczenie, istnieje po to, by było racjonalnie użyte przez człowieka. Nie można zrozumieć działania narzędzia — jako właśnie przyczyny narzędznej — w oderwaniu od działania przyczyny sprawczej głównej, jaką jest człowiek. W tym względzie warto przytoczyć zdanie Św. Tomasza o działaniu przyczyny narzędznej: *instrumentum non agit, nisi in quantum per aliquod sibi proprium, dispositive operator ad effectum principalis agentis* — „narzędzie nie działa, jak tylko wtedy, gdy dzięki swej specjalności, przyczynia się na sposób dyspozycyjny w stosunku do skutku [zamierzonego] przez czynnik główny” (*Suma teologiczna*. I, q. 45, a. 5). Wszystkie narzędzia od najprostszych do najbardziej wyszukanych dysponują podległą sobie „materię” do zamierzonego przez człowieka skutku. Owo dysponowanie do zamierzonego skutku inaczej realizuje się w narzędziach prostych i nieskomplikowanych, a inaczej w narzędziach bardzo wyszukanych i wyspecjalizowanych. Ale właśnie wszelkie „specjalizowanie” narzędzi już jest ich przyporządkowaniem do spełnienia zamierzonego przez człowieka skutku. I chyba nie sposób mówić o rzeczywiście rozumianym „buncie” narzędzi, np. zespołów komputerowych. Taki ewentualny „bunt” mógłby nastąpić jedynie wskutek wadliwego zadziałania człowieka w stosunku do przeznaczenia samego narzędzia. Wówczas bowiem zadziałanie wadliwe stanie się „namiastką” racjonalnego działania człowieka. Usamodzielnienie się narzędzia w jego narzędziowym działaniu nie jest możliwe, albowiem należałoby wówczas przypisać narzędziu godność podmiotu działającego samodzielnie i racjonalnie.

Dlatego ciągle podmiotem pracy ludzkiej — tej wykonywanej bez narzędzi, a także tej posługującej się coraz bardziej skomplikowanymi narzędziami i systemami narzędzi — jest człowiek. Jest on również celem ludzkich działań.

### Cel pracy

Oczywiście, celowość należy pojąć w sensie właściwym celowego działania, a więc celu jako motywu działania, czyli celu rozumianego jako *finis cuius gratia* — celu, „dla którego” działanie raczej jest, niż nie jest. Tak pojęty cel, jako motyw realnego działania, jest bytem osobowym — to człowiek, który jedyny jest zdolny pojąć istotną treść i przeznaczenie — Sens — działania. Nie konstytuuje bowiem przyczynowego działania celowego tzw. *finis qui* — czyli kres działania, jako dokończenie zaczętego działania. Nie konstytuuje też celowości *finis quo* — czyli czynności, „poprzez które” realizujemy zamierzenie, ale konieczny cel-dobro — jako właśnie motyw ludzkiego działania i ludzkiej pracy. A tym może być tylko byt osobowy. Dlatego praca jest dobrem człowieka. „Jeśli dobro to nosi na sobie znamię *bonum arduum*, wedle terminologii Św. Tomasza, to niemniej jako takie jest ono dobrem człowieka. I to nie tylko »dobrem użytecznym« czy »użytkowym«, ale »dobrem godziwym«, czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i pomnażającym ją. Chcąc bliżej określić znaczenie etyczne pracy, trzeba mieć przed oczyma przede wszystkim tę prawdę. Praca jest dobrem człowieka — dobrem jego człowieczeństwa — przez pracę bowiem człowiek Nie Tylko Przekształca Przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także Urzeczywistnia Siebie jako człowiek, a także poniekąd Bardziej Staje Się Człowiekiem" (*Ljaborem exercens*, n. 9). Encyklika dalej dodaje: „Fakt ten nie zmienia w niczym słusznej obawy o to, ażeby w pracy, poprzez którą materia doznaje uszlachetnienia, człowiek sam nie doznawał pomniejszenia swej godności. Wiadomo przecież, że pracy można także na różny sposób używać przeciwko człowiekowi, że można go karać obozowym systemem pracy, że można z pracy czynić środek ucisku człowieka, że można wreszcie na różne sposoby wyzyskiwać pracę ludzką, czyli człowieka pracy. To wszystko przemawia na rzecz moralnej powinności łączenia pracowitości jako cnoty ze społecznym ładem pracy, który pozwoli człowiekowi

w pracy »bardziej stawać się człowiekiem« a nie degradować go przez pracę [...]» (tamże, n. 9).

Zorganizowany system narzędzi pracy — jako różnorodnie funkcjonujące fabryki — został w okresie industrializacji przeciwstawiony samej pracy ludzi; stał się samodzielną siłą — „światem kapitału”. Ten właśnie „świat kapitału” wszedł w konflikt ze „światem pracy”; znaczy to, że wąska grupa ludzi posiadająca bogate środki produkcji, kierując się zasadą najwyższego zysku i przez to samo ustanowienia możliwie najniższego wynagrodzenia za pracę wykonywaną przez robotników, zatrudniała „świat pracy”, który oddawał swe siły do dyspozycji grupy przedsiębiorców. Był to wyzysk, powiększany jeszcze brakiem bezpieczeństwa pracy, tudzież brakiem zapewnienia warunków ochrony zdrowia dla samych robotników, jak i ich rodzin. Zrodziło to konflikt o charakterze klasowym, wsparty ideologią liberalizmu (rozumianego jako ideologia tzw. kapitalizmu) z jednej strony, z marksizmem z drugiej strony, pojętym jako ideologia naukowego socjalizmu i komunizmu, jako rzekomy rzecznik proletariatu, czyli klasy robotniczej, której jedynym „bogactwem” miały być ich dzieci: *proles* — „potomstwo”. niesprawiedliwość klasową socjalizm naukowy usiłował rozwiązać poprzez „uspołecznienie (upaństwowienie) środków produkcji” — i w ten sposób chciał uchronić „świat pracy” przed wyzyskiem „kapitału”. Należało też utworzyć taki ustrój społeczny, który skutecznie zapewni realizowanie celów „świata pracy”; ustrój ten to „dyktatura proletariatu”.

Realizowanie zasad marksistowskich, społecznych i ekonomicznych, doprowadziło szereg państw, w których ustrój ten wprowadzono, do ruiny gospodarczej i społecznego rozbicia. Nie było przypadku, w którym by ustrój ten się sprawdził. Możliwe, że powody wadliwości systemu nie sprowadzały się wyłącznie do spraw ekonomicznych, lecz będąc powiązane z ustrojem społecznym, spowodowały wewnętrzny nieporządek ostatecznie uderzający w konkretnego człowieka. Ustrój, który oparł się na wadliwym, apriorycznym rozumieniu człowieka, który nie uznawał podstawowych praw człowieka, nie mógł doprowadzić do społecznego porządku i pokoju ludzkiego. Owszem, wprowadzono „pokój” i swoisty „porządek”, ale oparty na terrorze i antyludzkim sposobie sprawowania władzy. Wskutek załamania się ustroju marksistowskiego zaczęto szukać rozwiązań w elementach systemu kapitalistycznego.

Tu jednak kryje się niebezpieczeństwo uznania i doceniania pracy ludzkiej wyłącznie w kategoriach celowości ekonomicznej: zysku i sukcesu. „Dziki kapitalizm” XIX wieku może się zawsze powtórzyć, jeśli zostaną zastosowane te same czynniki rozwoju ekonomicznego. Możliwość intensywnego pomnożenia bogactw materialnych dotyczy wyłącznie tego, co jest środkiem, a nie celem społecznego życia. Celem musi być zawsze człowiek. Gdy zamienia się środki na cel, wówczas następuje zniewolenie i urzeczowienie człowieka, a przez to samo podstawowa forma alienacji; wówczas system ekonomiczno-społeczny uderza w samego człowieka. Niebezpieczeństwo to zawsze istnieje wówczas, gdy społeczność (państwo) sprawy gospodarczego ład u kieruje na niekontrolowaną grę wolnorynkową.

Na zagadnienie to zwraca uwagę encyklika *Laborem exercens* (n. 12): „Owo gigantyczne i potężne narzędzie - zespół środków produkcji — który uważa się poniekąd za synonim »kapitału«, powstał z pracy i nosi na sobie znamiona ludzkiej pracy. Przy obecnym stopniu zaawansowania techniki, człowiek, który jest podmiotem pracy, chcąc posługiwać się owym zespołem nowoczesnych narzędzi, środków produkcji, musi na-przód przyswoić sobie w sposób poznawczy owoc pracy tych ludzi, którzy owe narzędzia wynaleźli, zaplanowali, zbudowali i ulepszali, i czynią to nadal. Umiejętność pracy, to znaczy sprawczego uczestnictwa w nowoczesnym procesie produkcji — wymaga coraz większego przygotowania, a przede wszystkim odpowiedniego wykształcenia. Oczywiście, jest rzeczą jasną, że każdy człowiek, który uczestniczy w procesie produkcji, choćby spełniał tylko takie rodzaje pracy, do których nie trzeba szczególnego wykształcenia i osobnych kwalifikacji, jest jednak w tymże procesie produkcji prawdziwym podmiotem sprawczym — podczas gdy zespół narzędzi, choćby sam w sobie najdoskonalszy, jest tylko wyłącznie narzędziem podporządkowanym pracy człowieka. Tę prawdę, która należy do trwałego dziedzictwa nauki Kościoła, trzeba stale podkreślać w związku z problemem ustroju pracy, a także całego ustroju społeczno-ekonomicznego. Trzeba podkreślać i uwydatniać pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji — prymat człowieka wobec rzeczy”.

Zatem nie można przeciwstawiać sobie z jednej strony „kapitału”, a z drugiej „pracy”, tym niemniej można sobie przeciwstawiać konkret-

nych ludzi stojących za tymi wyrażeniami. W prawdziwie ludzkim ustroju społeczno-ekonomicznym „kapitał” i „praca” wzajemnie się dopełniają, tak w samym procesie produkcji, jak i — ogólnie — w teorii ekonomii; ostatecznie bowiem źródłem tak samej pracy, jak i kapitału jest sam człowiek. Dlatego prymat człowieka w tej dziedzinie jest zasadniczy. Antynomia „pracy” i „kapitału” mogła powstać tylko przy myśleniu mylnym, „życzeniowym”, gdy wizja zysku i chęć jego spotęgowania odrywa go od procesu ludzkiej pracy i wyrażany jest on wyłącznie w kategoriach ekonomicznej celowości. Jak długo przy ekonomicznym myśleniu dominować będzie wyłącznie chęć potęgującego się zysku w oderwaniu od ludzkiej pracy, angażującej przecież tak czy inaczej całego człowieka, tak długo będzie panował zasadniczy błąd ekonomizmu liberalistycznego, traktującego pracę jako towar, a nie jako czynności człowieka. Encyklika *Laborem exercens* (n. 13) zwraca uwagę, że: „[...] nie widać innej możliwości radykalnego przewyciężenia tego błędu, jak tylko przez odpowiednie zmiany, zarówno w dziedzinie teorii, jak i praktyki — zmiany idące po linii zdecydowanego przeświadczenia o pierwszeństwie osoby przed rzeczą, pracy człowieka przed kapitałem jako zespołem środków produkcji”.

Zwieńczeniem pracy człowieka jest wzrost „wspólnego dobra” rozumianego najszerszej, a więc zarówno jako aktualizacja osobowych potencjalności ludzkiej osoby (rozwój intelektualny, moralny i twórczy), jak i zespół wszystkich środków koniecznych i użytecznych, prowadzących do osobowego rozwoju człowieka. Jest to naturalna i konieczna konsekwencja wykonywania ludzkiej pracy racjonalnie pojmowanej. Wzrastanie wspólnego dobra, gdy chodzi o dobro ściśle osobowe, nie może być mierzone żadną miarą, albowiem — w porządku duchowym — miar takich nie ma. Natomiast wzrost wspólnego dobra w dziedzinie koniecznych i użytecznych środków gwarantujących osobowy rozwój człowieka dokonuje się w miarę społecznych i ekonomicznych możliwości, z tym że same możliwości są i mogą być mnożone i intensyfikowane poprzez ludzkiego ducha i jego wynalazczą twórczość.

Zachowanie zaś pracy służącej powiększaniu wspólnego dobra jest uwarunkowane zdrową polityką społeczno-ekonomiczną — a istotą tej polityki jest roztropna troska o dobro wspólne. Tak rozumiana polityka mieści się na szerokim polu działania rozumu praktycznego, kierują-



cego w sposób usprawiony (roztropny) ludzkie działania do uzyskania zamierzonego dobra, które jest dobrem wszystkich ludzi.

Warunkiem koniecznym spokojnej pracy realizującej wspólne dobro jest zachowywanie i przestrzeganie „praw człowieka” zawartych w *Deklaracji praw człowieka* Narodów Zjednoczonych z 10 XII 1948 r. i w encyklice *Pacem in tenis* z 1962 r. Przy zachowaniu praw ludzkiej osoby jawią się dopiero realne możliwości realizowania wspólnego dobra, z uniknięciem wojen i zamieszek, spowodowanych zawsze nieposzanowaniem praw człowieka.

Czynnikiem wreszcie zabezpieczającym ludzką pracę jest:

- 1) ustrój społeczno-ekonomiczny oparty na poszanowaniu praw człowieka (liczeniu się ze społeczną naturą człowieka realnie istniejącego),
- 2) opieka społeczna zapewniona przez ten ustrój (człowiek jest bytem osobowym — społecznym!),
- 3) związki zawodowe, jako czynnik pomagający w przestrzeganiu praw pracy i człowieka pracującego, odpowiednio reprezentujące interesy ludzi pracy. Związki te muszą kierować się „polityką”, czyli roztroptą troską o wspólne dobro.

Polityka — jako roztropna troska o wspólne dobro — może i musi być pokierowana także „prawami sztuki”, a więc znajomością i naukowym poznaniem tych warunków i czynników, które tworzą całość społeczeństwa (państwa). Polityka jest jednak w swej naturze dziedziną działalności istotnie ludzkiej, czyli działalności moralnej, wtórnie zaś sztuki, czyli naukowego poznania tych czynników, które umożliwiają i gwarantują uzyskanie celu, tj. wspólnego dobra.

### **The human dimension of the work**

The Author recognizes the human work as realizing - in the social context - personal potentialities in order to strengthen the human subject in his/her being, in vegetative, sensitive, and intellectual aspects. There are two domains of the human work: (a) internal, that tends not to produce anything in external matter, but to perfect the subject through his/her activity like intellectual, moral, and creative work; (b) external, that tends to produce or transform an external material reality. Both aspects of the work arise from a self-existing subject: the man. The relation between the

work and the subject is like between a genetic cause and its action aiming at a determined effect. And like the genetic action can not be separated from the genetic cause like the work can not be separated from the man who by work actualizes his/her various potentialities. The final cap of the work, in the light of the article, is to be found in an increase of the "common good" comprehended in the broadest sense, i.e. both as the actualization of the human personal potentialities (the intellectual, moral, and creative growth), as well as the set of all the necessary and useful means leading to the man's personal development. The preservation of the work as augmenting the common good is conditioned by a healthy social and economic policy whose heart is rooted in the prudent care about the common good.

Peter A. Redpath

## Godność pracy w ujęciu Hezjoda — współczesne refleksje<sup>1</sup>

Historia rozważań o godności pracy w kulturze zachodniej sięga co najmniej starożytności greckiej i słynnego poematu Hezjoda pt. *Prace i dni* (ok. 700 r. przed Chr.). Pytanie, czy fabuła opowiedziana w nim przez poetę jest oparta na faktycznych wydarzeniach nie stanowi przedmiotu rozważań niniejszego artykułu. Głównym zagadnieniem jest tu lekcja, której Hezjod, w części poświęconej „pracy”, udziela swemu bratu, Persesowi, na temat godności pracy, oraz określenie znaczenia, które jego nauka może mieć dla nas dzisiaj.

W sposób typowy dla starożytnego wieszca greckiego, Hezjod rozpoczyna swój poemat od inwokacji do Muz, aby były natchnieniem jego słów, aby wyśpiewały swoją pieśń jego ustami. Najpierw Hezjod prosi Muzy, aby wyśpiewały chwałę Zeusa, twórcy i niszcyciela ludzkiej sławy i losu. Zeus, jak mówi poeta, może z łatwością 1) wywyższyć, ale i strącić wywyższonego; 2) powalić pysznego; 3) wynieść do chwały nieznanego; 4) wyprostować drogi krętacza; oraz 5) upokorzyć pysznego. Następnie, odnosząc się wprost do Zeusa, prosi Króla Olimpu, aby ten zwrócił swoją myśl ku poecie i wydał sprawiedliwy wyrok. Po czym kończy swoją inwokację do bogów i podejmuje główny temat swoich rozważań — pouczenie, którego chciałby udzielić swemu bratu, Persesowi<sup>2</sup>.

### Ponadczasowość myśli Hezjoda

Poeta kieruje naszą uwagę na kilka ponadczasowych i ciągle podejmowanych w zachodniej kulturze zagadnień: ludzkie konflikty na de lenistwa i przedsiębiorczości, a także rodzinne nieporozumienia angażujące

<sup>1</sup> Tytuł oryginału: *A Contemporary Reflection on Hesiod on the Dignity of Work*.

<sup>2</sup> Hezjod, *Prace i dni*, 1-10, w: tenże, *Narodżyny bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. Tłum. J. Łanowski, Warszawa 2004, s. 59-85.

nieuczciwych prawników i przekupnych sędziów. Hezjod rozpoczyna swój wywód od zauważenia pierwszego faktu dotyczącego ziemskiego życia — ziemia jest mieszkaniem dwóch rodzajów waśni: 1) godnych nagany, oraz 2) godnych pochwały.

Poeta utrzymuje, iż nikt nie lubi waśni zasługującej na naganę (*Eris*), choć każdy — stosownie do woli bogów - ją szanuje. Taka waśń jest podła, bowiem „wojnę złą i walki podsycą”. Waśń chwalebna z kolei, czyli ludzka inklinacja do bycia konkurencyjnym w ekonomii, istniała już przed waśnią naganą, Zeus ustanowił ją u samych początków ziemi. Dla człowieka jest ona dużo lepsza, „ona i niedołęznego zbudzi i skłoni do pracy”<sup>3</sup>.

Hezjod twierdzi, że ludzka inklinacja do bycia konkurencyjnym ekonomicznie dobrze nam służy. Mówi bowiem:

„bo na drugiego ktoś patrząc, bogacza, zaraz pożąda  
pracy i śpieszy, ażeby coś posiać albo posadzić,  
dom porządnie urządzić, i sąsiad wnet sąsiadowi,  
gdy za majątkiem goni, zazdrości”

i zaraz dodaje:

„Garncarz garncarzowi i cieśla cieśli zawidzi,  
żebrak nie cierpi żebraka, a pieśniarz drugiego pieśniarza”<sup>4</sup>.

Hezjod każe bratu na poważnie przejąć się tymi dwoma rodzajami waśni i ich istotnymi różnicami. Perses nie powinien pozwolić nagannej waśni, aby ta powstrzymała go od pracy. *Eris* kocha psotę. Ona podsycą niezdrową zazdrość, która pozbawia produktywności i każe tracić czas na słuchaniu kłótni i sądów na rynku. Hezjod utrzymuje, że nie stać nas na marnowanie czasu, na udawanie, że nie mamy nic do zrobienia i na walkę w sprawie pieniędzy innych ludzi, jeśli sami nie zaopatrzyliśmy się jeszcze w roczny zapas żywności<sup>5</sup>.

Prawdopodobnie Perses popełnił właśnie jakiś nietakt. Hezjod bowiem podejmuje swoje napomnienia i wprost informuje Persesa, że nie da mu kolejnej szansy na walkę z nim przed sądem. Mówi:

<sup>3</sup> Tamże, 11-20.

<sup>4</sup> Tamże, 25-26.

<sup>5</sup> Tamże, 27-32.

„Już raz dzieliliśmy działkę i ty wtedy wiele posiadałeś,  
boś mi wyrwał, gdyś wielkim czci okazaniem pochlebiał  
sędziom, darów pożercom, co takie sprawy chcą sądzić”<sup>6</sup>.

W tym momencie główny zamiar Hezjoda wobec jego brata zmierza w kierunku natychmiastowego załagodzenia ich nieporozumienia, „wyrażami prostymi, a te są od Dzeusa, najlepsze”<sup>7</sup>.

### **Tytani i Olimp jako tło sprawy Hezjoda przeciw Persesowi**

Hezjod przedkłada swoje stanowisko Zeusowi i Persesowi, rozpoczynając od wyjaśnienia długotrwałego konfliktu pomiędzy bogami i ludźmi. Sięga więc do czasów walki pomiędzy Zeusem i Prometeuszem (Przezornym). Poeta twierdzi, że bogowie nigdy nie objawili nam, ludziom, ani jak należy żyć, ani jak uprawiać sztukę ekonomii. Gdyby to uczynili, wtedy moglibyśmy być na tyle wydajni w ciągu jednego dnia, aby nie musieć pracować przez cały rok<sup>8</sup>.

Złość na tytana Prometeusza, jaką żywił Zeus za podstępne wykorzystanie boga w celu ustalenia norm dla składania ofiar przez ludzi, pozbawiła nas nadziei na tego typu dar. Rozzłoszczony tym, że został wyprowadzony w pole przez Prometeusza, Zeus odpłacił się nam, ludziom, tym, że ukrył „ogień”, tj. wiedzę na temat sztuki ekonomicznej i sztuk produkcyjnych w ogólności. Prometeusz zareagował natychmiast, odbierając ogień i ukrywając go w „łodydze kopru”, tj. w sztuce uprawy roli.

Rozgniewany arogancją Prometeusza jeszcze bardziej, Zeus zemścił się na nas, ludziach, w gorszy sposób. Pod pozorem dobra ofiarował im zło w zamian „za ogień i oni wszyscy w sercach swych” ucieszyli się i zło swe ukochali<sup>9</sup>. Wybuchnąwszy głośnym śmiechem, co w naszych czasach uchodziłoby za wysoce niepoprawne politycznie i mizoginiczne, Zeus kazał Hefajstosowi uczynić śmiertelną kobietę. Skierował więc kulawego kowala płomiennych sztuk i rzemiosła do tego, żeby czym prędzej:

<sup>6</sup> Tamże, 37-39.

<sup>7</sup> Tamże, 36.

<sup>8</sup> Tamże, 42-44.

<sup>9</sup> Tamże, 57-58.

„ziemię z wodą wymieszał i głos człowieczy w to włożył,  
siłę — też kształtem podobną do bogiń nieśmiertelnych  
piękną postać dziewczęcą, uroczą, stworzył”<sup>10</sup>.

Wtedy Zeus wezwał Atenę, boginię mądrości i wojny, sztuki i rzemiosła, aby nauczyła śmiertelną niewiastę tkania i wyszywania. Następnie wezwał boginię namiętności, zlocistą Afrodytę, i polecił jej rozlać wdzięk na głowę śmiertelnej kobiety, a także „pożądanie dręczące i troski, co członki osłabiają”. Wreszcie posłańcowi bogów, Hermesowi, Zeus nakazał, aby ten włożył kobiecie myśl „psio bezczelną i złodziejsko chytry obyczaj”<sup>11</sup>.

Kiedy już bogowie odpowiedzieli, jak im nakazano, i każdy coś od siebie dodał, Hermes dokończył dzieła i, wkładając głos w śmiertelną postać, nazwał ją „Wszystkodarą-Pandorą, bo wszyscy mieszkańcy Olimpu dar ten dali”<sup>12</sup>.

Uczyniwszy „przynętę”, przyczynę upadku śmiertelnego człowieka, Zeus polecił Hermesowi, aby przekazał Pandorę w darze Epimeteuszowi (Nieprzezornemu), bratu Prometeusza. Ten, nie mając przezorności swego brata, a także zapominając o przestrodze Prometeusza, aby nie przyjmować prezentów od Zeusa, gdyż te mogłyby sprowadzić kłopoty na śmiertelnych ludzi, Pandorę przyjął. Lecz kiedy kłopoty zacząć się zaczęły, Epimeteusz zaraz się zreflektował, jaki błąd popełnił.

Według Hezjoda, przed pojawieniem się na ziemskiej scenie śmiertelnej kobiety i jej sztuk wyszywania i tkania, śmiertelni ludzie prowadzili życie idylliczne. Ludzkie plemiona żyły:

„wolne od wszelkich nieszczęść i od wszelkiego wysiłku  
oraz chorób bolesnych zsyłanych na ludzi przez Kery.  
Szybko bowiem w nieszczęściach starzeją się śmiertelnicy”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, 59-63.

<sup>11</sup> Tamże, 63-68.

<sup>12</sup> Tamże, 69-82.

<sup>13</sup> Tamże, 90-93.

Krótko mówiąc, zanim śmiertelna kobieta pojawiła się na scenie, na ziemi nie istniało żadne złe fatum, fatum nie sprowadzało na śmiertelnych ciężkiej pracy, choroby, bólu, czy starczego wieku — życie ludzi było napełnione nadzieją. Dopiero śmiertelna kobieta, Pandora, realizując plan Zeusa, spuściła na nas ze smyczy wszystkie złe fata i zamknęła wieko puszeki nieszczęść przed nadzieją, która do tej pory wypełniała ludzkie życie<sup>14</sup>.

### Pięć pokoleń ludzi na ziemi

Hezjod kontynuuje swoje opowiadanie o początkach zła słowami bajki o pięciu pokoleniach ludzi, a właściwie „ludzi niedługo żyjących”: 1) złotym; 2) srebrnym; 3) brązowym; 4) heroicznym; oraz 5) żelaznym.

Mówi nam, iż złote „wpierw pokolenie ludzi niedługo żyjących nie-śmiertelni najpierw stworzyli mieszkańcy pałaców Olimpu”<sup>15</sup>. Wprawdzie nie zrodzona ze śmiertelnej kobiety, ta rasa ludzi, choć podobna bogom, była jednak śmiertelna. Ludzie nie znali żadnych trosk, nigdy się nie starzeli i mieli wszystko, co dobre. Ziemia, sama z siebie, zaopatrywała ich obficie w pożywienie. Żyli spokojnie, pomyślnie, posiadając upodobanie w oczach bożych. Nawet w chwili odejścia, ich śmierć była podobna do snu. Wreszcie, gdy ziemia ich przykryła, stali się:

„demonami z woli wielkiego Dzeusa,  
godni, związani z ziemią strażnicy ludzi śmiertelnych;  
oni to praw pilnują, a także niecnych uczynków,  
mgłą spowici, wszędy się blakający po ziemi,  
dawcy bogactw - zyskali także cześć królewską”<sup>16</sup>.

Złote pokolenie ludzi najwidoczniej osiągnęło swój historyczny kres na ziemi, ponieważ po nim bogowie olimpijscy uczynili drugie, srebrne, pokolenie. Z jakichś powodów, było ono zupełnym przeciwieństwem złoto- tego, tak pod względem umysłowym, jak i psychicznym. Hezjod opisuje

<sup>14</sup>••Tamże, 94-105.

<sup>15</sup> Tamże, 109-110.

<sup>16</sup> Tamże, 122-126.

jego przedstawiciele jako niedorozwiniętych, samolubnych, krótkowiecznych i niereligijnych. Po prostu jako duże dzieci. Ich brak szacunku dla bogów spowodował, że Zeus dokonał ich niszczenia. Pomimo tego, autor wyraża się o członkach srebrnego pokolenia, nazywając ich „szczęśliwymi Podziemia”. „Gorsi — powiada — ale i im cześć jakaś jednak przypada”<sup>17</sup>.

Poeta mówi, że trzecie, brązowe, pokolenie „ludzi śmiertelnych” Zeus uczynił z popiołu drzew, jako srebrnemu zupełnie niepodobne. Potężni i srodzy, dla których znaczenie mieć mogła jedynie wojna i walka. Nie spożywali posiłków, dusze mieli harde i nieokiełznane, ponadto byli niezmiernie silnymi, bezkształtnymi, niezgrabnymi ludźmi, którym „ręce niezłomne wyrastały z ramion nad ich mocarnymi ciałami”. Ich technologia, domy i broń wszystkie były z brązu. Pomimo jego zdumiewającej natury, na to pokolenie również nadszedł kres. „Pokonani rąk własnych siłą”, odeszli do Hadesu bezimienni<sup>18</sup>.

Po pokoleniu brązowym, a jeszcze przed żelazną epoką Hezjoda, Zeus utworzył pokolenie herosów i półbogów. Do niego należeli herosi, którzy padli pod Troją i słynna siódemka, która walczyła przeciw Tebom. To nadzwyczajne i szlachetne pokolenie, bardziej sprawiedliwe od dwóch poprzednich, po swej śmierci zostało przez Ojca bogów zachowane u kresów ziemi na Wyspach Szczęśliwych. Zeus uwalnia Kronosa z niewoli, by jako król panował nad nimi, a ziemia trzy razy do roku wydaje dla nich słodki owoc<sup>19</sup>.

Ostatnie pokolenie utworzone przez Zeusa było pokoleniem czasów Hezjoda, epoką żelaza, czasem, o którym poeta mówi, że chciałby urodzić się albo przed nim, albo po nim, z którym nie chciałby mieć w ogóle do czynienia. Jest to czas niesłychanego bólu i trudności. Hezjod utrzymuje, że nie ma dnia, który minąłby nie przynosząc jakiegoś zmartwienia, nawet z dobrem przynosi zło. Również noce „zdzierają” ludzi. Stąd wniosek, iż także to pokolenie zostanie kiedyś zniszczone ręką Zeusa.

W przyszłości ludzie zaczną walczyć z własnymi dziećmi. Goście będą walczyć z gospodarzami, przyjaciele z przyjaciółmi, a bracia z braćmi. W miejsce szacunku dla rodziców, bezbożne dzieci będą ich obrażać

<sup>17</sup>Tamże, 141-142.

<sup>18</sup>Tamże, 143-155.

<sup>19</sup>Tamże, 156-173e.



i maltretować, nigdy nie pomyślą o wdzięczności za trud, poniesiony w czasie ich wychowania.

Ludzie tego pokolenia zaczną brać sprawiedliwość we własne ręce. „Jeden będzie niszczył miasto drugiego”, nie będzie szanował dobrego i sprawiedliwego człowieka, który dotrzymuje przysięgi. Całą swą cześć zachowają dla złooczyńcy, będącego wcielonym gwałtem. Wstyd i sprawiedliwość dostaną się w ich ręce. Człowiek niegodziwy będzie ranił i zniesławiał człowieka zanego, po czym złoży przysięgę na szczyt swego złego postępowania. „Wszystkim nieszczęsnym ludziom za towarzyszkę Zawieść będzie”, rozkoszująca się złem ze swoich nieczystych ust i nienawistnej twarzy. Wstyd i sprawiedliwość znikną z ziemi i pozostaniemy w okropnym cierpieniu i bezradności wobec zła<sup>20</sup>.

Odnosząc się do konsekwencji zaniku sprawiedliwości, Hezjod pisze bajkowy moralitet dla króla, o tym jak sokół przemawiał do smutnego słowika, unosząc przebitego ptaka swoim szponem wysoko w chmurę:

„Nieszczęśniku, cóż jęczysz? Silniejszy od ciebie cię trzyma.  
Pójdiesz, gdzie cię powiodę, i chociaż jesteś śpiewakiem,  
Zrobię z ciebie posilek, gdy zechcę, albo i puszcę.  
Bezrozumny, kto pragnie się przeciwstawić silniejszym —  
Nie odniesie zwycięstwa, do hańby cierpienia dołączy”<sup>21</sup>.

### **Rozważania o pożytkach i szkodach sprawiedliwości**

Hezjod nakazuje Persesowi wprost słuchać sprawiedliwości, a nie przemocy. Mówi, iż sprawiedliwość jest lepsza dla każdego, bogatego i biednego. Słuszna droga jest drogą lepszą. Głupiec uczy się twardej drogi, która sprawiedliwość przewycięża przemocą. Lecz boskie przekleństwo wymierzone jest w pokrętne wyroki człowieka. Kiedy sędziowie nie odstępują od wydawania prawych wyroków, tak wobec własnych obywateli, jak i cudzoziemców, wtedy ich miasto i lud rozkwita, wszędzie panuje spokój, a młodzież dojrzewa, ponieważ Zeus nie posyła jej na wojnę. Kiedy ludzie zachowują się sprawiedliwie wobec siebie, wtedy obchodzą świę-

20 Tamże, 174-201.

21 Tamże, 207-211.

ta urodzaju z dobrze uprawionych pól. Głód i śnież na zbożu ich omijają. Ziemia zapewnia im dostatnie życie. Górskie dęby, pszczoły, owce i kobiety dobrze prosperują, wydają bowiem na świat bogaty plon żołądź, miodu, wełny i dzieci. Ziemia staje się dla ludzi całym ich życiem, jako że dzięki niej stają się samowystarczalni i ich podróże handlowe — zbędne.

W przeciwnym razie Pani Sprawiedliwość powoduje kłopoty, kiedy przekupni sędziowie, biorący łapówki i wypaczający wyroki, włoką ją po ulicach. Płacząca i osnuta mgłą odnajduje z czasem powrotną drogę do miasta i dokonuje zemsty na tych, którzy wyrządzili jej krzywdę. Zeus nakłada sprawiedliwą karę na niesprawiedliwych, którzy żyją rozpustnie i występnie. Zsyła na nich głód, plagę, nieurodzaj, wreszcie pomór całych rodzin. Niesprawiedliwemu miastu zniszczy czasem armię, mury lub okręty.

Następnie Hezjod utrzymuje, że bogowie wraz z trzydziestoma tysiącami świętych duchów ze złotego pokolenia, w niewidzialnej służbie Zeusowi, penetrują sądy na całej ziemi w poszukiwaniu przestępstw i widzą korupcję i oszustwa, którymi ludzie miażdżą swych sąsiadów i ich miasta, jakby nigdy nie słyszeli o złości bogów. Ponad nimi córka Zeusa, dziewczyna Sprawiedliwość, zawsze zasiada obok ojca ilekroć ktokolwiek szarga jej imię i rozmawia z nim o nieprawych duszach ludzi, zanim to my nie zapłacimy jej za niesprawiedliwe i stronnicze decyzje naszych głupich rządców.

Hezjod nakazuje tym przekupnym panom wydawać sprawiedliwe wyroki, stronić od niesprawiedliwości i stronniczości, i zapomnieć o swych nieuczciwych praktykach. Nikczemne uczynki przychodzą do domu, by w nim się urządzić. Stąd też, kiedy planujemy krzywdę innych, samych siebie krzywdzimy najbardziej. Zeus nie da się oszukać niesprawiedliwości miasta. Jego oko jest wszędzie i widzi wszystko.

Hezjod radzi Persesowi, aby usłuchał tego, co słuszne, i wziął sobie do serca słowa swego brata. Perses powinien zapomnieć o niesprawiedliwości i przemocy. To Zeus dał ludziom naturalne prawo, które przekracza jedynie zwierzęcy instynkt. Sprawiedliwość jest czymś, co wyróżnia człowieka. Nie ma sprawiedliwości, która istniałaby wśród zwierząt. Zeus daje nam sprawiedliwość, aby uregulować nasze zachowanie. Stąd, jeśli pod przysięgą zaświadczymy prawdziwie, to Zeus ześle nam pomyślność. Jeśli

pod przysięgą klamiemy, co odróżniać nas będzie od człowieka prawego, to niszczymy sprawiedliwość, beznadziejnie rujnujemy siebie, osłabiamy, a nawet niszczymy, naszych potomnych.

Hezjod chce przemówić do rozsądku swemu niemądremu bratu. Ścieżka do nieprawości jest prosta, równa i krótka. Jednak bogowie każą nam się pocić dla osiągnięcia dobroci. Droga do niej jest trudna, nierówna, długa i stroma. Droga do cnoty jest trudna z początku, lecz kiedy ją osiągniemy, staje się tak łatwa do posiadania, jak trudna była z początku do osiągnięcia.

Roztropny człowiek - jak powiada poeta - jest kimś najlepszym. Dobrym jest również ten, który potrafi przyjąć rozumną radę. Lecz człowiek, który nie potrafi żadnej z tych dwóch rzeczy, jest do niczego.

Hezjod pragnie, aby Perses — człowiek z dobrej rodziny — posłuchał przynajmniej jego rady:

„pracuj, Persesie, boski potomku, i niech cię nie gnębi  
Głód, lecz niech cię pokocha pięknie zwieńczona Demeter,  
plonem niech ci, czcigodna, zawsze wypełnia twój spichlerz”<sup>22</sup>.

Poeta twierdzi, że próżniak jest jak truteń, który marnuje miód z ula, wyjadając go i nie robiąc niczego w zamian. Każdy, czy to bóg, czy człowiek, ma w nienawiści kogoś takiego. Komuś takiemu ciągle towarzyszy głód. To lenistwo, a nie praca, jest hańbą. Praca zmusza nas do planowania życia, czyni nas miłymi w oczach bogów i zasobnymi w trzodę i majątek.

Perses potrzebuje zaplanować swoją pracę. Jeśli będzie pracował, leniwi ludzie wkrótce zaczną żywić zdrową zazdrość wobec jego narastającego bogactwa. Bez względu na to, jaka jest sytuacja człowieka, Hezjod utrzymuje, że pracować jest czymś lepszym, niż nie pracować. Z pracą przychodzi zamożność. A „z bogactwem idzie i cnota, i chwała”. Praca byłaby czymś lepszym dla Persesa, również z tego powodu, że odwróciłby swój umysł od chęci zagarnięcia własności drugiego człowieka i zająłby się zarabianiem własnych pieniędzy.

<sup>22</sup> Tamże, 299-301.

Według Hezjoda, wstyd, podobnie jak waśń, występuje w dwóch rodzajach: dobrym i złym. Czasami wstyd może być błogosławieństwem, może być czymś dobrym dla nas. Zły natomiast towarzyszy człowiekowi biednemu i człowiekowi zachłannemu. Często chciwość nas przygniata i czyni nieprzyzwoitymi. Uczciwie zdobyte bogactwo, bogactwo nie ukradzione, lecz dane przez bogów, przynosi honor. Ukradzione pieniądze honoru nie przynoszą. Jeśli chciwy człowiek nabywa bogactwo przez kradzież lub kłamstwo, to bogowie szybko utracają jego siłę, osłabiając ponadto jego rodzinę.

Podobnie dzieje się człowiekowi, który niewłaściwie traktuje ludzi znajdujących się w potrzebie, „błagalników”, lub też cudzołóży z żoną swego brata, krzywdzi sieroty, czy też lży umierającego ojca. Kogoś takiego Zeus nienawidzi i w końcu zsyła na niego karę za złe postępowanie.

Perses powinien unikać robienia rzeczy przynoszących wstyd. Na miarę swych możliwości, powinien być religijny, zachowywać stosowne praktyki religijne, a czasami praktykować akty adoracji rano i wieczorem tak, aby bogowie mu błogosławili. Dopiero wtedy zdobędzie uznanie innych ludzi, zamiast czegoś przeciwnego.

Perses powinien także być sąsiedzki i unikać robienia sobie wrogów. Dobrzy sąsiedzi są błogosławieństwem, nagrodą. Źli są przekleństwem. W nagłym wypadku dobrzy sąsiedzi pomogą człowiekowi szybciej niż jego krewni. Perses powinien zachowywać się hojnie względem nich, tak aby w potrzebie mógł liczyć na pomoc z ich strony. Powinien unikać kradzionych pieniędzy. Powinien być dobrym i hojnym przyjacielem, a nie człowiekiem zachłannym. Hojność daje nam radość, raduje nasze serce. Chciwość je oziębia. Perses powinien również oszczędzać, być zapobiegliwym, wybudować spichlerz, by nie być w potrzebie. Jeśli musi wynająć pracownika, nawet brata, to powinien sporządzić formalną umowę, poświadczone porozumienie, gdyż „zbytnią ufność, nieufność jednakże ludzie gubili”. W dalszej części Hezjod radzi Persesowi, aby ten wystrzegał się zalotnych kobiet, które zostawią go z niczym, gdy nawet się nie spostrzeże. „Kto kobiecie zaufał — powiada — zaufał niezłym złodziejom”.

Mając prawdopodobnie na uwadze swoje prawne problemy z bratem, Hezjod mówi Persesowi, iż, chociaż Zeus może dobrze zaopatrzyć wielką rodzinę w pożywienie i choć większa liczba rąk wytworzy większe plony,

ten powinien mieć jednego syna. W ten sposób wzrośnie bogactwo rodziny. Jeśli natomiast zamierza drugiego syna dopuścić do fortuny rodzinnej, to lepiej będzie, jak zaplanuje umrzeć dopiero w starości.

Ostatecznie Hezjod kończy część poświęconą pracy w swoim utworze, mówiąc bratu, którego duch w stronę bogactwa porusza: „tak postępuj i pracuj, pracę po pracy wykonuj!”<sup>23</sup>.

### Aktualność mądrości Hezjoda

Za wyjątkiem paru stroniczych sądów wydanych na temat kobiet w części poświęconej „pracy”, wiele z tego, co mówi Hezjod w swym poemacie ujawnia prawdę i mądrość. Właściwie ukazuje na przykład pozytywny wpływ, jaki ekonomiczne współzawodnictwo, utrzymane w sprawiedliwych granicach, wydaje się mieć na ludzkie życie; pokazuje jak rozwija w nas inicjatywę i przedsiębiorczość, jak chroni nas przed lenistwem i chciwością. Następnie przestrzega nas przed niezdrową zazdrością, która skłania do pogoni za bogactwem na drodze kradzieży i oszustwa.

Hezjod zachęca nas do roztropności w sprawie naszej pomyślności, do rozwijania nawyku oszczędności, inwestowania, osobistej inicjatywy, sprawiedliwości, uczciwości i ciężkiej pracy. Przestrzega nas przed prawdziwym zagrożeniem, przed którym stajemy jako jednostki, i jako społeczne i polityczne byty, ilekroć nie rozwijamy w sobie wskazanych sprawności. Posuwa się nawet do utożsamienia niesprawiedliwości z przemocą. Faktycznie bowiem, niesprawiedliwy człowiek jest „ucieleśnioną przemocą”.

Powiada, iż owoce niesprawiedliwości zawierają przemoc, oszustwo, niezdrową i rozkielznaną zazdrość, bezbożność, naganną waśń, samolubstwo, chciwość, przez co znika z powierzchni ziemi zdrowy wstyd, prawdziwe sądy i rzetelna praca. Niesprawiedliwość prowadzi do nieuczciwości. A nieuczciwość niszczy jedną z koniecznych okoliczności, które czynią pracę możliwą. Szeroko rozprzestrzeniona nieuczciwość prowadzi do przekupnego systemu prawnego. Ten z kolei osłabia społeczne fundamenty prawdziwej pracy, ekonomicznej wydajności i pomyślności. W skrócie,

<sup>23</sup> Tamże, 382.

zmienia nas w kłamców i złodziei. Pani Sprawiedliwość, podobnie jak Pani Filozofia, przygotowuje grób swoim grabarzom.

Podobnie jak wielu współczesnych propagatorów demokratycznego kapitalizmu, Hezjod zdawał sobie sprawę, że kultura ekonomiczna narodu odbija i w swej istocie zależy od kultury moralnej. Ekonomiczna wydajność zakłada moralną cnotę z tego prostego powodu, że zależy ona od rzetelnej pracy. A rzetelna praca nie może pojawić się, lub słabo się rozwija, w moralnie zepsutym klimacie społecznym i politycznym. Z kolei ma się ona dobrze w moralnej kulturze odwagi, mądrości, uczciwości i prawości; mówiąc krótko, w wysoce umotywowanej i cnotliwej wspólnotce pracy.

Michael Novak twierdzi, iż Adam Smith uważał, że: „Klucz do dobrobytu narodów leży w ludzkiej kreatywności bardziej niż w czymkolwiek innym. Klucz ten leży w *naturalnym systemie* »*volnos'd*“<sup>24</sup>. Zdanie całkiem prawdziwe. Ale jak zauważają zarówno Novak, jak i Hezjod, zdobywanie bogactw oparte na faktycznej pracy zależy również od moralnie zdrowego klimatu politycznego<sup>25</sup>. Podkreślam właśnie ten moment, ponieważ uważam, że jeśli mamy się czegoś nauczyć przy okazji lektury *Pracy i dni* Hezjoda, to tego, że zdrowy klimat polityczny, od którego zależy wysoko umotywowana i cnotliwa wspólnota pracy, do której należy kapitalizm demokratyczny, zakłada istnienie uczciwych sądów. Współczesne eksperymenty z demokratycznym kapitalizmem muszą zakończyć się niepowodzeniem, muszą osłabić fundament politycznego porządku, który rzekomo starają się ulepszyć tam, gdzie skorumpowane systemy jurydyczne panują bez żadnej kontroli.

Jest to prawda odnośnie do każdego kraju, który ma jakieś doświadczenie z kapitalizmem demokratycznym, włączając w to Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Tak jak w każdej innej gospodarce politycznej, jeden z najsłabszych punktów kapitalizmu demokratycznego leży w jego istotnej zależności od uczciwych prawników, sędziów i sądów. Zdawał już sobie z tego sprawę Hezjod, że kiedy raz zostaną oni zarażeni powszechną nieuczciwością, wtedy zaczynają zarażać całą kulturę takimi wadami, jak zazdrość, nieuczciwość i chciwość, co z kolei produkuje kłamców i oszu-

<sup>24</sup> M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York-London 1991, s. 77-80.

<sup>25</sup> Zob. Michael Novak, *Business as a Calling*, New York 1996, s. 115.

stów, którzy czynią pomyślność gospodarczą i porządek polityczny nie-  
możliwymi do udźwignięcia.

*tłum. ks. Paweł Tarasiewicz*

### **A Contemporary Reflection on Hesiod on the Dignity of Work**

The Author concentrates on the advice Hesiod gives to his brother Perses about work's dignity in the "works" section of this poem and what import, if any, this advice might have for us today. As Hesiod observes, wealth creation based upon real work also depends upon a morally healthy political climate. According to the Author, if we should learn anything today about work from Hesiod's *Works and Days*, it is that the healthy political climate upon which a highly motivated and virtuous work community, including democratic capitalism, depends presupposes honest courts. As Hesiod realized centuries ago, once lawyers, judges, and courts become infected with widespread dishonesty, they tend to wind up infecting the entire culture with the vicious moral habits of envy, jealousy, dishonesty, and greed that tend to produce liars and cheats who make economic prosperity and a political order impossible to sustain.





**Henryk Kierś**

## **Praca i sztuka**

### **1. Byt i działanie**

Myśliciele starożytnej Grecji stanęli przed faktem mchu i zmiany, ale ich drogi filozoficzne rozeszły się wraz z określeniem pozycji bytowej tego faktu. I tak, jedni przyznali ruchowi i zmianie status prawdziwego bytu, co określono mianem wariabilizmu (mobilizmu) ontologicznego, inni uznali, iż są one pozorem bytowym czy cieniem prawdziwego (niezmiennego) bytu, co legło u podstaw ontologicznego statyzmu, a wreszcie ostatni stwierdzili, że ruch i zmiana są atrybutami każdego, danego w doświadczeniu bytu, co dało początek realistycznej metafizyce bytu<sup>1</sup>. Zwolennicy realizmu poznawczego określili świat jako kosmos-ład, bowiem dynamizm świata jawił się jako celowy, czyli nieprzypadkowy oraz racjonalny, czyli dający się wyjaśnić. Arystoteles nawiązał do podziału bytów na tzw. klasy naturalne, a więc na byty nieożywione oraz byty ożywione, pośród których tradycja wyróżnia rośliny, zwierzęta i ludzi. Na kanwie tego wyróżnienia podkreślił, że wszystkie byty mogą doznawać działania i podlegać zmianie, ale nie wszystkie działają same z siebie i nie wszystkie mogą dokonać zmian w sobie i innych bytach. Ten ostatni rodzaj działania przysługuje bytom żywym. Dzięki działaniu byty żywe osiągają to, czego aktualnie nie posiadają, a co im przysługuje na mocy ich rodzajowej i gatunkowej natury. Doskonalenie się bytu-konkretu poprzez działanie płynące z jego natury to — jak wyjaśnił Arystoteles w kontekście teorii złożzeń bytowych — aktualizacja jego możliwości, czyli tego wszystkiego, co jest mu „zadane” przez tę naturę. Doskonałością, czyli celem-dobrem bytów żywych jest ich własne życie, zatem działanie poszczególnych klas bytów żywych jest współmierne, czyli

<sup>1</sup> W artykule podążymy tropem tradycji realistycznej, a w sprawie konsekwencji idealizmu (stazyzmu i mobilizmu) w zakresie teorii sztuki (i pośrednio pracy) zob. H. Kierś, *Spór o teorie sztuki*, w: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 127-144.

podporządkowane ich życiu. Inne jest życie i działanie rośliny, inne zwierzęcia, a jeszcze inne człowieka<sup>2</sup>.

## 2. Człowiek i jego działanie

Działanie roślin i zwierząt jest zdeterminowane przez ich naturę, której celem-dobrem jest właściwy dla nich rodzaj życia: u roślin jest to życie wegetatywne, a u zwierząt życie wegetatywno-sensytywne, bogatsze o doświadczenie zmysłowe, pamięć i wyobraźnię. Życie ludzkie jest bogatsze od życia roślin i zwierząt, człowiek bowiem żyje świadomie (samoświadomie) i w sposób wolny, związany z wyborem celu i sposobu działania<sup>3</sup>. Pełne ludzkie życie to jedność-harmonia trzech porządków życia: wegetatywnego, sensytywnego i intelektualno-wolitywnego. Porządki wegetatywny i sensytywny podlegają różnym determinacjom i warunkują ludzkie działanie, ale - czego człowiek jest świadom — podlegają one kierownictwu rozumu i woli, a ich jakość (doskonałość) zależy także od wiedzy człowieka i jego umiejętności działania. Rozum poznaje to, co bezwzględnie lub względnie konieczne dla ludzkiego życia jako całości, a wola kierując się poznany przez rozum dobrem wybiera sąd o działaniu. Zatem działanie ludzkie jako ludzkie polega na rozumnej i wolnej autodeterminacji samego siebie do dobra<sup>4</sup>.

Tradycja realistyczna wyróżnia trzy rodzaje dobra, według których porządkuje ludzkie działanie: dobro właściwe (*bonum honestum*), dobro użyteczne (*bonum utile*) oraz dobro przyjemnościowe (*bonum delectabile*). Dobrem właściwym (godziwym) jest ludzkie życie - życie *hic et nunc* człowieka — brane w jego złożoności i integralności (niepodzieloności), dobrem użytecznym jest to wszystko, co jest narzędne wobec ludzkiego życia, natomiast sferę dóbr przyjemnościowych tworzy to wszystko, w czym ludzkie władze poznawcze i pożądcze znajdują swój kres i swoje spełnienie<sup>5</sup>.

Doskonałość działania ludzkiego jako ludzkiego, czyli jego zgodność z celem, jakim jest optymalne urzeczywistnienie życia, wymaga proporcjonalnego i harmonijnego współdziałania wyróżnionych porządków życia,

<sup>2</sup> Arystoteles, *O duszy*, w: *Dojėta wszystkie 3*, Warszawa 1992, s. 33-146.

<sup>3</sup> Św. Tomasz z Akwinu, In *Eth. I 1*; *STb I-II 18 9c*.

< M. A. Krapiec, *Ja- człowiek*, Lublin 1974, s. 218-256.

<sup>5</sup> P. Jaroszyński, *Etyka - dramat życia moralnego*, Warszawa 1996, s. 15-39.

a w praktyce zależy od wiedzy człowieka i umiejętności pokierowania własnym działaniem, czyli opanowania sztuki życia.

### 3. Człowiek i kultura

Człowiek jest bytem substancjalnym, istniejącym i działającym „przez siebie” (*per se subsisten*), ale jest także bytem spotencjalizowanym: nie przychodzi na świat „gotowy”, czyli wyspecjalizowany „z natury”, jak to ma miejsce u roślin i zwierząt, i dlatego musi własną naturę poznać i na bazie tej wiedzy zorganizować własne bytowanie w świecie. Zadanie to człowiek realizuje na polu kultury, czyli uprawy (łac. *colo, -ere*) zastanego świata wraz z samym sobą. Człowiek jest bytem rozumnym, zatem podmiotem kultury jest ludzki rozum; z tej racji kulturę określa się jako racjonalizację i humanizację świata i człowieka<sup>6</sup>.

Kultura-uprawa dotyczy wszystkich stron ludzkiego życia, ale ze szczególnym uwzględnieniem życia intelektualno-wolitywnego, które filozoficzna tradycja realizmu określiła mianem życia osobowego. W życiu osobowym manifestuje się rozumność człowieka, co stawia go najwyżej w bytowej hierarchii całej natury i dzięki czemu przekracza on (transcenduje) zastany świat<sup>7</sup>. Z bogatego dynamizmu życia osobowego człowieka wyłaniają się cztery działy kultury: nauka moralność, sztuka i religia.

### 4. Człowiek i praca

Działanie ludzkie jako ludzkie ma charakter pracy, czyli świadomego i celowego wytwarzania nowych stanów rzeczy. Najogólniejszym celem pracy jest zabezpieczanie życia wegetatywnego (wzrastania), doskonalenie życia zmysłowo-uczuciowego oraz aktualizacja możliwości życia osobowego, którego spontanicznymi i powszechnymi przejawami są: poznanie, wolność, miłość, podmiotowość wobec prawa, odrębność-suwerenność i religijność<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.

<sup>7</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *STb* 1 29 1 1: „Persona est rationalis naturae individua substantia”; *STb* I 29 3: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”.

<sup>8</sup> M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, dz. cyt., s. 380-389.

Praca jest czynnością typowo ludzką, dzięki niej człowiek przekształca (doskonali) siebie i otaczający go świat. Tradycja wyróżnia pracę umysłową (duchową) i pracę fizyczną. Ta ostatnia polega na oddziaływaniu na byty materialne i wywoływaniu w nich zamierzonych zmian, zmian zgodnych z powziętym celem. Praca fizyczna jest pracą wymagającą wysiłku mięśni, jest więc znojna i służebna (*servilia*), a jej podstawowym narzędziem jest ręka ludzka, którą określa się jako najważniejszy organ człowieka (*manus est organum organorum*), jest ona bowiem „przedłużeniem” myśli, jej narzędziem<sup>9</sup>. Natomiast praca duchowa dokonuje się *in ipsa agente* — w tym, kto pracuje, a pracę tę wykonują rozum i wola<sup>10</sup>. Praca fizyczna zakłada pracę umysłową, dzięki której człowiek poznaje cel działania, czynności i narzędzia działania oraz jego przedmiot, czyli zamierzone dzieło. Wiedza ta jest zasadą działania i przyczyną wzorczą wytworu pracy<sup>11</sup>. Samoświadomy i wolny charakter pracy ludzkiej odróżnia ją od działania zwierzęcego, które jest zdeterminowane przez instynkty i popędy (pożądanie naturalne), co sprawia, że zwierzę działa niezawodnie, ale nie potrafi ocenić celowości własnego dynamizmu, ani przewidzieć przyszłości, czyli konsekwencji własnych zachowań<sup>12</sup>.

Przywołany na świadka tradycji realistycznej Tomasz z Akwinu akcentuje społeczny charakter pracy i jej doskonalącą (szczęściodajną) rolę w życiu człowieka. Człowiek to także byt społeczny, zatem wszelka jego działalność ma odniesienie społeczne. Pojedynczy człowiek nie jest w stanie wytworzyć wszystkich dóbr koniecznych dla ludzkiego życia, dlatego praca to przede wszystkim współpraca<sup>13</sup>. Praca fizyczna jest przejawem życia aktywnego (*vita activa*), ma ona charakter bezpośrednio społeczny i służy zaspokajaniu materialnych potrzeb człowieka. Natomiast praca umysłowa jest przejawem życia kontemplatywnego (*vita contemplativa*), życia

<sup>9</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *STb* II—II 187 3c.

<sup>10</sup> Tenże, *STb* I—II 3 2 ad 3: „duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exterioram matriciam sicut arere ut secare... Alia est actio manens in ipsa agente, ut sentire, intelligere et velle”.

<sup>11</sup> Tenże, *STb* 14 8c: „Scientia... artificis est causa artificiorum eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis”.

<sup>12</sup> Tenże, *In De Anima* LIII 15.

<sup>13</sup> Tenże, *SCG* III 129: „unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vita necessaria”; *In IX Eib.* 1 1: „Et ideo subdit melius esse sapienti quod habeat corporatores circa considerationem veritatis”.

wyższego, właściwego osobowej naturze człowieka i ma pośrednie odniesienie społeczne<sup>14</sup>. Praca jest wpisana w ludzką naturę, jest ona warunkiem doskonalenia człowieka i jego najwyższą doskonałością, dzięki niej człowiek pozyskuje dobro, a posiadanie dobra to stan szczęścia<sup>15</sup>.

## 5. Praca ludzka i sztuka

Kultura ludzka to uprawa natury, a jeśli się coś uprawia — działając racjonalnie i celowo — to czyni się to w określony sposób, według poznanych zasad, które są właściwe dla danego rodzaju uprawy. Inaczej mówiąc, celowość czy też sensowność uprawy-pracy zależy od jej właściwej organizacji. Według tej zasady pracuje rolnik, szewc, budowniczy, lekarz, poeta czy muzyk oraz uczonec, a jeśli któryś z nich osiągnie zamierzony cel — wytworzy nowy stan rzeczy i realnie wzbogaci dorobek kulturowy człowieka — to wówczas nazwiemy go mistrzem, a więc kimś, kto posiada sztukę pracy, kto rozumie własną pracę i potrafi ją niezawodnie wykonać. Wynika z tego, że sztuka jest formą pracy ludzkiej, że — jak wyraża to trafnie znane porzekadło — bez sztuki „praca idzie na marne”. Dlatego właśnie uczymy się sztuki (umiejętności) pracy, a więc wnikamy poznawczo w jej arkania i ćwiczymy się w realizowaniu jej zasad.

Można sądzić, że praca i sztuka są aspektownie tożsame. Praca to aktualizacja możliwości życia osobowego, świadome i celowe wytwarzanie nowych stanów rzeczy, zaś sztukę (*techne, ars*) określa się jako *recta ratio fabricabilium*, czyli rozum usprawiony do wykonania zamierzonego dzieła. Wynika z tego, że sztuka poprzedza pracę, warunkuje ją, czyli gwarantuje jej celowość, ale także towarzyszy pracy, jest jej formą-logosem.

Inny ważny wątek problemu związku pracy ze sztuką ujawnia teoria, która wskazuje na rację bytu (istnienia) sztuki, przyczynę jej obecności w życiu człowieka. Wyjaśnienie takie zawiera znana już starożytnym Gre-

<sup>14</sup> Tenże, *STb* II—II 182 2c: „Et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa”; *SCG* III 133: „virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae: virtutes autem activae indigent ad hoc, et ad subveniendam aliis, cum quibus convivendum est”.

<sup>15</sup> Tenże, *STb* I—II 3 2c: „...secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operario. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio... Manifestum est autem quod operario est ultimus actus operans; . . .Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse”.

kom formuła, według której: *ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in Ulis in quibus natura deficit* — sztuka naśladuje naturę i dopełnia zastane w niej braki. Co to znaczy: „sztuka naśladuje naturę?” Jak już było mówione, otaczający nas świat natury jest światem dynamicznym i celowym, a inaczej rzecz ujmując, dynamizm świata natury jest celowy, z czego wynika, że pierwszym atrybutem natury jest celowość jej działania. Natura nie marnotrawi środków i jest skuteczna w osiągnięciu własnych celów. Człowiek poznaje naturę, ujmuje w niej to, co celowe (konieczne), a pozyskaną wiedzę wykorzystuje we własnym działaniu i dla własnych celów, a w ten sposób buduje kulturę. Naśladowanie natury dokonuje się dwojako: dzięki współpracy z naturą, czyli wykorzystywaniu lub wspomaganie jej sił oraz dzięki przeniesieniu jej praw i prawidłowości na byty sztuczne, wytwory człowieka. Działanie człowieka jest więc analogiczne do działania natury, człowiek jest rozumnym i wolnym podmiotem działania, ale natura stanowi kryterium celowości tego działania oraz zakreśla jego granice.

Kluczowym momentem przytoczonej formuły, ważnym dla zrozumienia ostatecznego celu ludzkiej pracy, jest teza głosząca, że sztuka dopełnia zastane w świecie braki. Co to jest brak? Otóż brak jest tym, czego byt-konkret nie posiada, a co powinien posiadać na mocy własnej natury. Braki pojawiają się w bycie na skutek błędu natury lub za sprawą przypadku, ale brakiem jest także wszelka niezaktualizowana możliwość bytowa. Racją bytu sztuki jest więc dopełnianie braków w bytach-konkretach oraz aktualizowanie bytowych możliwości. Praca jest czynnością, a formą tej czynności jest sztuka, zatem cel pracy jest tożsamy z celem sztuki. Jest nim dopełnianie braków i aktualizowanie bytowych możliwości, czyli doskonalenie świata i człowieka, a więc pomnażanie w nim analogicznie rozumianego piękna<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Zob. H. Kiereś, *Spora sztukę*, Lublin 1996; *Sztuka wobec natury*, Radom 2001; P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Radom 2002.

**The work and the art**

Author undertakes an issue of relation between the work and the art in perspective of the realistic philosophy. His considerations are preceded by analyzing a human acting and culture. On the ground of his reflections Author notices that the art is a form of human work, preludes and determines it, guarantees its purposefulness, and assists it — we master an art (proficiency) of work and train ourselves in realizing its principles. The aim of work identifies with the aim of art. It consists in completing privations and actualizing ontic potencies, i.e. perfecting the world and the man, i.e. increasing there their beauty as understood analogically.





Marek Marczewski

## Rzeczywistość ziemską: praca (Refleksje nad teologią pracy)

Nie ulega wątpliwości, że wprowadzenie zagadnienia pracy w dziedzinę teologii należy upatrywać w teologii rzeczywistości ziemskich<sup>1</sup>, a także

<sup>1</sup> To prawda, że Kościół zawsze był świadom swej odrębności od świata, ale „dystans ten nigdy nie był taki, żeby zrywał jego związki ze światem”. Zdaniem G. Thilsa (*Theologie et réalité sociale*, Tournai-Paris 1952, s. 47), dzieło św. Augustyna *De civitate Dei* stanowi pierwszą próbę „najszerzej pojętej teologii rzeczywistości ziemskich”. Podobne stwierdzenie znajdujemy u Ph. Delahaye (*Saint Augustin et les valeurs humaines*, MSR 11 (1955) nr 2, s. 121-138). Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 12-13. Teologia rzeczywistości ziemskich powstała w latach trzydziestych ubiegłego stulecia: teologia doczesności (A. Gardeil, P. Rousselot, L. Malvez, V. Poucel, Y. de Montechueil) i rozwinęła się w pierwszych latach po II wojnie światowej (P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, Y. Congar, E. Rideau, J. Moueoux, G. Thils). Ksiądz Marian Graczyk (j. w., s. 183-188) czas narodzin teologii rzeczywistości ziemskich wiąże z pracami Thilsa (*La théologie et les réalités terrestres*, CM 31 (1946), s. 465-479; *Théologie des réalités terrestres*, t. I, *Preludes*, Bruges-Paris 1947; *Théologie des réalités terrestres*, t. II, *Théologie de l'histoire*, Bruges 1949). Stanowi ona część teologii i jest owocem „zaistniałej odnowy teologicznej”, mającej m.in. na celu przezwyciężenie obcości między chrześcijaństwem a światem, troskę o właściwy rozwój człowieka, przeciwstawienie się procesowi dechrystianizacji. Tego nurtu domaga się wreszcie, wg Thilsa, „sama teologia, która w istocie powinna być mądrością prawdziwą, a nie tylko wiedzą czytelną przez wtajemniczenia, które znajdują się na zewnątrz życia codziennego” oraz apostołskie zaangażowanie się katolików świeckich (zob. Graczyk, j. w., s. 191-213). Swe potwierdzenie zyskała w dziele Soboru Watykańskiego II, w jego nurcie „nawrócenia”, jak pisze B. Lambert: „nawrócenia się ku Bogu i nawrócenia się ku światu. Zwracając się ku Bogu, Kościół zwrócił się ku światu. Synteza dokonała się w doskonałym wzorze nowego człowieka: w Słowie Wcielonym” (*Zaangażowanie Kościoła w budowanie świata*, NOK 323). Spośród dokumentów soborowych wskazuje się na kluczową rolę rozdz. III pierwszej części *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (art. 33-39), w którym Ojcowie Soboru, w kontekście „ogólnej afirmacji człowieka”, podejmują się w świadzie objawienia naświetlić wartość miłości, pracy, wypoczynku tak w odniesieniu do jednostki, jak i zbiorowości (M. Mc Grath, *Miejsce Konstytucji pastoralnej w dziele Soboru*, NOK 325; P. Haubtmann, *Działalność ludzka w świecie*, tamże, s. 338-345). Należy w tym miejscu podkreślić, że *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* koresponduje ściśle z *Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*. „Pierwsza ukazuje Kościół jako znak i sakrament obecności Boga wśród narodów. W drugiej Kościół wykazuje swym działaniem, że jest takim, jakim się mieni” (Lambert, j. w., s. 324).

w paradygmacie personalizmu, który odnajdujemy w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II: *człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła* (RH 14)<sup>2</sup>.

1. Teologię rzeczywistości ziemskich charakteryzują — i tłumaczą razem — dwie p<'tawowe idee (imperatywy), a mianowicie *constructio mundi* i *consecratio mundi*, które „w teologicznym wykładzie nad rzeczywistościami ziemskimi powinny zabrzmieć imperatywem moralnym, jako wewnętrzna zasadą teologiczną uprawiania teologii rzeczywistości ziemskich”<sup>3</sup>.

Po dziś dzień chrześcijanie doświadczają trudności w zakresie swego zaangażowania się w świecie. Nie widzą oni „głębszych powiązań teologicznych ze światem”, a w konsekwencji „nie odnajdują uzasadnień świadomego podejmowania budowania i uświęcania świata”<sup>4</sup>. Tymczasem chrześcijanin — jak podkreśla o. Chenu - „to po prostu człowiek, który widzi, jak w jego życiu duchowość nieustannie splata się z doczesnością i jak najczystsze dążenia jego duszy wciągane są w najnędrniejsze konflikty i najbardziej materialne zależności”. Ksiądz Profesor Graczyk, komentując tę wypowiedź pisze, że „chrześcijanin nie definiuje się jedynie przez swoje odniesienie do Boga, ale także przez swój stosunek do świata, który również go jakoś określa”<sup>5</sup>. Przemawia za tym: (a) dzieło stworzenia, (b) wcielenia i zbawienia oraz (c) końca czasów.

a. Związek chrześcijanina ze światem potwierdza fakt stworzenia przez Boga świata i człowieka, powołania materii do istnienia przez Stwórcę, fakt, że człowiek jest mandatariuszem Boga, wolnym i odpowiedzialnym za dzieło stworzenia<sup>6</sup>, że jest on „obrazem Boga”, głównie

<sup>2</sup> „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie - również, a może nawet szczególnie — »w świecie współczesnymi' (Encyklika *Redemptor hominis* Ojca Świętego Jana Pawła II [...], „I]brieria Editrice Vaticana”, 1979, art. 10; skrót: IUI).

<sup>3</sup> Graczyk, j. w., s. 314. Autor pisze o potrzebie ich przypomnienia i reinterpretacji.

<sup>4</sup> Graczyk, j. w., s. 316. Nauka Soboru Watykańskiego II jest w tej kwestii oczywista: „Kościół powstał po to, aby poprzez rozszerzanie królestwa Chrystusowego po całej ziemi ku chwale Boga Ojca uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich cały świat rzeczywiście został skierowany ku Chrystusowi. Każda bowiem działalność Mistycznego Ciała, zwrócona ku temu celowi, nazywa się *apostolstwem, które Kościół wypełnia poprzez, wszystkie swoje członki, jednakże różnymi sposobami*” (DA 2; podkr. moje - M. M.).

<sup>5</sup> M. D. Chenu, *Liberté en engagement du chrétien*, w: tenże, *La Parole de Dieu*, t. II, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, s. 336; cyt. za: Graczyk, j. w., s. 318, przyp. 2.

<sup>6</sup> O. Chenu pisał, że „człowiek jest powiązany ze światem tak dalece, że materia kosmosu

w roli, jaką ma spełniać wobec świata (greccy Ojcowie Kościoła). Rozumność człowieka potwierdza wezwanie człowieka przez Boga do współpracy w organizowaniu i przyczynianiu się do rozwoju świata: „Staje się panem i budowniczym natury”. Wreszcie fakt, że człowiek stanowi materialno-duchową jedność, staje się racją zwalczania wszelkiego rodzaju dualizmu w teologii i antropologii. Przyjęcie z kolei konsubstancjalności materii i ducha w człowieku, „prowadzi do stwierdzenia konsubstancjalności człowieka i przyrody, przy zachowaniu specyficznej różnicy między człowiekiem a przyrodą”.

Kolejną rację uzasadniającą związku chrześcijanina ze światem w dziele stworzenia stanowi fakt, że człowiek jest wezwany do życia z innymi ludźmi: „Wspólnota ludzi jawi się jako powołanie wpisane w samo stworzenie”, a człowiek tworzy historię świata w łonie wspólnoty ludzkiej, rzeczy i spraw, które go otaczają.

b. Wcielenie Syna Bożego stanowi kolejną podstawę dla teologii związków chrześcijanina ze światem<sup>9</sup>. Odwieczne pytanie, *cur Deus homo?* znajduje swą odpowiedź w fakcie grzechu pierworodnego, który „wprowadził zakłócenia w potrójną relację człowieka: w odniesienie do Boga, do

została zaangażowana w jego los. A człowiek staje się człowiekiem przeobrażając świat, kształtując go” (M. D. Chenu, *Théologie du travail*, w: tenże, *La Parole de Dieu*, t. II, *L’Evangile dans le temps*, s. 547; cyt. za: Graczyk, j. w., s. 333, przyp. 53).

<sup>7</sup> Graczyk, j. w., s. 322-335; „Ludzkość tak samo potrzebuje świata, by osiągnąć swe przeznaczenie, jak potrzebuje go, by się urodzić, z drugiej natomiast strony świat znajduje w człowieku swego budowniczego, swego współtwórcę. Ta jedność człowieka ze światem jest tak głęboka, że każdy człowiek zostaje przyporządkowany prawom przyrody. Można nawet powiedzieć, że »przyroda jest wewnątrz człowieka«” (tamże, s. 331-332).

<sup>8</sup> Graczyk, j. w., s. 335-342. Ojcowie Soboru Watykańskiego II stwierdzili w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. „Bóg, który wszystko otacza ojcowską opieką, zechciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do siebie nawzajem w duchu braterstwa. Wszyscy bowiem, stworzeni na podobieństwo Boga, który »z jednego człowieka wywiódł cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi« (Dz 17, 26), powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego” (art. 24). Por. KK 9: „Wprawdzie w każdym czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu każdy, kto się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10, 35); podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służyć”.

<sup>9</sup> Ch. Moeller, *Le renouveau de la doctrine de l’homme*, w: *La théologie du renouveau*, t. I, Montréal-Paris 1968, s. 226; cyt. za: Graczyk, j. w., s. 335, przyp. 58.

<sup>10</sup> Graczyk, j. w., s. 342-358.

innych ludzi i do świata materii". Została zburzona pierwotna harmonia relacji między człowiekiem a Bogiem, człowiekiem a człowiekiem/ludźmi, człowiekiem a światem natury<sup>11</sup>.

Chrystus przyjął ciało po to, żeby dokonać na powrót zjednoczenia i dopełnić je na końcu czasów (por. Ap 21, 1)<sup>12</sup>. W tajemnicy wcielenia Bóg-Człowiek ogarnął wszystko, co jest w człowieku: od najwyższych do najniższych elementów jego natury<sup>13</sup>, tak że „»tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego«" (KDK 22; por. RH 8)<sup>14</sup>, a człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca „musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzechem, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa [...], musi w sobie »przyswoić«, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć" (RH 10)<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Przyjmując terminologię Ojca Świętego Jana Pawła II, możemy powiedzieć, że „dziedzictwo łaski zostało wyparte z serca ludzkiego wraz ze złamaniem pierwszego Przymierza ze Stwórcą", a stworzenie, które czerpało z „sakramentu stworzenia" zostało pozbawione tej nadprzyrodzonej skuteczności. Nie znaczy to, że świat przestał być figurą „sakramentu stworzenia". Stał się płaszczyzną urzeczywistniania się odwiecznych zamierzeń Boga, „na której »Sakrament stworzenia« przybliżył ludzi i przygotował ich do »sakramentu odkupienia«". Nie przestał być płaszczyzną, na której wprowadził człowieka i świat w wymiar odkupienia (Jan Paweł II, *Meżczyźni i niewiasty stworzył ich*, „Libreria Editrice Vaticana" 1986, s. 375-387).

<sup>12</sup> „Kiedy zaś Jezus, poniósłszy śmierć krzyżową za ludzi, zmartwychwstał, ukazał się jako Pan i Mesjasz, i Kapłan ustanowiony na wieki (por. Dz 2, 36; Hbr 5, 6; 7, 17—21) i wylał na swoich uczniów Ducha obiecanego przez Ojca (por. Dz 2, 23). Dlatego *Kościół, wyposażony w dary swego Założyciela* i wiernie zachowujący Jego przykazania miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymał posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusa i Boga wśród wszystkich narodów i stanowi początek tego królestwa na ziemi. Sam tymczasem, dopóki powoli wzrasta, *teskni do królestwa w pełni doskonałego* i spodziewa się ze wszystkich sił, i pragnie połączenia w chwale ze swoim Królem" (KK 5; podkr. moje - M. M.).

<sup>13</sup> „Skoro zaś ciało człowieka stanowi pomost łączący istotę ludzką ze światem materii, należy, mówiąc o Odkupieniu, ogarnąć jego wymiarem także świat materialny jako pośredni skutek Wcielenia" (Graczyk, j. w., s. 347).

<sup>14</sup> „Słowo Boże, przez które wszystko się stało, Ono, które stało się ciałem i zamieszkało na ziemi, wkroczyło w historię świata jako doskonały Człowiek, przyjmując ją w Siebie i tworząc na nowo [...]. Rękojmię tej nadziei i zaopatrzenie na drogę Pan pozostawił swoim w tym sakramencie wiary, w którym owoce natury wyhodowane przez ludzi przemieniają się w chwalebne Ciało i Krew podczas uczy komunii braterskiej, stanowią przedsmak biesiady niebieskiej" (KDK 38).

<sup>15</sup> Na temat tajemnicy odkupienia zob. RH 7—12.

Dzieło wcielenia posiada — w przekonaniu teologów ziemskich rzeczywistości — wymiary kosmiczne, to znaczy obejmuje także swym zasięgiem świat materialny. Ksiądz Profesor Graczyk, przywołując przemyslenia o. Chenu, stwierdza, że podstawę kosmicznego wymiaru wcielenia znajduje on „w tożsamości osoby Słowa Wcielonego ze Słowem Stwórcy. Logos Wcielony i Odkupujący dopełnia Logosu Stwarzającego, a identyczność działającej osoby nie pozwala oddzielić dzieła Odkupienia od dzieła Stworzenia i nadaje Wcieleniu wymiar kosmiczny”<sup>16</sup>. Natomiast G. Thils, przywołując biblistów, konstatuje, że „w świadectwie historii zbawienia dzieło Stworzenia i Wcielenia jawią się jako wydarzenia jednorodne, ponieważ przez Wcielenie realizuje się nowe Stworzenie”<sup>17</sup>.

c. Wcielenie jest faktem historycznym, a także „trwa w czasie poprzez Kościół i w Kościele, determinując byt Kościoła. Dokonuje się to w Duchu Świętym, a miejscem tego doświadczenia jest liturgia Mszy Św. i sakramentów: Ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście Jeruzalem, do którego *pielgrzymujemy* [...]. W *^emskiej liturgii* ze wszystkimi zastępami niebieskich duchów śpiewamy Panu hymn chwał. Wspominamy ze czcią świętych i spodziewamy się, że Bóg dopuści nas do ich grona. *Wyczekujemy* Zbawiciela, naszego pana Jezusa Chrystusa, aż się ukaże jako nasze życie, i my razem z Nim *ukazemy się w chwali*” (KL 8; podkr. moje — M. M.).

Niepodobna zatem przyjąć myśli o unicestwieniu dzieł materialnych stworzonych przez Boga. Należy przyjąć, że świat materialny na końcu czasów zostanie w pełni wyzwolony i odnowiony, jak to czytamy w *Objawieniu św. Jana*: „I ujrzałem *nowe niebo* i *ziemię nową*, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma. I *Miasto Święte* — *Jezp<Z'* *lem* Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak *oblubienica* *Zdobna* w klejnoty dla swojego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: *»Oto przybytek Boga z ludźmi i z^ = = z z^ ' b&k = i Jz°*

<sup>16</sup> M. D. Chenu, *Consecratio mundi*, NRT 86 (1964) nr 6, s. 615-616; cyt. za: Graczyk, j. w., s. 348, przyp. 97.

<sup>17</sup> Thils, *Théologie des réalités terrestres*, s. 73; cyt. za: Graczyk, j. w., s. 350, przyp. 100. Por. KDK 38.

*ludern*, a On będzie „BOGIEM Z NIMI”. I otrze z ich oczu wszelką łęg, a *śmierci* już [odtąd] nie będzie, bo *piernwsze rzeczy przeminęły*” (21, 1<sup>1</sup>)<sup>18</sup>.

Argumentację na poparcie przekonania o ostatecznym wyzwoleniu świata i jego niezniszczalności teologowie rzeczywistości ziemskich czerpią z Pisma Św., głównie z *Listu Św. Pawła do Rzymian* (8, 19—22). Należy stwierdzić, że istnieje wiele innych tekstów poświadczających, że przyjsie Mesjasza i dzieło odnowienia, którego dokona, ogarnie cały świat: Ps 103, 30; Iz 2, 2-3; Mdr 16, 17; Syr 1, 10; Iz 65, 17; 66, 32; Mk 13, 19. 28; Mt 24-25; Łk 21, 5-36; Dz 3, 20; 1 Kor 1, 25; 15, 25-28; Kol 1, 17-18; Ef 1, 10. 22-23; 2, 5-7; 1 Tm 6, 13; Flp 3, 21.

\*

Sens zaangażowania chrześcijanina w dzieło stworzenia odsłonił Bóg w fakcie wcielenia, zbawienia całego stworzenia oraz w perspektywie końca czasów. Z tej też racji można i trzeba mówić o podwójnej misji chrześcijanina, jaką ma do spełnienia angażując się w budowanie świata i związaną z tym pracę zawodową. Misją tą jest *constructio mundi* i *consecratio mundi*.

„Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już zostało ustanowione nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób jest ono antycypowane w doczesności: Kościół bowiem już na ziemi jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstanie nowe niebo i nowa ziemia, w których zamieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które aż dotąd jęczą i wzdychają w bólach rodzenia i oczekują objawienia się dzieci Bożych (por. Rz 8, 19-22)” (KK 48). Tekst ten o. Otto Semmlroth opatruje następującym komentarzem: „Dieser endzeitliche, also vorläufige Charakter der pilgernden, im Diesseits lebenden Kirche ist letztlich darin begründet, daß in der Kirche alle Dimensionen menschlicher Existenz von der Erlösungsgnade Christi erfaßt und damit auf die himmlische Herrlichkeit hingerordnet sind. Der einzelne Mensch wird nicht aus einer Welt herausgehoben werden, die ihrerseits im Irdischen bleibe, sondern das ganze Menschengeschlecht und mit ihm auch die ganze Welt werden vollkommen in Christus erneuert werden [...]. Diese Eigentümlichkeit der Kirche muß im Verhalten ihrer Glieder existenziell verwirklicht werden. Sie müssen daran glauben, daß sie den Heiligen Geist als Angelnd empfangen haben. Sie müssen als Pilgernde leben, die ihr diesseitiges Dasein als Kampf um die Erreichung der Vollendung erfahren und es in Schensucht nach einer Erfüllung, die erst noch aussteht, gestalten” (*Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Kommentar zum VII Kapitel von Prof. Dr. Otto Semmelroth SJ, Frankfurt a. M., 2Vat I 316-317).

Postulat *constructio mundi* chrześcijanin realizuje poprzez budowanie świata i realizację zadań doczesnych. Dokonuje się to poprzez wzięcie świata w posiadanie, a więc wypełnienie błogosławieństwa Stwórcy: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą żywą, która chodzi po ziemi” (Rdz 1, 28)<sup>19</sup>; „Świat został dany i jednocześnie zadany [...], jest przedsięwzięciem, do którego Bóg wzywa człowieka jako partnera. A człowiek okazuje się współtwórcą, a nawet współstworzycielem”<sup>20</sup>. Ma to być współtworzenie szczególnego rodzaju, a mianowicie, „by uznając Boga za Stwórcę wszechrzeczy, odnosił do Niego siebie samego i całą rzeczywistość, tak aby mimo podporządkowania człowiekowi wszystkich rzeczy, imię Boże było wysławiane po całej ziemi. Odnosi się to także do całkiem zwyczajnych, codziennych czynności” (KDK 34)<sup>21</sup>.

Postulat *consecratio mundi* wiąże się z „ostatecznym sensem zaangażowania się chrześcijanina w *constructio mundi*”<sup>22</sup>, a mianowicie własne uświęcenie oraz przemianę środowiska, w którym przebywa, przepajanie środowiska wartościami chrześcijańskimi.

Po raz pierwszy użył tego terminu Ojciec Święty Pius XII, w adhortacji skierowanej do uczestników II Kongresu Apostolatu Świeckich (5–13 X 1957 r.)<sup>23</sup>. W tych słowach papież chciał streścić „rezultat działania

<sup>19</sup> Ksiądz Graczyk pisze, że dla o. P. Teilharda de Chardin budowanie świata (*constructio mundi*) jest „adoracją, w której człowiek przez poświęcenie ciała i duszy, przez wysiłek i poszukiwania w akcie stwórczym przyłącza się do Boga” (l. Teilhard de Chardin, *Christologie et evolution*, w: *Comment je crois*, Paris 1969, s. 107-108; cyt. za: Graczyk, j. w., s. 401, przyp. 231).

<sup>20</sup> Graczyk, j. w., s. 402.

<sup>21</sup> „Chrześcijanie zatem nic tylko nie uważają, że dzieła, które ludzie stworzyli dzięki swym uzdolnieniom i umiejętnościom, sprzeciwiają się mocy Boga, ani że rozumne stworzenie staje się niejako rywalem Stwórcy, lecz raczej żywią przekonanie, iż osiągnięcia rodzaju ludzkiego są znakiem wielkości Boga i owocem Jego niezgłębionego planu. Im bardziej zaś wzrasta potęga ludzi, tym bardziej rozszerza się ich odpowiedzialność czy to w przypadku jednostek, czy zbiorowości. Jasno z tego wynika, że posłanie chrześcijańskie nie odwołuje ludzi od budowania świata, ani też nie zachęca do lekceważenia dobra bliźnich, lecz raczej zobowiązuje do tego rodzaju działań” (KDK 34).

<sup>22</sup> Graczyk, j. w., s. 421. Na temat rozumienia tego terminu i jego historii zob. tamże, s. 420-468.

<sup>23</sup> „Termin ten nic był stosowany przez autorów starożytnych, a w Kościele istnieje tylko jeden przykład, cytowany z martyrologium rzymskiego, pod datą 25 grudnia, przy zapo-

ewangelizacyjnego laików". Po nim posłużył się nim abp Mediolanu J. Montini w sensie „przepajania zasadami chrześcijańskimi, cnotami naturalnymi i nadnaturalnymi ogromnej sfery świata świeckiego". Ta wypowiedź — w przekonaniu Księdza Graczyka — „zakłada wyraźny rozdział między Kościołem i światem jako światem z natury świeckim". Próba określenia znaczenia terminu *consecratio mundi* została podjęta na nowo w związku z analizą dokumentów *Vaticanum II*, choć w dosłownej formie go tam nie znajdujemy, poza jedynym użyciem w formie czasownikowej w art. 34 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*: ludzie świeccy przez swe uczynki, modlitwy, działania apostołskie, życie małżeńskie i rodzinne, prace i wypoczynek, a także utrapienia życia, które składają jako duchowe ofiary podczas Ofiary Mszy św. Ojcu przez Chrystusa w Duchu świętym, „właśnie świat uświęcają dla Niego".

Rzeczywistością ziemską i ludzką zarazem, która spaja misję *constructio mundi* i *consecratio mundi* w jedną całość, jest praca. Przejmując refleksję trzynastowiecznych teologów, którzy wyróżniali podwójny cel pracy: doskonałość dzieła i doskonałość pracownika, wskazuje się, że „tym, co określa najpierw pracę, jest »*finis operis*« — doskonalenie dzieła, przed »*finis operantis*« — doskonaleniem pracownika. Sprawca jest podporządkowany swemu dziełu, a jego doskonałość w jakimś stopniu pozostaje w zależności od doskonałości dzieła, czyli postulat »*consecratio mundi*« realizuje się w głębokich związkach z »*constructio mundi*«. Ta obiektywna wartość pracy wynika z ogólnej zasady dotyczącej moralnej wartości czynu. Głosi ona, że pierwszą istotną i gatunkową moralność czyn ludzki otrzymuje z przedmiotu moralnego. Zasadnicza więc wartość pracy płynie z dobrego, efektywnego celu pracy. Ten cel sprawia, że praca człowieka staje się współpracą z Bogiem, współtworzeniem z Nim, i przyczynia się do udoskonalenia świata. Praca ma zatem wartość kosmiczną. Wyraża się to przede wszystkim w kontynuacji dzieła Stworzenia i spirytualizacji materii, czyli

wiedzi Wcielenia: »W roku od stworzenia świata [...] Jezus Chrystus [...] chcąc przez swoje najświętsze przyjście uświęcić świat (*mundum volens advento piissimo cosecrare*) rodzi się z Maryi Dziewicy, stawszy się człowiekiem«. Tekst ten czyta się w martyrologium rzymskim dopiero od wydania z XVI wieku. Ta uroczysta zapowiedź *consecratio mundi* odnosi się wyłącznie do Chrystusa" (Graczyk, j. w., s. 422).



»*constructio mundi*«<sup>24</sup>. Jaką zatem wartość posiada praca w procesie kształtowania osobowości pracownika? Ksiądz Profesor Graczyk zauważa, że „w treści tego pytania można wyróżnić dwie płaszczyzny rozważań: przyrodzoną i nadprzyrodzoną”, nie zamierzając ich sobie przeciwstawiać, ale „wskazać na przejawy ich dopełniania się w podmiocie, który wezwany jest do budowania świata i jego uświęcania na drodze osiągania własnej doskonałości”. W związku z tym postawił on dwa pytania szczegółowe, a mianowicie: jaką wartość ma praca w procesie samodoskonalenia moralnego osoby ludzkiej? oraz jaką wartość ma praca dla rozwoju jego życia nadprzyrodzonego?<sup>25</sup>

Odpowiadając na te pytania, należy powrócić do przywołanej wcześniej nauki średniowiecznych teologów, którzy wyróżniali podwójny cel pracy: doskonałość dzieła i doskonałość pracownika. Ojciec Chenu pyta, co stanowi pierwszeństwo w tej współzależności? Jest zdania, że doskonałość dzieła, bo „sprawca jest podporządkowany dziełu”. Uważa bowiem, że „działalność zewnętrzna jest dla człowieka normalną drogą do doskonałości”<sup>26</sup>.

W czym zatem przejawia się wartość pracy dla doskonalenia moralnego? Wyklucza ona beczynność, pomaga w opanowaniu nieuporządkowanych skłonności, uczy zaparcia się siebie i obiektywności, sumienności, zamiłowania do porządku, punktualności, budzi poczucie obowiązku społecznego, solidarności, miłości i dobroczynności<sup>27</sup>.

Jednak obok tych wartości personalistycznych, wykonywanie pracy lub samo podejście do problemu pracy może wpływać niekorzystnie na rozwój osoby ludzkiej. Ksiądz profesor Janusz Mariański pisze o demoralizacji sfery publicznej w dziedzinie stosunków w pracy (związek sekularyzacji i demoralizacji), gdzie istnieje „popyt na obliczalną skuteczność ekonomiczną, która zależy od technicznej kompetencji, a nie od osobistej dobrej woli pracowników. Uzyskuje się ją w coraz większym stopniu przez system wynagradzania, a w mniejszym stopniu przez normatywne (moral-

<sup>24</sup> Graczyk, j. w., s. 479.

<sup>25</sup> Tamże, s. 498.

<sup>26</sup> M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, s. 48-50 (pol., *Ku powszechniej cywilizacji pracy*. Warszawa, s. 29-142); cyt. za: Graczyk, j. w., s. 500, przyp. 464.

<sup>27</sup> Graczyk, j. w., s. 501.

ne zobowiązania) [...]. Dobrzy robotnicy nie muszą być, tak jak dawniej, dobrymi ludźmi. Ich moralna jakość stała się raczej nieistotna w ich pracy. Socjolog angielski, Bryan R. Wilson, nazywa to zjawisko demoralizacją roli społecznej. Charakter moralny nie jest już traktowany jako coś ważnego dla ekonomicznego dobrobytu jednostki lub dla dobra publicznego. Pozycja publiczna coraz mniej zależy od moralnego zachowania, a coraz bardziej od umiejętności technicznych. Demoralizacja sfery publicznej postępuje w miarę tego, jak cały system społeczny w coraz mniejszym stopniu zależy od prywatnych cnót, a coraz bardziej od technologicznych i racjonalnych procedur. W przeszłości całe życie społeczne było umoralnione, począwszy od troski o dobre obyczaje, a skończywszy na legitymizacji samej struktury społecznej"<sup>28</sup>.

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie o wartość pracy dla rozwoju jego życia nadprzyrodzonego. Ojciec Chenu odpowiada, że wykonywanie pracy przyczynia się do rozwoju życia nadprzyrodzonego z podwójnego tytułu: jako dzieło człowieka i jako zasada wspólnoty.

Jako ludzkie dzieło praca przyczynia się do „równowagi człowieka”: „Natura ludzka bowiem wymaga pracy, a brak jej zakłóca harmonię natury. Gdy to zakłócenie następuje *\gratia supponit naturam\*, łaska w tej zubożalej naturze nie znajduje sprzyjającego terenu dla swojej ekspansji. Tak więc praca, jako konieczny warunek równowagi ludzkiej, jest warunkiem rozwoju życia nadprzyrodzonego”<sup>29</sup>.

Teologowie rzeczywistości ziemskich nie ograniczają roli pracy tylko do tego znaczenia w rozwoju życia nadprzyrodzonego osoby ludzkiej. Jest ona bowiem także „miejscem wyboru między pychą, egoizmem a pokorą i miłością”, co zostało wymownie podkreślone w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Chrześcijanie zatem nie tylko nie uważają, że dzieła, które ludzie stworzyli dzięki swym uzdolnieniom i umiejętnościom, sprzeciwiają się mocy Boga, ani że rozumne stworzenie staje się niejako rywalem Stwórcy, lecz raczej żywią przekonanie, iż osiągnięcia rodzaju ludzkiego są znakiem wielkości Boga i owocem Jego niezgłębionego planu. Im

<sup>28</sup> J. Mariański, *Reżymność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 53.

<sup>29</sup> Chenu, *Pour une théologie du travail*, s. 52; cyt. za: Graczyk, j. w., s. 507, przyp. 483.

bardziej zaś wzrasta potęga ludzi, tym bardziej rozszerza się ich odpowiedzialność czy to w przypadku jednostek, czy zbiorowości" (art. 34).

Wspólnota ludzka jest terenem, w którym dokonuje się, realizuje praca każdego człowieka. Ojciec Chenu tezę o pracy, jako zasadzie wspólnoty ludzkiej, uzasadnia dwojako. Najpierw dlatego, że „człowiek może znaleźć swą doskonałość tylko w społeczności”. Prawo natury staje się prawem łaski. Następnie, że „łaska ma charakter wspólnotowy, a praca wytwarza więź wspólnoty, a nawet braterstwa, zatem i wspólnoty pracy są terenem działania łaski”<sup>30</sup>.

2. We *Wstępie* do encykliki *Laborem exercens* (skrót: LE) Ojciec Święty Jan Paweł II przedstawił definicję pracy: „Praca [...] oznacza każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo”. Jest ona tak ściśle związana z kondycją człowieka, jest „podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania”, że nie tylko „wyróżnia go wśród reszty stworzeń”<sup>31</sup>, ale staje się źródłem jego odnowy i wyzwolenia<sup>32</sup>, a także, stanowiąc prawdę o człowieku jako podmiocie pracy, „znajduje się [...] w samym sercu [...] »kwestii społecznej«”<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> M. D. Chenu, *La foi en chrétienté*, w: tenże, *La parole de Dieu*, t. II, *L'Évangélie dans le temps*, Paris 1964, s. 114; tenże, *Dimension nouvelle du la chrétienté*, s. 100.

<sup>31</sup> „Praca wyróżnia go wśród reszty stworzeń, których działalności związanej z utrzymaniem życia nie można nazywać pracą - tylko człowiek jest do niej zdolny, i tylko człowiek ją wykonuje, wypełniając równocześnie pracą swoje bytowanie na ziemi. Tak więc praca nosi na sobie szczególnie znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób - a znamię to stanowi jej wewnętrzną kwalifikację, konstytuuje niejako samą jej naturę” (LE *Wstęp*).

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Mssp święta dla ludzkiej pracy - 12 czerwca '87*, w: Jan Paweł II w Polsce 8-14 czerwca 1987. *Trzecia pielgrzymka do (T)^^^*, Warszawa 1987, s. 112.

<sup>33</sup> LE 2; 3. Ojciec Święty Jan Paweł II w *Przeglądzie do uczestników międzynarodowej konferencji nt. „Pracą jako klucz do kwestii społecznej” (14 IX 2001 r.)* wyraża życzenie, by te dni, „poświęcone refleksji i owocnej wymianie doświadczeń, pozwoliły ukazać podmiotowy wymiar pracy, na de głębokich przemian ekonomicznych i społecznych, jakie zachodzą w naszych czasach” (art. 1, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, program komputerowy, Kraków 2003; podkr. moje - M. M.; skrót: NKKCD).

W homilii skierowanej do ludzi pracy powiedział: „Praca nie może być traktowana - nigdy i nigdzie - jako towar, bo człowiek nie może dla człowieka być towarem, ale musi być *podmiotem*. W pracę wchodzi on poprzez całe swoje człowieczeństwo i całą swoją *podmiotowość*.”

W związku z tym, Papież wyróżnia podwójne rozumienie pracy: w znaczeniu *przedmiotowym* i *podmiotowym*<sup>34</sup>. W znaczeniu *przedmiotowym* to działalność człowieka w rolnictwie, przemyśle, w dziedzinie usług i badań naukowych tak teoretycznych, jak naukowych. Jest ona w znaczącej mierze wspomagana przez coraz doskonalsze maszyny i mechanizmy, powstające dzięki rozwojowi nauki i techniki. Technikę należy rozumieć jako „*zespół narzędzi*, którymi człowiek posługuje się przy pracy”. W tym sensie jest ona „sprzymierzeńcem człowieka”, bo „ulatwia mu pracę, usprawnia ją, przyspiesza i zwielokrotnia” (LE 5). Może jednak stać się „przeciwnikiem człowieka [...], gdy mechanizacja pracy »wypiera« człowieka, odbierając mu wszelkie zadowolenie osobiste oraz podniety do działania twórczego i do odpowiedzialności” (LE 5). Fakt ten, także w epoce pracy coraz bardziej zmechanizowanej, wywołuje zagadnienie pracy w znaczeniu *podmiotowym*, to znaczy stawia problem człowieka jako podmiotu pracy.

Źródłem prawdy o człowieku, jako podmiocie pracy, należy szukać w Słowie Bożym. W ten sposób to, co jest „*przeświadczeniem rozumu* (personalizm), nabiera równocześnie charakteru *przekonania wiary*” (LE 4). *Księga Rodzaju* objawia nam i poświadcza przekonanie, że „praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi” (Rdz 1, 27), a prawda, że Bóg, stworzony przez siebie świat kosmiczno-fizyczny, przekazał człowiekowi do „czynienia” sobie poddaną, stanowi powszechne przekonanie wierzących, a przez Kościół była ona niezmiennie nauczana<sup>35</sup>: „Bóg daje człowiekowi ziemię i zadaje mu ją. W ten sposób zaś zadaje mu pracę, pracę pod wszystkimi postaciami, jaką ona przybierze w dziejach rodzaju ludzkiego wraz z postępem i rozwojem ludzkiej wiedzy o świecie i o sobie”<sup>36</sup>.

Praca otwiera w życiu społecznym cały wymiar *podmiotowości człowieka*, a także *podmiotowości społeczeństwa*, złożonego z ludzi pracujących” (Jan Paweł II, *Msz%a święta dla ludzi prag*, s. 113-114; podkr. moje - M. M.). Por. M. Duda, *Praca*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, pod red. A. Zwolińskiego, Radom 2003, s. 385-391.

<sup>34</sup> T. Styczeń, *Problem sensu i wartości pracy ludzkiej*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, pod red. J. Gałkowskiego, Lublin 1986, s. 97-111.

<sup>35</sup> O. von Nell-Breuning, *Arbeitswelt und Kirche*, w: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Hrsg. von U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 19-20.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Msz%a święta dla ludzi pracy*, - 112.

Ów pierwotny zamiar Boga w stosunku do człowieka, którego uczynił Bóg na swój obraz i podobieństwo, stanowi o człowieku jako podmiocie pracy: „Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako »obraz Boga« jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie" (LE 6). Cytat z encykliki *Oprawy ludzkiej* zwraca uwagę na charakterystyczną zmianę w interpretacji biblijnego powołania człowieka do pracy. Otóż mamy do czynienia najpierw z „przesunięciem akcentu z nakazu wykonywania pracy [...]: »czynicie sobie ziemię poddaną« (Rdz 1, 28), na fakt bardziej pierwotny i podstawowy wobec samego nakazu, że człowiek jest »obrazem Boga« (Rdz 1, 27)". Następnie mamy do czynienia z „bardziej zbliżoną do kategorii myślenia semickiego [...] funkcjonalno-dynamiczną interpretacją biblijnego pojęcia »obrazu Boga« w człowieku [...]. W tym ujęciu idea »obrazu Boga« wyraża sposób, w jaki człowiek realizuje samego siebie przez swoje relacje z Bogiem, innymi ludźmi i ze światem"<sup>37</sup>.

Nawet grzech pierworodny, gdy człowiek złamał przymierze z Bogiem, gdy usłyszał, iż „w pocie oblicza" będzie musiał zdobywać pożywienie (Rdz 3, 17—20), nie zmienił faktu, że praca jest drogą, „na której człowiek *realizuje* właściwe sobie *-opanowaniem* w świecie widzialnym, »czyniąc sobie ziemię poddaną«"<sup>38</sup>. Wydaje się, że to „panowanie" posiada jednak w społecznym i moralnym nauczaniu Ojca Świętego specyficzne znaczenie, które zaznaczył w pierwszej encyklice swego pontyfikatu *Redemptor hominis*. Mówi tam o uczestnictwie chrześcijanina w królewskim

<sup>37</sup> K. Wojaczek, *Teologiczne aspekty encykliki „Laborem exercens"*, w: Jan Paweł II, *Laborera exercens. Tekst i komentarze*, s. 86-87; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 89-101. Por. KDK 34; LE 25, 6.

<sup>38</sup> „Coraz to nowe bowiem powstają pytania i problemy [...] związane z tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność - ale w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, a także krzywdy i niesprawiedliwości, sięgających głęboko w życie społeczne w obrębie poszczególnych narodów i w zakresie międzynarodowym. Jeśli więc prawda jest, że z pracy rak swoich pożywa człowiek chleb - i to nie tylko ów chleb codzienny, którym utrzymuje się przy życiu, ale także chleb wiedzy i postępu, cywilizacji i kultury - to równocześnie prawdą odwieczną jest, że chleb ten *pożywa* w »pocie czoła«, to znaczy nic tylko przy osobistym wysiłku i trudzie, ale także wśród wielu napięć, konfliktów i kryzysów, jakie w związku z rzeczywistością pracy wstrząsają życiem poszczególnych społeczeństw, a także całej ludzkości" (LE 1).

posłannictwie Chrystusa, o godności królowania, która wyraża się „w gotowości służenia na wzór Chrystusa”, który nie przyszedł, aby Jemu służyło, ale by On służył”. Jeśli zaś w świetle tej Chrystusowej postawy — kontynuuje Papież — prawdziwie »panować« można tylko »służyć« — 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” (RH 21). W tym świede należy spojrzeć na właściwe człowiekowi *panowanie* w świecie widzialnym<sup>39</sup>.

Trzeba powiedzieć, że na tę specyficzną interpretację pojęcia *panowania* zwraca uwagę Ojciec Święty: „Praca rozumiana jako działalność »przechodnia« [...] zakłada *swoiste* panowanie człowieka nad »ziemią«” (LE 4) oraz: „Pozostając nadal w perspektywie człowieka jako podmiotu pracy wypada [...] scharakteryzować właściwą jej wartość moralną [...], mając wciąż przed oczyma owo biblijne wezwanie do tego, aby uczynić sobie ziemię poddaną - w czym wyraziła się wola Stwórcy, aby praca umożliwiała człowiekowi osiągnięcie *własnego* »panowania« w świecie widzialnym” (LE 9; podkr. moje - M. M.)<sup>40</sup>.

Pan Profesor Krystian Wojaczek pisze, że przez długi czas słowa o panowaniu „nierzadko interpretowano w kategoriach hegemonii człowieka nad światem rzeczy — »deptania ziemi«”, co w konsekwencji prowadziło do „uzyskania doraźnie maksymalnych korzyści z przekształcania świata”, do „niszczenia środowiska życia ludzi”. Pojęcie „panowania” pisze dalej, przywołując myśl Papieża, „»odnosi się do wymiaru podmiotowego poniekąd bardziej niż do przedmiotowego« (LE 6). Znaczy to, że

<sup>39</sup> Do zaznaczenia tej refleksji skłoniło nauczanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „»Władanie« światem, które Bóg od początku powierzył człowiekowi, urzeczywistniało się przede wszystkim w samym człowieku jako *panowanie nad sobą*. Człowiek był nieskazitelny i uporzędowany w swoim byciu, ponieważ był wolny od potrójnej pożądlivości, która poddaje go przyjemnościom zmysłowym, pożądaniu dóbr ziemskich i afirmacji siebie wbrew nakazom rozumu” (art. 377).

<sup>40</sup> „Ów podstawowy, pierwotny zamiar Boga w stosunku do człowieka, którego uczynił na swój obraz i podobieństwo, nie został cofnięty ani przekreślony również i wówczas, kiedy człowiek [...] usłyszał słowa »w pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywieniem Słowa te mówią o trudzie [...] - ale nic zmieniają faktu, że jest ona [pracą] drogą, na której człowiek *realizuje* *właścive* sobie »panowanie« w świecie widzialnym, »czyniac ziemię sobie poddaną«” (LE 9).

ogólnymi i podstawowymi kryteriami ukształtowania relacji człowieka do świata rzeczy, wyrażonej pracą, są wynikające ze stworzenia człowieka na »obraz Boga« jego osobowe relacje ze Stwórcą i innymi ludźmi"<sup>41</sup>. Zakładają one relacje zależności człowieka od Stwórcy i od innych ludzi<sup>42</sup>.

Ojciec Święty, ukazując człowieka jako *podmiot* pracy, rysuje trzy dziedziny wartości osobowego wymiaru pracy. Pierwszy dotyczy samej osoby, człowieka wykonującego pracę, która jest „dobrem człowieka” i „dobrem jego człowieczeństwa”, a to dlatego, że przez pracę człowiek nie tylko „przekształca naturę”, ale „ureczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej »staje się człowiekiem«” (LE 9)<sup>43</sup>. Krag drugi dotyczy rodziny: „Praca stanowi podstawę kształtowania *żyda rodzinnego*”<sup>44</sup>. Jest

<sup>41</sup> Wojczek, j. w., s. 89. Interesujące w tym względzie są uwagi Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza: „Chociaż praca jest Bożym nakazem, to jednak nie jest ona celem samym w sobie [...]. Na określenie pracy Stary Testament używa terminu *'abōdāh* [...]. Termin ten pochodzi od rdzenia *'abad*— *służyć*, np. człowiekowi, królowi Bogu. Jest ona najpierw służbą Bogu (Rdz 1, 28; Wj 20, 1); człowiek wykonuje ją posłuszny Bożemu przykazaniu. Dlatego praca nie jest koniecznością losu, jak chcieli Grecy, lecz wynika z woli Bożej; nie jest rozumiana jako przymus natury, ale jako wyrażenie wspólnoty z Bogiem. Praca jest równocześnie służbą człowiekowi, który tylko dzięki swej pracy może zachować swoją egzystencję” (j. Kudasiewicz, *Nony Testament o pracy*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarz*, s. 129).

<sup>42</sup> „Człowiek uświadamia sobie, że to, co ma stać się przedmiotem jego pracy, jest wyrazem określonego planu Stwórcy w stosunku do tych rzeczy jako takich i jako środowiska życia ludzi. Jawi się więc potrzeba odczytania najpierw, przynajmniej w ogólnym zarysie, tego planu, odkrywanego częściowo przez różne dziedziny badań empirycznych i pozaempirycznych [...]. Konieczne też jest uwzględnienie sposobu odczytania tych praw przez poprzednie pokolenia [...]. Drugim kryterium interpretacji »panowania« człowieka nad ziemią można nazwać kryterium »pracy dla...« f...]. Wymaga ona takiego ukształtowania procesu pracy i rozdziału jej owoców, aby - patrząc integralnie - praca nie była wyrazem egoistycznych dążeń pracownika do posiadania i rządzenia, ale wyrazem osobowej egzystencji jego i innych ludzi, a przez to wyrazem miłości do Boga” (tamże, s. 90).

<sup>43</sup> „Kto chce, aby gwiazda pokoju wzeszła i zatrzymała się nad ludzkością, powinien przyznać pracy miejsce od samego początku wyznaczone jej przez Boga. Jako nieodzowny środek do panowania nad światem zamierzonym przez Boga dla jego chwały, wszelka praca posiada niezatracalną godność i jednocześnie wewnętrzny związek z udoskonaleniem osoby [pracującego]. To jest szlachetna godność i właściwość pracy; jej bynajmniej nie pomniejszają zmęczenie i znój, które z poddaniem się woli Bożej trzeba znosić jako skutek grzechu pierworodnego. Każdy, kto zna wielkie encykliki Naszych Poprzedników i Nasze poprzednie orędzia, wic bardzo dobrze, że Kościół nie waha się przed wyciągnięciem praktycznych wniosków wpływających z moralnej godności pracy i przed poparciem ich całą swoją powagą” (Pius XII, *Oredee nigilijne* (1942 r.), AAS 35 (1943), s. 20, NKK CD).

<sup>44</sup> „Codziennym wyrazem tej miłości jest w życiu Rodziny nazaretańskiej praca. Zapis

ona nie tylko „warunkiem zakładania rodziny”, ale — wraz z cnotą pracowitości — warunkuje „cały *proces* wychowania” (LE 10)<sup>45</sup>. Trzeci krąg wartości odnosi się do „*wielkiego społeczeństwa*”, do którego człowiek przynależy na podstawie szczególnych więzi kultury i historii” (tamże). Społeczeństwo takie — czytamy dalej — jest „nie tylko wielkim, chociaż pośrednim »wychowawcą« każdego człowieka [...]; jest ono także wielkim historycznym i społecznym wcieleniem pracy całych pokoleń”. Staje się to m.in. przyczyną tożsamości osoby ludzkiej z narodem, co nie przeszkadza, by praca ta służyła pomnażaniu „dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na ziemi” (tamże)<sup>46</sup>.

Chrześcijaństwo, wydobywając „rzeczy stare” i kreśląc nowość Przymierza, dokonało fundamentalnego przeobrażenia pojęć, wpisując w ludzką historię „ewangelie pracy»: „*Ten, który będąc Bogiem* stał się podobny do nas we wszystkim, większą część lat swego życia na ziemi poświęcił pracy przy warsztacie ciesielskim, *pracy fizycznej*” (LE 6)<sup>47</sup>. Fakt ten tworzy nie tylko podstawowe elementy *duchowości pracy* (LE 24—27), lecz przyczynia się także do zaniku podstawy „starożytnego rozwarstwienia ludzi według

ewangeliczny utrwalił rodzaj tej pracy, przez którą Józef starał się zapewnić utrzymanie Rodzinie: *cieśla*. To jedno słowo obejmuje ciąg wszystkich lat życia Józefa w Nazarecie. Dla Jezusa są to lata życia ukrytego, o których mówi Ewangelista (po wydarzeniu w świątyni jerozolimskiej): „...poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu; i był im poddany” (Łk 2, 51). Owo „poddanie”, czyli posłuszeństwo *Jesusa* w domu nazaretańskim bywa powszechnie rozumiane również jako *uczestniczenie w pracy Józefa*. Ten, o którym mówiono, że jest „synem cieśli”, uczył się pracy od swego domniemanego „ojca”. Jeżeli Rodzina z Nazaretu jest w porządku zbawienia i świętości przykładem i wzorem dla ludzkich rodzin, to podobnie *i praca Jezusa przy boku Józefa-cieśli*. W naszej epoce Kościół szczególnie to uwydatnił poprzez wspomnienie liturgiczne Józefa-Rzemieślnika w dniu 1 maja. Praca ludzka (w szczególności praca fizyczna) *oświadcza szczególne miejsce w Ewangeliu*. Wraz z człowieczeństwem Syna Bożego została ona przyjęta do tajemnicy Wcielenia. Została też w szczególny sposób odkupiona. Józef z Nazaretu, przez swój warsztat, przy którym pracował razem z Jezusem, przybliżył ludzką pracę do tajemnicy Odkupienia” (Jan Paweł II, *Adbortacja apostołska Redemptoris custos Ojca świętego Jana Pawła II O świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła*, art. 22, NKK CD).

<sup>45</sup> „Ważną rolę w procesie ludzkiego wzrastania Jezusa »w mądrości, w latach i w tasec« odgrywała *cnota pracowitości*, jako że »praca jest dobrem człowieka«, które »przeksztalca przyrodę« i sprawia, że człowiek »poniekąd bardziej staje się człowiekiem«” (tamże art. 23).

<sup>46</sup> A. Szostek, *Communipersonarumprzeprace*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, s. 151-166.

<sup>47</sup> Zob. rozdział: *Jezus a praca*, w cyt. artykule ks. Kudasiewicza (*Novy Testament o pracy*, s. 130-135).



rodzaju pracy przez nich wykonywanej" oraz stałego podkreślenia, że „praca jest »dla człowieka«, a nie człowiek »dla pracy«"; jest to bardzo ważny wniosek natury etycznej (LE 6).

\*

Refleksję nad pracą ludzką w ujęciu teologicznym pragnę zakończyć nauczaniem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, które przybiera w tym opracowaniu formę *summa*unr. „Praca ludzka jest bezpośrednim działaniem osób stworzonych na obraz Boży i powołanych do przedłużania — wraz z innymi — dzieła stworzenia, czyniąc sobie ziemię poddaną. Praca jest zatem obowiązkiem: »Kto nie chce pracować, niech też nie je!« (2 Tes 3, 10). Szanuje ona dary Stwórcy i otrzymane talenty. Może mieć także wymiar odkupieńczy. Znosząc trud pracy w łączności z Jezusem, rzemieślnikiem z Nazaretu i Ukrzyżowanym na Kalwarii, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w Jego dziele Odkupienia. Potwierdza, że jest uczniem Chrystusa, niosąc krzyż każdego dnia w działalności, do której został powołany. Praca może być środkiem uświęcania i ożywiania rzeczywistości ziemskich w Duchu Chrystusa" (art. 2427).

### **Earthly reality: the work (Remarks on the theology of work)**

The Author analyzes the personalistic doctrine of John Paul II. The article shows the man as a subject of the work, and draws three circles/ domains of the values contained by the personal dimension of the human work. The first one concerns the person as carrying on the work, that is the good of the man and the good of his/her humanity, as the human being works not only to transform the nature, but to become more the man as well. The next circle concerns the family, where the work conditions making the family as well as the whole process of human education in family. The last domain refers to the society as the great (though indirect) educator of the man, as well as the great historical and social embodiment of the whole generations' work. Thus, the work becomes a cause of the man's identity with his/her nation, what multiplies his/her contribution to the output of the mankind.



ks. Paweł Tarasiewicz

## Praca a naród

Praca staje się dziś poniekąd synonimem szczęścia. Coraz częściej jest przedmiotem życzeń, coraz wyraźniej jawi się u szczytu ludzkich marzeń. Brak zatrudnienia spędza bowiem sen z powiek niejednemu Polakowi. Stąd też i pisanie o pracy jest niezwykle trudne. W dobie bezrobocia, sięgającego jednej piątej ogólnej liczby osób chętnych i zdolnych do pracy, wskazywanie na jakiegokolwiek inne jej odniesienie — poza ekonomicznym — może zostać potraktowane jako szukanie tematów zastępczych, ucieczka od rzeczywistości, jałowa dyskusja akademicka. Czy jednak praca sprowadza się jedynie do etatu, stanowiska i pensji? Czy praca to tylko pieniądze? Ekonomiczny kryzys polskiej rodziny każe powiedzieć — „tak”, a tym samym ogranicza ją do sfery czysto handlowej i wystawia na przetarg. Ludzki rozsądek przeczy temu, mówiąc — „nie”, czym zmusza nas do podjęcia namysłu nad tym, czym naprawdę jest praca, jaki jest jej status w życiu zarówno pojedynczego człowieka, jak i całego narodu.

### Status pracy w życiu człowieka

Słowo „praca” występuje w różnych związkach frazeologicznych. Mówimy o pracy „twórczej”, „dyplomowej”, „zawodowej”, „naukowej”, „zarobkowej”, „sezonowej”, „społecznej”, „niewolniczej”, „szyfrowej”, itd. Już sama różnorodność frazeologicznych korelatów terminu może sugerować podobną różnorodność jego desygnatów. I rzeczywiście, nazwa „praca” odnosi się do wielu różnych momentów naszego codziennego życia, jak chociażby do czynności robienia czegoś lub do końcowego efektu takiej czynności czy też do samego miejsca, w którym się pracuje lub do zajęcia, za które otrzymuje się wynagrodzenie, a także do rezultatu twórczości artystycznej, tudzież trudu włożonego w naukę czy wreszcie do fizycznej wielkości, będącej iloczynem przyłożonej siły i uzyskanego prze-

sunięcia danej masy<sup>1</sup>. Niestety, te wielowątkowe konotacje i denotacje „pracy” niewiele jeszcze wyjaśniają, czym jest praca jako taka.

Doświadczenie pracy, które posiada każdy przytomny człowiek, łączy ją przede wszystkim z „miejscem”, w którym ona występuje. Miejszem tym jest ludzkie, świadome i dobrowolne działanie. Stąd praca, ze swej natury, jest typem takiej właśnie działalności. Spośród innych typów ludzkich aktów, wyróżnia ją moment tworzenia, czyli powoływania czegoś nowego do bytu. Dlatego też, mówiąc o pracy nie sposób nie zauważyć jej związku z łacińskim terminem *creatio*. Praca jest więc twórczym działaniem człowieka-osoby, jest tworzeniem (*cnatio*), w odróżnieniu od odnawiania i wzmacniania (*recreatio*). O jakie tworzenie tutaj chodzi?

Pierwotna intuicja odsyła nas raczej do rozumienia tego terminu w kategoriach przedmiotowych, tzn. efektywności, użyteczności, czy też wydajności. Takie rozumienie twórczości generuje jednak poważne trudności. Zanika wówczas nie tylko różnica między pracą a odpoczynkiem (trudno bowiem odmówić znamion pracy, tj. efektywności, użyteczności i wydajności, np. rekreacyjnemu uprawianiu ogródka działkowego gdzieś za miastem), lecz i samo rozumienie pracy traci swoją jasność i wyrazność. Definicję pracy można by wtedy sprowadzić do tezy, iż jest to np. „celowa działalność człowieka przy wytwarzaniu dóbr materialnych i usług”<sup>2</sup>. Nawet w kontekście twórczości pojętej przedmiotowo, takie rozumienie pracy naraża się na skuteczną krytykę. Najpierw dlatego, że pomija milczeniem sprawę użyteczności podjętego działania. Pracą — według niej — można by nazwać np. produkcję buble, czyli marnowanie wartościowego

<sup>1</sup> Zob. *Meaning of work*, w: *Hyperdictionary*. „(1) activity directed toward making or doing something; (2) the occupation for which you are paid; (3) the total output of a writer or artist (or a substantial part of it); (4) a product produced or accomplished through the effort or activity or agency of a person or thing; (5) a place where work is done; (6) applying the mind to learning and understanding a subject (especially by reading); (7) (physics) a manifestation of energy; the transfer of energy from one physical system to another expressed as the product of a force and the distance through which it moves a body in the direction of that force”, itd. (<http://www.hyperdictionary.com/dictionary/work/> 20. 10. 2004).

<sup>2</sup> Por. M. Złocny, *Work and leisure*, w: *International Encyclopedia of Business and Management*, t. V, London-New York 1996, s. 5082: „Human action can be loosely differentiated into work (creation) and leisure (recreation) activity”.

<sup>3</sup> M. Kabaj, *Praca*, w: *Encyklopedia Biznesu*, pod red. W. Pomykały, Warszawa 1995, t. I, s. 646.

materiału czy też wandalizm chuliganów, którzy przy użyciu puszek z farbą w aerozolu niszczą elewacje świeżo odrestaurowanych budynków. Ponadto, powyższa definicja nie bierze pod uwagę wytwarzania dóbr duchowych. Stąd, nie można — według niej — zakwalifikować jako pracy np. głoszania wykładów czy studiowania. Z jednej strony, wyraźnie widać tu potrzebę przedmiotowego podejścia do problemu ludzkiej *creatio* — praca bowiem musi zdać sprawę ze swej efektywności, użyteczności i wydajności. Z drugiej jednak, przedmiotowe parametry pracy ostatecznie znajdują swoje uzasadnienie dopiero w perspektywie podmiotowej, w odpowiedzi na pytanie o ich status w życiu człowieka jako osoby. Istota pracy leży bowiem nie tyle w przedmiotowym, co w podmiotowym rozumieniu twórczości ludzkiego działania. Ludzka *creatio* przyjmuje formę twórczości nie tylko w zakresie pracy nad konkretnym przedmiotem, lecz nade wszystko w zakresie pracy nad podmiotem. Mówiąc krótko, pracując człowiek tworzy przede wszystkim siebie.

Kontynuując zatem podjętą krytykę powyższej definicji pracy, jesteśmy w stanie ostatecznie wykazać jej mankamenty dopiero w perspektywie twórczości podmiotowej. Obok wykazanych braków przedmiotowych, zacytowane określenie pracy w ogóle nie uwzględnia problemu godności człowieka. Zrównuje tym samym jego pracę, np. w obozach pracy przymusowej podczas drugiej wojny światowej, z „pracą” żywego inwentarza. Poza tym, wspomniana definicja pomija moralny wymiar pracy. Pracować, według niej, będzie zarówno kapitan SB, wrzucający zwłoki zamordowanego ks. Jerzego Popiełuszki do Zalewu Włocławskiego, jak i gangster rozprowadzający narkotyki wśród uczniów gimnazjum<sup>4</sup>. Podmiotowy wymiar twórczości jawi się zatem jako konstytutywny czynnik ludzkiej pracy, jak również jako decydujące kryterium oceny jej konkretnych definicji<sup>5</sup>.

Ujawnia się to zwłaszcza w przypadku tych definicji pracy, które *implicite* zakładają jakąś wizję bytu ludzkiego. Jeśli czytamy, np. że praca jest

<sup>4</sup> Por. Ł. Czuma, *Wprowadzenie do ekonomii*, Białystok 1992, s. 77-78.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 6: celem „jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka - choćby była to najbardziej służebna, monotonna, w skali potocznego wartościowania wręcz upośledzająca - pozostaje zawsze sam człowiek... Pierwszą podstawową wartością pracy jest sam człowiek - jej podmiot”.

procesem „złożonej aktywności fizyczno-umysłowej, której celem jest przekształcenie środowiska przyrodniczego w ten sposób, by zwiększyć szanse przeżycia gatunku ludzkiego”<sup>6</sup>, to nie sposób oprzeć się wrażeniu, że nie chodzi tu o człowieka jako osobę. Człowiek jawi się po prostu jako zwierzę! Być może nie jest on zwierzęciem przeciętnym, być może właśnie praca wyróżnia go na tle innych gatunków<sup>7</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, iż mamy tu do czynienia z antropologią, która redukuje konkretną osobę ludzką do rzędu osobnika gatunku ludzkiego, będącego w stanie nieustannej walki o swój byt, o swoje przetrwanie. Jednak w kontekście życia wraz z innymi ludźmi, człowiek jawi się nie tyle jako osobnik gatunku zoologicznego, co nade wszystko jako osoba, której właściwym kontekstem rozwoju jest kultura<sup>8</sup>.

### Kulturotwórczy status pracy

Kulturę zwykło się definiować poprzez jej opozycję do natury. Stąd, identyfikuje się ją z tym wszystkim, co człowiek celowo tworzy, kształtuje i zmienia według swoich myśli, idei i planów<sup>9</sup>. Mając z kolei na uwadze, iż praca jest niczym innym, jak twórczym działaniem człowieka, można w sposób uzasadniony wyprowadzić wniosek, że łączy ją z kulturą właśnie moment tworzenia, a ostatecznie moment tworzenia samego człowieka. Człowiek-osoba jawi się bowiem nie tylko jako podmiot, ale i jako przedmiot zarówno ludzkiej aktywności kulturotwórczej, jak też ludzkiej pracy. Podobnie, jak tworzy on kulturę sam ostatecznie będąc jej dziełem, tak pracując — nade wszystko tworzy siebie. Tak kultura, jak i praca są uprawą człowieczeństwa, są stałym aktualizowaniem ludzkich potencjalności osobowych<sup>10</sup>. Dlatego też, praca jawi się wyraźnie jako integralna część ludz-

<sup>6</sup> W. Kózek, *Praca*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1996, s. 303.

<sup>7</sup> Tamże: „Chociaż praca w tym sensie dotyczy także innych niż ludzki gatunków, uważa się, że w przypadku zwierząt mamy do czynienia z formami energii kierowanej instynktami, natomiast pojęcie pracy oznacza celowy i świadomy wysiłek istot ludzkich”.

<sup>8</sup> M. A. Krapiec, *Ja — człowiek*, *Dziewięć*, t. IX, Lublin 1991, s. 418: „Człowieka można rozpatrywać... jako *res naturae*, a więc jako określony egzemplarz biologiczny, żyjący i reagujący na bodźce otoczenia i świata... Trzeba jednak także spojrzeć na człowieka jako na byt, który od wewnątrz kształtuje sobie duchowe oblicze — a więc właśnie jako na osobę”.

<sup>9</sup> Zob. Z. Zdybicka, *Religia a kultura*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religio-logicznej*, pod red. H. Zimonia, Lublin 2001, s. 167-183.

<sup>10</sup> Por. K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak”, 16 (1964) nr 124, s. 1154: „W pewnym

kiej kultury, jako konstytutywny jej element. Mówiąc krótko, bez pracy nie byłoby kultury.

Dalsza analiza związku pracy z kulturą w perspektywie osobowego rozwoju człowieka ujawnia jego społeczny charakter. Aktualizacja osobowych potencjalności człowieka nie jest bowiem w stanie dokonać się poza społecznością. Ewidentnym przykładem tego są ludzie pozbawieni rodziny, tudzież innych wspólnot<sup>11</sup>. Każda społeczność jest zorientowana na człowieka właśnie po to, aby jej uczestnik mógł rozwijać w sobie i w innych to, co jest najbardziej ludzkie, a co najczęściej bywa nazywane „życiem osobowym”<sup>12</sup>. Z kolei ten rozwój osobowy człowieka jest prawdziwy, o ile jest zupełny, czyli dotyczy nie tylko każdego człowieka, ale przede wszystkim całego człowieka<sup>13</sup>.

Różne formy ludzkiego życia zbiorowego próbują na swój sposób sprostać temu trudnemu zadaniu. Każdy człowiek-osoba potrzebuje adekwatnych warunków społecznych dla własnego rozwoju. Takie warunki ostatecznie znajduje dopiero w narodzie. Zbiorowość ludzka jawi się jako naród tylko wtedy, gdy jej ostatecznym celem jest osoba ludzka, gdy jest skoncentrowana na pełnej aktualizacji osobowych potencjalności człowieka. W realizację tego celu jest zaangażowany każdy członek narodu na miarę swoich możliwości, wynikających z aktualnego pulapu rozwoju własnej osobowości. Wyraża się to poprzez spełnianie czynów „wspólnie z innymi”, poprzez współpracę w tworzeniu kultury narodowej<sup>14</sup>.

### Narodotwórczy status współpracy

Kulturotwórcze współdziałanie wszystkich członków narodu jest czynnikiem integrującym społeczność narodową. Skoro naród może być zrozumiany jedynie w perspektywie człowieka-osoby, to tym samym każdy człowiek może odnaleźć siebie poprzez naród. Będąc treściowym uposażeniem osobowego doskonalenia człowieka, kultura narodowa stanowi

sensie największym dziełem kultury jest człowiek sam - nie żadne z jego dzieł i wytworów, ale on sam”.

<sup>11</sup> Zob. J. Turowski, *Socjologia. Małe struktur/ społeczne*, Lublin 1993, s. 8-13.

<sup>12</sup> M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*. Warszawa 1997, s. 209.

<sup>13</sup> Zob. II. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 34-35.

<sup>14</sup> Zob. P. Tarasiewicz, *Spora naród*, Lublin 2003.

podstawę identyfikacji członków danego narodu. Jako swoisty kod komunikacji międzyludzkiej, stanowi ona miarę integracji osób w danej społeczności. Współtwórcy, a tym samym współuczestnicy kultury narodowej, stanowią dla człowieka kontekst nabywania własnej kultury-osobowości-narodowości, aktualizacji własnej natury jako podstawy prawdziwie ludzkiego działania. Ich twórczy wkład w kulturę konkretnego człowieka wynika z potencjalności każdej osoby ludzkiej. Wraz z przyświeceniem na świat człowiek aktualnie nie posiada w sobie takich doskonałości, które wystarczyłyby do pełnego wewnętrznego i zewnętrznego rozwoju. Rodzi się on wprawdzie z naturalnymi skłonnościami do ludzkiego działania, jednak poszczególne sprawności tegoż działania nabywa dopiero na drodze powolnej edukacji, na której potrzebuje pomocy innych. Identyfikacja poszczególnych członków danego narodu jawi się zatem jako skutek integracyjnego czynnika kultury narodowej, jakim jest wychowanie człowieka ku temu, aby „bardziej był” we wspólnocie. Dzięki niej konkretny człowiek jest w stanie odpowiedzieć w sposób najpełniejszy na pytanie: „kim jestem?”, jak również wskazać na osobotwórczy kontekst swojego życia, czyli na pozostałych uczestników tej samej kultury<sup>15</sup>.

Współpraca członków danego narodu posiada znamiona wzajemnej odpowiedzialności. Jej wyrazem jest zjawisko solidarności społecznej, która stanowi o szczególnych więziach międzyludzkich, ponieważ łączy ludzi ze sobą dla realizacji celu wspólnego wszystkim. Postawa solidarności wyraża się w stałej gotowości do współpracy, do podjęcia takiej jej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Jednak celem solidarnego zaangażowania jednostki jest nie tylko spełnienie tego, co do niej należy z racji członkostwa. Powodowana odpowiedzialnością za osobowy rozwój innych, jest ona gotowa podjąć działanie przekraczające przypadającą na nią część i dopełnić swym czynem to, co wypełniają inni we wspólnocie.

Konsekwencją istnienia solidarności w narodzie jest wzajemna odpowiedzialność za realizację ostatecznego celu osobowego każdego z jego członków. Ujawnia się ona przede wszystkim właśnie podczas wspólnego działania, dzięki któremu naród staje się wspólnotą — „rodziną” rodzin —

<sup>15</sup> Tamże, s. 153-154.



związaną twórczą pracą. Każda dobrze wykonana praca jest narodo twórcza, gdyż naród powstaje, a następnie rozwija się dzięki wszystkim dobrym czynom i dziełom ludzkim, zwłaszcza zaś dzięki pozytywnym konsekwencjom wynikającym z rozumnej pracy. Uczciwa praca poszczególnych osób, należących do danego narodu, faktycznie spełnia funkcję formacyjną w całym społeczeństwie. Jej skutki bezpośrednio służą osobowemu rozwojowi innych członków narodu. Natomiast pośrednio oddziałują na każdego człowieka, nawet nie należącego do danego narodu, ale pozostającego w zakresie oddziaływania danej kultury narodowej.

Współpracując solidarnie, naród nie tylko osiąga swoje najwyższe cele — aktualizuje osobowe potencjalności konkretnych ludzi, ale też kreuje własne swoiste sposoby ich zdobywania. Wspólne życie kulturowe generuje i formuje świadomość narodową. Ta z kolei implikuje w każdym twórcy i uczestniku kultury narodowej wolę utożsamienia się z tymi czynnikami, które stoją u podstaw jedności i więzi narodowej. To dzięki niej wszyscy członkowie danego narodu dobrowolnie tworzą wspólnotę, dzieląc wspólną kulturę, żyją w obrębie określonego terytorium, mają wspólną przeszłość i wspólny program na przyszłość oraz domagają się prawa do rządzenia sobą. Świadomość uczestnika danej kultury narodowej i wola jej współtworzenia stanowią jeden z podstawowych sprawdzianów przynależności do tego a nie innego narodu.

Solidarna współpraca narodu wyraża się najbardziej w jego kulturze, która ogarnia wszystkie aspekty osobowego życia ludzkiego. Kultura narodowa odróżnia się od kultur przednarodowych poziomem swego rozwoju. Do podstawowych różnic względem kultury ludowej należy promocja języka z poziomu przedliterackiego na poziom literacki. Między innymi dlatego ludowe legendy i podania zostają zastąpione narodową historią, której zadaniem jest celowa rekonstrukcja faktycznych dziejów. W takich działach kultury, jak filozofia, religia czy sztuka, zostaje przełamana bariera anonimowych i bezkrytycznych form ludowych na rzecz umysłów, które odtąd świadomie i krytycznie pracują nad nimi dla dobra całego narodu. Natomiast w miejsce ludowego obyczaju wchodzi nie prawo, jak w państwie, lecz etyka narodowa formułowana w dziełach moralistów i realizowana w codziennym życiu w formie obyczajowości narodowej.

Obyczaj jest powszechnie przyjętym, najczęściej utwierdzonym tradycją, sposobem postępowania w danych okolicznościach, właściwym dla pewnej zbiorowości ludzkiej. Obyczaje narodowe powstają na skutek realizacji wszystkich dobrych działań i wszystkich udanych twórców tych działań, czyli na skutek pracy i jej sprawczości. Przyjmują formę wspólnych sposobów postępowania, które z jednej strony realizują dobro wszystkich członków narodu, a z drugiej — przyczyniają się do rozwoju moralnego każdego z osobna. Każdy obyczaj narodowy spełnia albo funkcję negatywną, piętnując nadużycia za pośrednictwem opinii publicznej, albo pozytywną, dopełniając braki w zakresie indywidualnej samowystarczalności. Dlatego też obyczaje narodowe, jako charakterystyczne wzorce dla dobrego życia i moralnego postępowania, są pielęgnowane na wszystkich poziomach życia narodowego.

Dana kultura narodowa, obejmując - obok obyczaju — również życie naukowe, polityczne, gospodarcze, artystyczne, religijne itd., integruje ludzi o różnym pułapie aktualnej osobowości-narodowości. W trosce o swój rozwój naród jako całość wyróżnia te osoby, które najbardziej zaktualizowały swój osobowy potencjał i przyznaje im funkcję autorytetu, do której należy nauczanie i sugerowanie sposobów rozwiązania powstających problemów, zwłaszcza w czasach przemian społecznych. Z grona ludzi o uznanym etosie moralnym i racjonalnym rekrutują się pedagodzy, którzy z kolei nadają kierunek i stanowią fundament edukacji całego narodu. Ich działalność i dokonania posiadają charakter publiczny, nawet jeśli działają niezależnie od państwa lub wbrew państwu<sup>16</sup>.

### **Od współpracy do organizacji**

Kulturotwórcza współpraca narodu świadczy o jego pierwszeństwie wobec państwa, a nawet o pochodności tego ostatniego od narodu. Ukonstytuowana bowiem na bazie współtworzenia kultury jedność narodu wyraża się z reguły w postaci dążenia zarówno do całkowitej suwerenności kulturowej, jak i do podmiotowości politycznej. W konsekwencji, dzięki

<sup>16</sup> Tamże, s. 209-217.

wpracowanej przez siebie kulturze naród jest wspólnotą autoteliczną, co odróżnia go od społeczeństwa instrumentalnego<sup>7</sup>.

Naród jako społeczność osób jest zorganizowany na zasadzie dobrowolnej współpracy. W związku z tym, wszelkie publiczne funkcje są w nim spełniane pod wpływem świadomej odpowiedzialności za osobowy rozwój każdego człowieka. Stąd o organizacji narodu nie rozstrzyga — jak w przypadku ludu — samo podobieństwo tworzących go jednostek ludzkich do idealnego wzoru, opartego na wspólnej kulturze, ani też nieunormowana działalność jednorodnej masy. Organizacja narodu jest skutkiem społecznego zaangażowania na rzecz tworzenia narodowej kultury. Poszczególne twórcy kultury narodowej nie posiadają w narodzie żadnych innych uprawnień, oprócz tych, jakie aktualnie otrzymują od pozostałej jego części. Wszyscy członkowie narodu, a zwłaszcza osobowości wybitne, porzeczając na przykładzie i perswazji, dążą do pomnażania formalnych i nieformalnych instytucji, celem zachowania i rozwoju narodowej kultury.

Konsekwentnie każdy naród, dzięki kulturotwórczej współpracy swoich członków, staje się realnym podmiotem struktury państwowej. Podmiotowość państwowa narodu jest proporcjonalna do intensywności jego współdziałania i do jego liczebności. Tylko tam, gdzie naród jest w pełni zorganizowany i gdzie jego członkowie stanowią większość obywateli, jego wpływ na państwo jest bardziej znaczący, niż w sytuacji narodowego niezorganizowania lub państwowej mniejszości.

O ile naród świadomie kieruje państwem, czyni to w tym celu, aby podporządkować je własnym zamierzeniom, aby uczynić z niego środek służący realizacji swoich celów duchowych. Wtedy naród nie tylko tworzy prawa, ale i wybiera ministrów dobra wspólnego. Służba społeczna urzęd-

<sup>7</sup> Kultura narodowa stanowi również czynnik odróżniający dany naród od innych narodów. Każdy z nich legitymuje się „swoją” kulturą, która jest niczym innym jak własną próbą odczytania jedynej prawdy o człowieku-osobie. Zakładając możliwość błędu, żadna kultura narodowa nie może uznać radykalnej samowystarczalności w tym zakresie. Wręcz przeciwnie, każda z nich potrzebuje stałego dialogu z innymi kulturami, które znajdują się w podobnej sytuacji. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995*, p. 9, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyb. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 49: „...jednakże każda kultura może nas czegoś nauczyć o wybranych aspekcie tej złożonej prawdy. Dlatego odmienność, uważana przez niektórych za tak wielkie zagrożenie, może się stać - dzięki dialogowi opartemu na wzajemnym szacunku - źródłem głębszego zrozumienia tajemnicy ludzkiego życia”.

ników, którzy w granicach zawodowych kompetencji kierują życiem narodu, ma na uwadze zabezpieczenie personalistycznego charakteru państwa. Polega on na tym, że każdy człowiek należący do narodu, może rozwijać siebie jako osobę. Aktualny bowiem poziom rozwoju osobowego każdego członka narodu posiada znaczenie nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i wspólnotowym. Cała społeczność zyskuje tym więcej, im wyższy pułap osiąga poszczególna ludzka osobowość. Cały naród ubogaca się wewnątrz przez to, że wszyscy jego członkowie dochodzą do większej doskonałości wewnętrznej<sup>18</sup>.

### Antynarodowe skutki ekonomizmu

W tym kontekście ujawnia się jedno z największych zagrożeń dla kultury narodowej, które można by nazwać błędem ekonomizmu<sup>19</sup>. Doskonale charakteryzuje go starożytna maksyma: *Pecunia una regimen est rerum omnium* (tylko pieniądź jest władcą całego świata). Jedną z konsekwencji wypływających z obsesji na de potęgi pieniądza jest wyniesienie ekonomii do rangi królowej nauk i podstawowej dziedziny kultury. O jej uzurpacji do władzy w dzisiejszym świecie świadczy jej rozstrzygalność nie tylko w granicach tego, co korzystne i niekorzystne, lecz także tego, co dobre i złe. Ekonomia przejmuje kompetencje etyki, co sprowadza się do utylitarystycznego patrzenia na człowieka przez pryzmat pieniądza. Chociaż zajmuje się ona człowiekiem, to jednak jej podstawową kategorią nie jest ludzkie szczęście, nie jest nawet ludzkie życie, lecz... zysk. Skutkiem tego, w świecie ekonomii, tylko to jest dobre, co przynosi wymierną korzyść finansową. Z kolei tym, czego należy unikać, jest nieopłacalność, gdyż nierentowność — to nie tylko strata, to zarazem największe zło.

Suwerenność ekonomii skutkuje absurdalną transformacją ludzkiego życia. Rachunek ekonomiczny rozstrzyga bowiem tak o losie zakładu

<sup>18</sup> Tarasiewicz, dz. cyt., s. 217-225.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 13: „Błąd, który można nazwać błędem ekonomizmu, jeśli się weźmie pod uwagę pracę w kategoriach celowości wyłącznie ekonomicznej. Można również i trzeba nazwać ten podstawowy błąd myślenia błędem materializmu, o ile ekonomizm wprost albo pośrednio zawiera przekonanie o pierwszeństwie i nadrzędności tego, co materialne, natomiast to, co duchowe i osobowe (działanie człowieka, wartości moralne, itp.) ustawia wprost lub pośrednio na pozycji podporządkowanej w stosunku do rzeczywistości materialnej”.

przemysłowego, jak też szpitala czy szkoły. Główną racją istnienia jednostki medycznej lub oświatowej nie jest już służba zdrowiu lub wychowaniu człowieka, lecz roczny bilans ekonomiczny — z konieczności dodatni. O szkole i szpitalu rozprawia się już nie tyle w kategoriach chwalebnych inwestycji wpisanych w odpowiedzialną służbę narodowi, co możliwych przyczyn budżetowego deficytu. Stąd też, wybranym demokratycznie władzom, dokonującym likwidacji „nierentownej” szkoły lub szpitala, zamiast trwogi zdaje się towarzyszyć uczucie samozadowolenia i wielkiej ulgi.

W świecie ekonomii konkretny człowiek jawi się jako „robotnik”, którego życiową misją jest stałe tworzenie i pomnażanie zasobów finansowych<sup>20</sup>. Wartość człowieka w liberalizmie, wiernie naśladowującym socjalizm w podejściu do spraw materialnych, przekłada się na kapitał, czyli na sprawczą siłę jego pieniądza<sup>21</sup>. „Posiadam, więc jestem” — zdaje się głosić główna zasada współczesnego liberała. Jej zastosowanie jest jednak fatalne w skutkach. Oto matka w świecie bezprawnej ustawy, przeliczając ludzkie życie na pieniądze, domaga się od „lekarza” zabicia swojego nienarodzonego dziecka. Oto żona, kochająca pieniądź nad życie, suszy głowę uczciwemu mężowi za to, że — w przeciwieństwie do „zaradnego” sąsiada — nie stać go na luksusowy samochód. Oto absolwent polskiego uniwersytetu kombinuje jak najkorzystniej „sprzedać się” amerykańskiej firmie. A ubogi pan w podeszłym wieku obawia się, że jeśli nie podwyższą mu emerytury, to rodzina nie będzie chciała się nim dłużej opiekować...

Dominacja ekonomii w kulturze narodu przyczynia się do izolacji i marginalizacji człowieka i jego pracy, do patrzenia na innych w perspektywie możliwej straty lub zysku, do zaniku braterstwa i solidarności między ludźmi. Kardynalnym błędem jest patrzeć na ludzką pracę wyłącznie przez pryzmat pieniądza. Żadną miarą nie jest ona czymś, czego ostateczny walor można by wyrazić brzękiem monet i szelestem banknotów. Pracy człowieka nie sposób ująć za pomocą nawet najbardziej wyrafinowanej

<sup>20</sup> *Sed contra*, zob. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 6: „praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy”.

<sup>21</sup> Na temat analizy trzech postaci socjalizmu: nacjonalistycznego, internacjonalistycznego i liberalistycznego, zob. H. Kiereś, *Trzy socjaliemy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 55-78.

kalkulacji finansowej, gdyż taka próba byłaby zwykłą utopią<sup>22</sup>. To na pieniądź należy spojrzeć przez pryzmat ludzkiej pracy! Pieniądź ma wartość 0 tyle, o ile jest wypracowany, o ile jest proporcjonalny do włożonego wysiłku tworzenia.

Ekonomia jawi się zatem jako środek, a nie jako cel życia człowieka i narodu. Ewentualna zamiana pełnej aktualizacji osoby ludzkiej na jej namiastkę, np. w formie dobra gospodarczego, skutkuje przysłowiową dominacją „mieć” nad „być” człowiekiem. Praca staje się wówczas funkcją zysku, kariera zawodowa - miarą kultury, a pieniądź - ekwiwalentem wolności. Odwrócenie hierarchii celu i środków może zatem ostatecznie okazać się dla człowieka i dla narodu czymś szkodliwym. Ideologiczne przewartościowanie kultury materialnej kosztem duchowej, wcześniej czy później doprowadza do relatywizacji narodu do rzędu konsumenta wytworzonych dóbr i usług.

Osobowy rozwój człowieka polega więc nie tyle na aktualnym przebywaniu razem z innymi na danym obszarze, co przede wszystkim na wspólnej pracy, na wspólnym gospodarowaniu własnym człowieczeństwem. Jak zauważa Jan Paweł II: „Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych: znaczy robić coś dla kogoś”<sup>23</sup>. Najbardziej podstawowym i naturalnym środowiskiem odpowiedzialnego wprowadzania człowieka w życie narodu poprzez wspólną pracę jest rodzina. Stosunek do pracy i sposób życia rodziców najwcześniej oddziałują na rozwój osobowy ich dzieci. Z czasem doświadczenie etosu pracy przodków znajduje swój wyraz w człowieku dorosłym, w jego kulturze twórczego działania. To właśnie człowiek, żyjący w kontekście konkretnej wspólnoty czynu, jest ostateczną racją stanu każdego narodu i jego kultury pracy. Doskonałą puentą podjętych rozważań wydają się być słowa Karola Wojtyły: „Ponieważ polska racją stanu, racją stanu każdego narodu jest zgodna zawsze z godnością człowieka, najważniejszą sprawą

<sup>22</sup> Nie da się sprowadzić ludzkiej pracy i samego człowieka do poziomu zwykłego towaru. Zob. Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, 34: „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości”.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, 31.

dla każdego narodu i dla naszego narodu, jest człowiek. Człowiek dojrzały, człowiek świadomy, człowiek odpowiedzialny, człowiek wewnętrznie wolny! Człowiek duchowo dojrzały. Tylko na takich ludziach można budować przyszłość; przyszłość społeczeństw i również przyszłość naszego narodu"<sup>24</sup>. Optymalnym skutkiem korelacji pracy i narodu nie może być nic innego, jak właśnie „duchowo dojrzały” człowiek.

### **The work and the nation**

Undertaken considerations locate themselves in the personalist philosophy. Author attempts to determine a correlation of work and nation, by answering to the following questions: what is human work, and what is its status within the life of both an individual human being, and the nation as a whole. The article consists of its five main parts, that determine the following issues: work's status within the human life, cultural-creative status of the work, national-creative status of the cooperation, social organization as a result of the cooperation, and anti-national outcomes of the economism. The final conclusion attained by Author is that the optimum result of work-and-nation's correlation is the human being as culturally developed and mature person.

<sup>24</sup> K. Wojtyła, *Mysla o papieństwie i o narodzie*, „Znak”, 30 (1978) nr 10-11(292-293), s. 1230.





Paweł Skrzydlewski

## Praca człowieka a zniewolenie pracą i terror pracy z perspektywy realistycznej antropologii filozoficznej

### Współczesne zagrożenie człowieka w dziedzinie pracy

Praca, jako pewne zjawisko i fakt, jest dziś przedmiotem rozlicznych studiów i analiz<sup>1</sup>. Nie stronią od tego faktu ani socjologowie, ani ekonomiści, politycy czy nawet wizjonerzy przyszłości, którzy z artystycznym uniesieniem godnym religijnych przeżyć — kreślą przed współczesnym człowiekiem wizję powszechnej szczęśliwości lub też niuniknionej zagłady, które mają się dokonać właśnie za sprawą pracy<sup>2</sup>. Praca jako działalność człowieka staje się ważnym przedmiotem analiz teologów i duszpasterzy, etyków, a nawet psychologów i historyków, lekarzy, prawników, ekologów czy wrzeszcząc demografów i dziennikarzy<sup>3</sup>.

Niewątpliwie, wielkie zainteresowanie pracą ma swe źródło w dostrzeżeniu zagrożeń z nią związanych. Wypływa ono także z dostrzeżenia faktu istotnego powiązania pracy z samym człowiekiem. Czy jednak współczesny człowiek dobrze używa pracy i spełnia się w pracy? Czy praca jest rzeczywiście dobrem człowieka? Czy współczesny człowiek dobrze i prawdziwie rozumie pracę?

Generalna odpowiedź, jaka najczęściej narzuca się wielu z nas, brzmi zdecydowanie NIE! Dla większości ludzi praca jawi się jako dobro trudne — a najczęściej przykra konieczność, której niespełnienie lub też spełnienie zle, spycha człowieka na margines życia. Uwolnienie się od pracy, czas ludzkiego życia bez pracy — jest dla coraz większej liczby ludzi przedmiotem

<sup>1</sup> Zob. J. Gałkowski, *Praca jako wartość społeczna i religijna*, „Atenum Kapłańskie”, t. 129, z. 1, 1997, s. 31-41.

<sup>2</sup> Zob. A. Toffler, *Syła przyszłości*, tłum. E. Ryszka, W. Osiatyński, Warszawa 1974.

<sup>3</sup> Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 575-589.

marzeń. Wielu młodych, w tym nie tylko Polaków, ze zdziwieniem odkrywa w sobie samych tezę, że tak naprawdę pracuje się by nie pracować, by uwolnić się od zniewolenia pracą. Zła reputacja pracy wypływa współcześnie nie tylko z faktu, iż praca faktycznie zabiera człowiekowi zdrowie i siły, (najlepszy okres ludzkiego życia — niekiedy nawet 40 lat!), lecz także z doświadczenia „złych owoców” złej pracy. Mowa tu choćby o sytuacji, gdy człowiek nadmiernie obciążony pracą przestaje być zdolny do właściwej troski o swe zdrowie, rodzinę, życie publiczne i religijne, gdy praca źle zorganizowana oraz źle osadzona w realiach życia ludzkiego, gospodarczego — staje się zajęciem bezowocnym, a nawet nierozumnym, degradującym człowieka. Co więcej, współcześnie widoczne jest nawet zjawisko permanentnego strachu związanego z wykonywaniem pracy. Strach ten istnieje z racji tego, że pracę można stracić, że można jej nie dostać, że można za sprawą jej wykonywania stracić wiele innych dóbr, które w sposób naturalny należą się człowiekowi. Zjawisko mobbingu — tak ostatnio głośnie w mediach, stanowiące przedmiot zainteresowania prawodawców — doskonale ujawnia ów fakt strachu, a nawet terroru, jaki może spotkać człowieka w związku z pracą.

Terror pracy, a także terror w pracy staje się coraz bardziej widoczny, gdy uświadomimy sobie współczesne ideologie, które ukazują sens ludzkiego życia w osiągnięciu kariery zawodowej, które głoszą ideologię sukcesu za wszelką cenę. Niepowodzenia w pracy, najczęściej związane z brakami finansowymi, z brakiem akceptacji ze strony współpracowników oraz brak awansu, zjawisko tzw. „wyścigu szczurów” — to wszystko jedynie przykłady swobodnego strachu związanego z pracą.

Jak zatem zrozumieć pracę, jak ustrzec się zagrożeń, jakie na jej polu się pojawiają, czym w ogóle jest praca oraz dlaczego ona raczej istnieje niż nie?

Każdy, kto pokusił się o odpowiedź na postawione tu pytania bez trudu dostrzeże, że pytania te mają charakter filozoficzny, że wszelka analiza zjawiska ludzkiej pracy zakłada odpowiedź na te pytania. Jak zatem z perspektywy filozoficznej należy rozumieć pracę, czym ona jest i gdzie należy szukać racji jej istnienia?

\* Pewien wgląd w filozoficzne rozumienie pracy daje opracowanie J. Gaikowego, *Praca i człowiek: próba filozoficznej analizy pracy*, Warszawa 1980.

### Filozoficzne rozumienie pracy a wizja człowieka

Jak wiadomo, na przestrzeni dziejów rysują się różne wizje pracy. Przy bliższym zapoznaniu się z nimi bez trudu dostrzegamy, że filozoficzne rozumienie pracy — podobnie jak i cała ludzka kultura wraz z życiem społecznym, są *de facto* pochodną filozoficznej wizji człowieka. Człowiek jest przecież tym, kto wykonuje pracę, tym, kto także cierpi z racji obecnych w niej trudów, błędów. Nie może zatem dziwić teza, że błędne antropologie muszą skutkować fałszywym rozumieniem pracy i na odwrót, dobre filozoficzne rozumienie pracy pojawi się tylko tam, gdzie właściwie pojmowany jest sam człowiek. Stąd pytanie o sens pracy, o rację jej istnienia kierowane powinno być w pierwszej kolejności na pole antropologii filozoficznej.

W okresie starożytnym, gdzie rywalizowały ze sobą błędne wizje człowieka jako części kosmosu (monizm hylozoistów) lub też wizja człowieka jako ducha uwięzionego w materii (platonizm) czy też wizja człowieka jako zwierzęcia rozumnego (arystotelizm) praca jawiła się jako zajęcie nie tylko niegodne człowieka. Była postrzegana jako aktywność, która powinna być usunięta na plan dalszy ludzkiego życia, jeśli ten chce żyć życiem prawdziwie ludzkim<sup>5</sup>. W pracy widziano zajęcie właściwe dla ludzi okaleczonych, ludzi „wybrakowanych”, czyli niewolników, którzy z racji swego defektu mogą jedynie oddawać się zajęciom związanym z przetwarzaniem świata materialnego<sup>6</sup>. Jedynie nieliczni przedstawiciele

<sup>5</sup> Na ten temat zob. P. Skrzydlewski, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, w: *Zadania współczesnej metafizyki 5. Błąd antropologiczny*, pod red. A. Maryniarczyka, K. Stępień, Lublin 2003, s. 223-254.

<sup>6</sup> Na temat filozoficznego rozumienia człowieka, a także konsekwencji wpływających z błędów antropologicznych zob. M. A. Krapiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 67-117.

<sup>7</sup> Zob. Z. Pańpuch *Problem niewolnictwa u Arystotelesa*, w: *Wierność Rzeczywistości, Księga Pamięćkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL. O. prof. Mieczysława A. Krapca*, Lublin 2001, s. 509-526.

<sup>8</sup> Zob. W. J. Booth, *Polines and the Household. A Commentary on Aristotle's Politics, Book One*, „History of Political Thought”, 2 (1981), s. 203-226; H. Dunajewski, *O niektórych aspektach poglądów ekonomicznych Arystotelesa*, „Meander”, (10) 1955, s. 65-78; M. I. Finley, *Aristotle and Economic Analyse*, „Past and Presence. A Journal of Historical Studies”, 47 (1970), s. 3-25; J. B. Murphy, *The Moral Economy of Labor. Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven 1993; F. D. Miller, *Was Aristotle the First Economist?*, „Apeiron”, 31 (1998), s. 387-398.

kultury starożytnej dostrzegali cenne walory pracy ludzkiej (Hezjod, Ksenofont)<sup>9</sup>.

### **Odkrycie osobowego sposobu bytowania i działania człowieka a rozumienie pracy**

Dopiero pojawienie się w kulturze Zachodu wizji człowieka jako bytu osobowego, a także rozmięcenie samej rzeczywistości jako świata faktycznie istniejącego i bogatego w piękno, dobro i prawdę — dało istotny impuls do nowego spojrzenia na ludzką pracę<sup>10</sup>. Odkrycie faktu osobowego bytowania człowieka, a także dokonanie filozoficznej interpretacji i wyjaśnienia tegoż faktu jest zasadniczo dziełem filozofii realistycznej, a jej najlepszym przykładem jest filozoficzna twórczość św. Tomasza z Akwinu<sup>11</sup>. Praca bowiem okazała się być już nie tyle koniecznością związaną z osiąganiem przez człowieka środków do życia, lecz stała się przestrzenią działania człowieka jako osoby. Przestrzeń ta faktycznie ogarnia wszystkie dziedziny ludzkiej kultury, świat ludzkiego ducha, jak i tego, co związane z materią, życie zarówno indywidualne, jak i rodzinne oraz społeczne<sup>12</sup>.

Nowa wizja człowieka jako bytu osobowego akcentowała to, że w pracy i przez pracę człowiek rozpoczyna niejako budowę siebie samego (aktualizację swych potencjalności). Człowiek bowiem jako byt spencjalizowany (zarówno w dziedzinie życia duchowego, jak i cielesnego) domaga się w sposób naturalny swej aktualizacji, skłania się ku swej doskonałości, ku swej pełni, która właśnie jest osiągana przez pracę. Mamy tu zatem bardzo szerokie, lecz nie wieloznaczne rozumienie pracy jako działania ludzkiego, w którym człowiek występuje jako podmiot i sprawca czynów.

<sup>9</sup> Zob. Ksenofont, *Ekonomik*, tłum. A. Bronikowski, Poznań 1857; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, {*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*}, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 115-137; s. 1081-1109.

<sup>10</sup> Na temat właściwej dla Zachodu wizji rzeczywistości zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995 - całość.

<sup>11</sup> Na ten temat zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 174-209.

<sup>12</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii Św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, s. 351^57.

Czyny budujące działania ludzkie, składające się na pracę, noszą charakter swego źródła, jakim są osobowe przeżycia — decyzje człowieka.

Należy podkreślić, że w nowej personalistycznej wizji człowieka aktywność ludzka, składająca się na pracę z racji pochodności od rozumu i woli, zaczęła posiadać wymiar ludzki i osobowy, bo była pochodna właśnie od ludzkiego rozumu i ludzkiej woli. Nie mogła posiadać takiego charakteru na gruncie antropologii monistycznej pierwszych filozofów, ani na gruncie wizji człowieka jako ducha uwięzionego w materii, ani tam, gdzie człowiek był postrzegany jako zwierzę kierujące się rozumem, ponieważ albo odmawiano człowiekowi „prawdziwej rozumności i wolności”, albo na skutek apriorycznie przyjętych wizji traktowano świat materialny (podłoże ludzkiej pracy) jako czynnik kalający człowieka, niegodny jego.

Odkrywając osobowy sposób bytowania i działania człowieka dostrzeżono, że sensem pracy — jej właściwym celem — jest doskonałość człowieka, jego dobro, które praca spełnia i które umożliwia. Przez ów cel praca stała się środkiem człowieka, w której on występuje jako podmiot. Jest już nie tylko działaniem, które ustanawia nowe, nie istniejące wcześniej relacje — lecz przede wszystkim wyrazem samego człowieka, jego drogą aktualizacji i manifestacji życia duchowego, drogą naturalną. Tutaj też dokonano się odkrycie obowiązku pracy, wypływającego z naturalnej dla człowieka dążności do swej doskonałości, tu też zaistniała świadomość, a także rozumienie tego, dlaczego należy szacunek dla pracy. Praca bowiem okazała się być integralnym elementem życia ludzkiego, do którego powołany jest każdy człowiek. Jednocześnie pojawiło się przekonanie o konieczności dostosowania pracy do naturalnych dla człowieka skłonności, przekonanie o uzgodnieniu pracy jako działania ludzkiego z jego źródłem i zasadą, jaką jest rozumna i wolna natura człowieka. Zaistniała zatem świadomość respektowania tego, co nazywamy wolnością w pracy. Praca stała się domeną życia moralnego człowieka, choć jej cel zawężał się nie tylko do spraw moralnych. Zdobywanie cnót — stało się drogą doskonalenia ludzkiej pracy<sup>13</sup>.

Takiemu rozumieniu pracy towarzyszyło nowe spojrzenie na rzeczywistość — przestrzeń i niszę ludzkiej pracy. Rzeczywistość nie tylko nie może być tu traktowana jako czynnik wrogi człowiekowi i obojętny dla

<sup>13</sup> Zob. J. Lubelski, *Etyka katolicka*, Tarnów, s. 141-249.

człowieka, lecz musi być postrzegana jako to, przez co człowiek się doskonali, jako to, co stanowi naturalną niszę ludzkiego rozwoju. Praca, która przecież w istocie rzeczy jest przemianą świata wedle zamierzenia ludzkiego ducha — domaga się wcześniejszego od niej ubogacenia i rozwinięcia owego ducha przez rzeczywistość i jej prawa. Suponuje to oczywiście obecność tychże praw w rzeczywistości, a także ich wyjaśnienie, które może się dokonać jedynie wtedy, gdy dostrzeżona zostanie pochodność całego świata wraz z człowiekiem od Absolutu, który na drodze *creatio ex nihilo* powołuje świat do istnienia, zawierając w nim znaki Swęgo Intelaktu i owoce Swej miłości<sup>14</sup>.

### Praca a relacje międzypersonalne w społeczności

Personalistyczna wizja człowieka nie tylko dostrzegала potencjalizowanie człowieka, które stanowi bezpośrednią przyczynę istnienia pracy — lecz także akcentowała to, że aktualizacja człowieka dokonuje się przy współdziałaniu i pomocy innych osób. Osoby te, tworzące naturalne kręgi życia człowieka (rodzinę, społeczność lokalną, naród i państwo), stają się współuczestnikami pracy, a przez ich obecność każda praca zyskuje wymiar osobowy i zarazem społeczny. Wymiar ten jest niezwykle istotny dla pracy, gdyż ukazuje, że jest ona nie tylko środkiem doskonalenia samego człowieka jako podmiotu wykonującego pracę, lecz pośrednio odnosi się do innych osób, doskonaląc je lub też zubażając. Praca zatem, nabadowana na personalistycznym pojmowaniu człowieka, zawsze musi akcentować swój moralny wymiar, musi być sprawiedliwą lub nie, gdyż oddaje lub nie to, co się innemu słusznie należy. Dostrzeżenie tego międzypersonalnego zdeterminowania ludzkiej pracy nie było możliwe w świecie starożytnym, gdzie z jednej strony nie odnajdziemy personalistycznego pojmowania człowieka, a z drugiej, gdzie samo życie społeczne było nastawione na realizację dóbr pozaosobowych, w których człowiek mógł i zazwyczaj pełnił

<sup>14</sup> „Wizja świata jako rzeczywistości pochodnej od Absolutu, powstałej na drodze stworzenia, wraz z ukazaniem specyfiki człowieka jako bytu osobowego - została dobrze przedstawiona przez św. Tomasza z Akwinu w szeregu jego dzieł, zob. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 3, Lublin 2005.

rolę środka, a nie celu. Stąd i praca była czymś, co spełniało nie dobro człowieka, lecz tym, co realizowało naczelny cel życia społecznego<sup>15</sup>.

### **Właściwy cel pracy z perspektywy antropologii personalistycznej**

Ukształtowana na kanwie personalizmu i realistycznego pojmowania rzeczywistości wizja pracy daje obraz i rozumienie pracy jako aktywności człowieka, której sens kryje się w jego doskonaleniu. Racją istnienia pracy wydaje się tkwić w spotencjalizowaniu ludzkiej natury, przy uwzględnieniu społecznego i zarazem rozumnego i wolnego sposobu działania człowieka, który ubogacony prawdą, dobrem i pięknem świata — przemienia świat wedle swego zamierzenia. Przemiana jednak tegoż świata nie odbywa się dowolnie, lecz jest pokierowana prawym ludzkim rozumem, a także celem, ku któremu zmierza.

W filozoficznej tradycji Zachodu (Św. Tomasz z Akwinu) zwykło się podkreślać, że tak pojęta praca zawsze spełnia cztery integralne zadania, które odniesione jedne ku drugim, a przede wszystkim do dobra człowieka jako do celu — stanowią o integralnym i zarazem ludzkim charakterze pracy<sup>16</sup>.

Zadaniami tymi są - po pierwsze dostarczenie szeroko rozumianych i potrzebnych człowiekowi środków do życia. W praktyce życia społecznego realizacja tego zadania pracy bywa wiązana ze zdobywaniem pieniędzy. Pracujemy, gdyż chcemy i musimy dobywać środki do życia, lecz nie oznacza to, że środki te są kresem pracy i jej spełnieniem. Bez nich praca nie byłaby pracą — nie miałyby sensu, lecz samo ich osiągnięcie nie może być z punktu widzenia antropologii personalistycznej jedynym i ostatecznym wyznacznikiem wartości ludzkiej pracy. Środki do życia (pieniądze) są niejako na końcu hierarchii dobra uzyskiwanego przez pracę, są konieczne, lecz nie czynią jeszcze ludzkiego życia dobrym (rozumnym i wolnym), właściwe stają się prawdziwym dobrem przez dobre ich użycie. Stąd też, w tradycji Zachodu podkreśla się, że majątek staje

<sup>15</sup> Zob. S. Kot, *Historia wychowania*, t. I, Lwów 1934, s. 24-49.

<sup>16</sup> Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 410-423.

się dopiero dobrem, ale tylko u tych, którzy są dobrzy (posiadają cnotę), którzy są biegli w ekonomice<sup>17</sup>.

Praca człowieka z perspektywy antropologii personalistycznej realizuje także cel w postaci realnej pomocy innym, realnego doskonalenia innych. Chodzi tu o oczywisty fakt korzystania i ubogacania się owocami pracy innych ludzi. Praca np. architekta, której efektem jest powstanie nowego domu, nie tylko służy jemu samemu, lecz także przysparza dobra tym, którzy w domu tym mieszkają, którzy go używają. I analogicznie spełnia się każdy inny rodzaj pracy, czy to lekarza, czy też profesora lub kierowcy. W potocznym doświadczeniu odkrywamy ten wymiar i zarazem cel pracy, gdy przeżywamy fakt użyteczności i korzyści, jakie płyną za sprawą owoców pracy innych ludzi. Bez wspomnianego wymiaru pracy, bez prawdziwej korzyści dla innych — praca ludzka nie tylko nie tworzyłaby społecznego dobra, lecz byłaby czymś nierozumnym, przypominałaby raczej działalność złodzieja, który wprawdzie wielce się natrudził i zdobył jakieś środki do życia, lecz w istocie rzeczy nie pomnożył dobra ani swojego, ani innych ludzi. Praca bez doskonalącej pomocy skierowanej na dobro innych nie ma zatem racji istnienia. Pomoc ta jest także faktycznie pewną postacią miłości bliźniego, posiada zatem wymiar moralny, a co za tym idzie, może być racją zadowolenia tego, kto ją spełnia. Przeżywanie świadomości tejże pomocy przyczynia się walnie do ukształtowania etosu pracy i swoistej dumy, która winna być udziałem każdego na miarę tego, jak współuczestniczy on w doskonaleniu innych osób żyjących w społeczności. Należy pamiętać także o tym, że wspomniany etos pracy buduje naturalnie w życiu społecznym stany społeczne, które świadome swej roli i właściwych zadań solidarnie współpracują w realizacji dobra wspólnego. Współczesne zatomiastowanie społeczeństwa, utrata organicznego charakteru życia społecznego wydaje się mieć swe przyczyny właśnie w zaniku świadomości i chęci współtworzenia przez swoją pracę dobra wspólnego. W miejsce uzasadnionej dumy wdziera się poczucie zagrożenia i chęć ry-

<sup>17</sup> Zagadnienie to w tradycji filozoficznej Zachodu wiąże się z szeregiem problemów omawianych w ramach tzw. ekonomiki. Na temat tego czym ona jest oraz dziejów jej pojmowania zob. P. Skrzydlewski, *Ekonomika*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. III, Lublin 2002, s. 77-83.



walizacji za wszelką cenę, co w istocie *rzeczy* antagonizuje całą społeczność i uniemożliwia realizację dobra wspólnego.

Personalistyczna wizja człowieka ukazuje także pracę jako działalność, dzięki której sam człowiek osobiście może wspomagać tych, którzy nie mogą z różnych racji pracować. Chodzi tu zatem o ten cel pracy, jakim jest jałmużna, czyli pomoc skierowana do człowieka dotkniętego niedostatkiem, brakiem<sup>18</sup>. Bez pracy i jej owoców nie jesteśmy w stanie pomóc innym, nie mamy środków do przeciwdziałania złu, jakie trapi bliźniego, a zatem tracimy szansę na pewne rodzaje uczynków miłosierdzia, do których należy przede wszystkim sama jałmużna.

Współcześnie, na skutek rozpowszechnienia błędu antropologicznego, jakim jest kolektywizm i nabudowanej na nim ideologii socjalistycznej, nakazującej za pośrednictwem podatków zabierać lwią część owoców pracy od człowieka na rzecz instytucji państwowych — w praktyce uniemożliwia się większości obywateli spełnianie ich naturalnych powinności i zadań związanych z jałmużną. Jak bowiem świadczyć jałmużnę z dziesięciny, która człowiekowi zostaje na realizację potrzeb jego samego i rodziny? Ideologia socjalistyczna, podbudowana kolektywizmem, nie widzi w człowieku osoby i jej naturalnych powinności i tak naprawdę gardzi człowiekiem; nie wierzy w to, że człowiek może dobrowolnie i skutecznie spełniać należne dobro, więc na wszelki wypadek przerzuca realizację dobra na państwo (urzędników państwowych). Czy jednak od tego ubywa biednych — z całą pewnością nie, gdyż prawo podatkowe skutecznie ogala tych, którzy stają się biednymi, mimo swej pracy i talentów. Z tej racji filozoficzne rozumienie pracy - wypływające z personalizmu — musi w praktyce życia społecznego stawiać tamę wszelkim zakusom na likwidację i ograniczenie własności prywatnej zdobytej pracą, gdyż zakusy te nie tylko są niesprawiedliwie, nieracjonalne — lecz nade wszystko godzą one w dobro wspólne, uniemożliwiając spełnianie uczynków miłosierdzia.

Istnieje wreszcie zadanie pracy, które z perspektywy realistycznej antropologii personalistycznej ukazuje pracę jako ten rodzaj ludzkiej aktywności, przez który człowiek dochodzi do dostrzeżenia właściwego celu swego życia — poprzez przeżywanie trudu i umartwienia, jakie zawsze będą

<sup>18</sup> Na ten temat zob. św. Tomasz z Akwinu, *ST* II—II, q. 30-32.

towarzyszyć ludzkiej pracy. Umartwienie to niejako wiąże człowieka z prawdziwym światem i zarazem doskonali, przez wyrobienie w nim świadomości swej własnej niedoskonałości, a także kruchości i niewystarczalności, od których człowiek może być uwolniony jedynie przez Absolut. Praca zatem może stać się tu także dla człowieka tym rodzajem działania, przez które człowiek przybliży się do celu swojego życia (o ile oczywiście człowiek jest wspierany przez szereg czynników — w tym także przez Boga, bez pomocy którego celu swej egzystencji nie osiągnie). Co więcej, praca może okazać się rodzajem współdziałania z Tym, Kto powołał do zaistnienia cały świat i samego człowieka.

\*\*\*

Tak oto cztery integralnie związane ze sobą zadania pracy składają się na jej jeden cel, jakim jest doskonalenie człowieka. Owo doskonalenie człowieka może mieć miejsce jedynie tam, gdzie sam człowiek rozumie siebie jako osobę, gdzie życie społeczne widzi w człowieku podmiot wszelkich działań, gdzie dobro człowieka stanowi cel wszelkich działań społecznych.

Przywołane filozoficzne rozumienie pracy rzuca światło na powody rozlicznych kłopotów, jakie we współczesnej kulturze dotyczą człowieka w związku z pracą. Wydaje się, że współczesny strach człowieka przed pracą — swoisty terror pracy — ma swe źródło w odchodzeniu od personalistycznego rozumienia człowieka na rzecz różnorodnych błędnych wizji bytu ludzkiego. Wizje te generują pseudokultury pracy, w których następuje alienacja człowieka polegająca na tym, że to człowiek staje się środkiem w pracy, używanym niejednokrotnie wbrew swej przyrodzonej godności<sup>19</sup>. Nie może zatem dziwić fakt, że człowiek boi się pracy — bo praca coraz częściej przestaje być dobrem człowieka, a chce pojąć człowieka, używając go wedle jakiejś przyjętej ideologii. Z tej racji prawdziwa ludzka kultura pracy domaga się takiej formy życia zbiorowego, w której człowiek ma szansę żyć naprawdę po ludzku, to jest w mocy swego rozumu i swej

<sup>19</sup> Zob. P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji łacińskiej. Aktualność nauki Feliksa Konec^nego*, Lublin 2002.

woli, aktualizując przez swą pracę siebie samego, a także dobro drugih. Taka forma życia zbiorowego w tradycji Zachodu wiązana jest z trwaniem i rozwojem cywilizacji łacińskiej, która jako jedyna szanując człowieka — szanuje i pozwala na ludzką pracę. Stąd też, trwały rozwój cywilizacji łacińskiej winien być przedmiotem zainteresowania każdego, kto pragnie prawdziwie ludzkiej pracy, nie pracy zniewalającej człowieka<sup>20</sup>.

Współczesne zawirowania kulturowe, powodowane odchodzeniem od personalistycznego pojmowania człowieka na rzecz pojmowania go w duchu kolektywizmu lub indywidualizmu — skutkują pracą, która niszczy i zniewala człowieka, która go terroryzuje<sup>21</sup>. Praca traci swój integralny charakter, bo bywa najczęściej redukowana do wymiernych korzyści finansowych, bo nie uwzględnia osobowego (rozumnego i wolnego — a co za tym idzie i odpowiedzialnego) sposobu działania człowieka, bo nie dostrzega moralnego i społecznego charakteru każdej pracy. Na straży tegoż sposobu bytowania i działania człowieka, a także na straży ludzkiego sensu pracy będzie zawsze stać realistyczna antropologia, ukazująca byt ludzki w kategoriach bytu osobowego. Z tej racji rozwój realistycznej filozofii, ukazującej osobowy charakter bytowania i działania człowieka, należy postrzegać jako ważny przyczynek do umacniania się prawdziwie ludzkiej kultury pracy.

### **The human work versus coercion and terror by the work from a perspective of the realistic philosophical anthropology**

Author of the article undertakes an attempt to analyze a phenomenon of the human work. He submits a proposition that the great interest in the work finds its source, among other reasons, in noticeable threats referred to it. This interest may also emerge from the fact that the work is evidently related to the man himself. The Author asks such questions as whether the contemporary man uses the work well, and realizes himself in it? Is the work really a good of the man? Does the contemporary man really understand the work well? An aim of the article is to indicate how to understand

<sup>20</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Suverenność - czyja?*, Lublin 1996 - całość.

<sup>21</sup> Zob. P. Skrzydlewski, *Porządek globalistyczny z perspektywy filozoficznej*, w: „Człowiek w Kulturze”, 14 (2002), s. 69-81.

the work properly, how to protect it against threats that appear there, what is the work at all, and why it does exist rather than does not. Then the phenomenon of human work is showed here from a philosophical perspective, that allows to decide what the work is, and where a reason of its existence should be sought.

**Piotr S. Mazur**

## **Dwa wymiary bezrobocia**

Wiek XX przynajmniej w kilku dziedzinach odcisnął trwale piętno na życiu ludzkim. Należy do nich zaliczyć dwie wojny światowe, zalew ideologii totalitarnych i niespotykaną wcześniej w dziejach (przynajmniej w tak zmasowany sposób) pogardę dla życia człowieka przejawiającą się w aktach ludobójstwa. Piętno tego stulecia znalazło również wyraz w stosunku do pracy ludzkiej. W złowieszczej ideologii komunizmu o przydatności człowieka do życia społecznego decydowała niemal wyłącznie jego praca, której symbolami byli robotnicy wykonujący kilkaset procent normy i kobiety kierujące traktorami. Praca uznawana była za panaceum na wszelkie zło, częstokroć kosztem innych sfer życia człowieka, a bywało, że i jego samego. Z kolei symbolem ideologii nazistowskiej stały się słowa: „Arbeit macht frei” umieszczone nad wejściem do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, gdzie niewolnicza praca była jednym ze sposobów uśmiercania więźniów.

Wydawać się może, że po tym wieku swoistego uwielbienia i kultu dla katorżniczej pracy, w obozach, łagrach czy kopalniach uranu, wiek XXI, w którym maszyny coraz częściej zastępują człowieka w pracy, będzie dla niego swoistym wybawieniem. Zmniejszenie ciężarów i ilości pracy, powinno przelożyć się na większą pomyślność poszczególnych ludzi, ale i całych zbiorowości, stać się źródłem poszerzania zakresu wolności człowieka i bardziej twórczego sposobu życia. Tak się jednak nie dzieje, co szczególnie mocno odczuwają takie kraje jak Polska, w których przeobrażenia ustrojowo-gospodarcze dokonują się w czasie postępującej globalizacji ekonomicznej rynku i znacznego osłabienia państw narodowych.

„Bezrobocie stało się w naszych czasach światowym problemem i więcej niż problemem; przewlekłą osobistą tragedią wielu ludzi i społecznym destabilizatorem. W całej Europie kontynentalnej, i nie tylko, na władze wywierane są ogromne naciski, aby bezrobocie zmniejszyć. Zad-

nemu rządowi nie udaje się to, mimo stosowania kosztownych i efemerycznych środków, np. w postaci robót publicznych, które mogą powodować wręcz wzrost bezrobocia. [...] dzisiejsze bezrobocie na świecie jest nieuchronną konsekwencją obecnej fazy cyklu światowego popytu i technologii. Jesteśmy akurat w fazie powszechnej »nadwyżki wszystkiego«. [...] W tej fazie występuje nadmiar zarówno surowców, jak i wyrobów gotowych, a zatem i bezrobocie<sup>1</sup>.

Zjawisko bezrobocia wśród ludzi, którzy aktywnie poszukują pracy, traktowane jest jako jeden z największych problemów naszych czasów. Praca przestała być środkiem, stała się w przypadku wielu ludzi celem ich życia i swoistą formą zniewolenia nowego tysiąclecia. Dzieje się tak dlatego, że narasta proces jej odhumanizowania i oderwania od dobra człowieka. Żeby jednak zrozumieć problem bezrobocia, trzeba odnieść się właśnie do pracy i jej roli w życiu człowieka.

### 1. Praca - dobro ekonomiczne czy osobowe?

Pracę można różnie definiować. Dla Jacka Woronieckiego jest nią „każdy wysiłek człowieka, czy to jego mięśni, czy umysłu, mający na celu przetworzenie otaczającego nas świata i nadawanie mu nowej wartości; pożytecznej dla niego samego i innych<sup>2</sup>”. Zasadniczo można wskazać kilka momentów charakterystycznych pracy ludzkiej. Jest ona działaniem świadomym, związanym z wysiłkiem fizycznym lub umysłowym, wymagającym pewnej organizacji, a nakierowana jest na wytworzenie koniecznych dla rozwoju i życia człowieka dóbr.

Czasy współczesne są areną ścierania się dwóch wielkich koncepcji ludzkiej pracy. Pierwsza z nich pracę przyporządkowuje wyłącznie pra-

<sup>1</sup> E. Luttwak, *Turbokapitalizacja. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, tłum. E. Kania, Wrocław 2000, s. 125.

<sup>2</sup> Zagadnienia społeczne, w tym dotyczące dehumanizacji pracy i bezrobocia, wielokrotnie poruszał papież Jan Paweł II, m.in. w encyklikach: *Labore/» exercens, Sollicitudo rei socialis* oraz *Centesimus annus*.

<sup>3</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/2, Lublin 1986, s. 88. T. Ślipko określa natomiast pracę jako „rozumne i planowo wykonywane działanie, polegające na zużywaniu fizyczno-psychicznej energii osoby ludzkiej i zmierzające do zaspokojenia potrzeb w zakresie warunków niezbędnych do życia i rozwoju człowieka przez wytwarzanie sposobnych po temu dóbr różnych od doznawanej przy tym przyjemności”, tenże: *Zarys etyki szczegółowej*, 11, Kraków 2005, s. 401.

wom ekonomii, traktując ją jako jeden z elementów wytwarzania dóbr konsumpcyjnych. Praca człowieka traktowana jest tu jedynie w kategoriach produkcji. Na czoło wysuwa się technika z szerokimi możliwościami jej zastosowania w produkcji do tego stopnia, że bez wyspecjalizowanych narzędzi sam człowiek, nawet przy ogromnym wysiłku, nie jest w stanie zastąpić maszyn, np. przy produkcji komputerów. Działanie człowieka zostaje tu zredukowane do jednej z form aktywności wyznaczonej przez technologiczne wymogi jakiegoś rodzaju produkcji. Mówiąc prościej, technika w coraz mniejszym stopniu staje się narzędziem pracy człowieka, wręcz odwrotnie, człowiek coraz częściej staje się dodatkiem do pracy maszyn i jej narzędziem, a jego rola sprowadza się do niezbędnej ich obsługi i serwisowania. W ten sposób wytwarzanie dóbr, na skutek rozwoju przemysłowego, oderwane zostaje od swojego podłoża (człowieka) i przyporządkowane jedynie do wytworzenia produktu. W rezultacie z racji technicznych zmienia się nie tylko zapotrzebowanie na ilość pracy człowieka, ale również na jej rodzaj. Wraz z tym zmianie ulega również miejsce człowieka. Z głównego organizatora i podmiotu pracy człowiek stał się dziś jednym z jej elementów. Pojawił się więc problem wcześniej właściwie nieistniejący, uwzględnienia dobra ludzkiego w perspektywie pracy w warunkach, w których w wielu wypadkach jest on już zbędny.

Techniczne możliwości łączą się najczęściej z twardymi regułami rynku, gdzie konkurencja zmusza pracodawcę do ciągłego upraszczania procesu produkcji (zwiększania technicyzacji) i eliminowania kosztów. W wytworzonym wspólnie systemie rynkowo-gospodarczym praca człowieka, nawet niewykwalifikowanego, jest najczęściej najdroższym elementem produkcji. Powstaje więc paradoks, że człowiek jako podmiot pracy w procesie wytwarzania dóbr staje się coraz częściej zbędny, a względy czysto ekonomiczne powodują, że obniżenie kosztów produkcji najłatwiej uzyskać przez innowacje technologiczne i redukcję zatrudnienia. Dobro osobowe człowieka zostaje więc podporządkowane wyłącznie mechanizmom rynku i zyskom organizatorów produkcji<sup>4</sup>. Proces ten wywiera też istotny wpływ na podejście do pracy. W wyniku kurczenia się prze-

<sup>4</sup> Katolicka nauka społeczna wskazuje, że jedną z fundamentalnych zasad, które muszą być respektowane w wytwarzaniu różnego rodzaju dóbr jest pierwszeństwo pracy przed kapitałem.

strzeni zatrudnienia i konieczności specjalizacji w obsłudze maszyn praca coraz bardziej staje się dobrem samym w sobie, rzeczywistością autarkiczną wobec innych rodzajów aktywności człowieka, najczęściej zaś w stosunku do nich nadrzędną.

Inny stosunek do zjawiska pracy znaleźć można w etyce personalistycznej i społecznej nauce Kościoła, akcentujących antropologiczno-moralny wymiar pracy człowieka. Papież Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* pisze: „praca wyróżnia go [człowieka — przypis P. S. M.] wśród reszty stworzeń, których działalności związanej z utrzymaniem życia nie można nazywać pracą — tylko człowiek jest do niej zdolny i tylko człowiek ją wykonuje, wypełniając równocześnie pracą swoje bytowanie na ziemi. Tak więc praca nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób — a znamię to stanowi jej wewnętrzną kwalifikację, konstituuje niejako samą jej naturę”<sup>5</sup>.

Praca człowieka wynika z tego, iż nie znajduje on w zastanej rzeczywistości przyrodniczej koniecznych dla jego życia i rozwoju dóbr. Dlatego, poprzez tę szczególną aktywność swojego umysłu i rąk musi je sam wytworzyć. W działaniu tym konieczna jest współpraca i zorganizowanie się wielu osób, bo indywidualne wytworzenie różnorodnych koniecznych dla człowieka dóbr jest niemożliwe. „Z tego właśnie źródła wypływa konieczność jednoczenia się ludzi w trwale zespoły, aby wspólnymi siłami dzięki wzajemnemu uzupełnianiu się zdobywać i pomnażać coraz bardziej wszelakiego rodzaju dobra gospodarcze”<sup>6</sup>.

Praca nie jest tu ani autonomicznym celem życia ludzkiego, ani też przekleństwem. Jest szczególnym przejawem zdolności człowieka do przekształcania zastanej rzeczywistości, a zarazem sposobem przekształcania samego siebie. Poprzez pracę człowiek uszlachetnia materialną rzeczywistość, ale w tym procesie sam doznaje uszlachetnienia, gdyż jest ona równocześnie wyrazem jego godności i czymś, co ją „pomnaża”<sup>7</sup>. Praca jest więc środkiem, ale środkiem szczególnym, bo jak wskazuje Papież-Polak jest ona „dobrem człowieka - dobrem jego człowieczeństwa”, gdyż

<sup>5</sup> *Laborem exercens*, wstęp.

<sup>6</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t II, Kraków 2005, s. 190.

<sup>7</sup> *Laborem exercens*, II, 9.



poprzez nią człowiek „urzęczywnia siebie jako człowiek” i „bardziej staje się człowiekiem”<sup>8</sup>.

Jacek Woroniecki wskazuje, że praca jako forma sprawiedliwości współdzielczej jest obowiązkiem człowieka względem społeczności, w której żyje. W podziale pracy i jej udoskonalaniu przez ludzi upatruje autor *Katolickiej etyki nychowanczej* źródeł postępu cywilizacyjnego. Wytwory ludzkiej pracy, dzięki wzajemnej wymianie dóbr, są źródłem bogactwa społeczeństwa. Stosunek do pracy różnicuje społeczeństwa na bardziej i mniej cywilizacyjnie rozwinięte. Społeczności słabiej rozwinięte opierają się na pracy większości swoich członków i charakteryzują się nierównym rozłożeniem ciężarów pracy. W cywilizacjach bardziej zaawansowanych praca została bardziej zróżnicowana i wyspecjalizowana. Z drugiej jednak strony, obfitość nagromadzonych dóbr pozwala wielu ludziom żyć z pracy wcześniejszych pokoleń i nie podejmować żadnego wysiłku, który służyłby innym ludziom<sup>9</sup>. Uchylenie się człowieka od jakiegokolwiek pracy niewątpliwie należy do patologii, bo służy ona jego samodoskonaleniu i jest twórczym udziałem w doskonaleniu innych osób. Nie da się jej więc nigdy zredukować do czysto produkcyjnego wymiaru.

## 2. Narastanie bezrobocia w warunkach globalizacji

Spotkanie się zarysowanych wyżej koncepcji, a właściwie uwzględnienie w sferze czysto produkcyjnej faktu człowieka i jego realnego dobra, staje się palącą potrzebą. Jak bowiem wskazuje Vittorio Possenti, w globalizacji czołową rolę odgrywają czynniki ekonomiczne i finansowe, wyrażane w żądaniach większej wolności w wymianie towarów, usług, rynku pracy, kapitału, itd<sup>10</sup>. W rezultacie braku regulacji prawnych na poziomie globalnym gospodarka (międzynarodowe korporacje) wymyka się spod kontroli państw narodowych i kieruje się ku maksymalizacji zysku, nie ponosząc wszystkich kosztów produkcji, zarówno w aspekcie ludzkim, jak i

<sup>8</sup> Tamże, II, 9.

<sup>9</sup> Zob. Woroniecki, dz. cyt., t. II/2, s. 87. Pogląd taki podziela również T. Ślipko, który wskazuje, że: „[...] na człowieku ciąży ogólny obowiązek pracy w każdej sytuacji życiowej niezależnie od tego, czy ma czy też nie ma zabezpieczonej bazy materialnego bytu”; *Zarys etyki szczegółowej*, t. I, s. 403.

<sup>10</sup> Zob. V. Possenti, *Religia i życie publiczne*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 146.

ekologicznym. Produkcja przemysłowa, a z nią praca, przenoszona jest tam, gdzie spodziewane są największe zyski w jak najkrótszym czasie, a jednym z głównych czynników tworzących zysk jest tania siła robocza. Jednocześnie rozwój techniczny skierowany jest na eliminację najkosztowniejszego elementu w procesie produkcji — człowieka. Zwiększeniu produkcji nie towarzyszy więc ani zwiększenie zatrudnienia, ani siły nabywczej obywateli, zwłaszcza w społecznościach ubogich. Rodzi to następny problem, jakim jest zbycie wyprodukowanych dóbr. W tej sytuacji mnożą się działania zmierzające do jeszcze większego ograniczania kosztów produkcji i zaost్రzenia konkurencji w tych miejscach, gdzie wyprodukowane dobra można korzystnie sprzedać. Na żadnym z tych etapów człowiek nie jest dostatecznie chroniony. Także bowiem jako odbiorca dóbr i konsument jest widziany wyłącznie jako środek do celu, jakim jest osiągnięcie zysku.

Znany ideolog ponowoczesności, Zygmunt Bauman wskazuje, że w procesie globalizacji zaistniała szczególna asymetria pomiędzy inwestorami, którzy nie są poddani ograniczeniom przestrzennym (swoboda przemieszczania) a zmuszonymi do życia w lokalnej społeczności „dostawcami pracy”, którzy w tych warunkach zostają praktycznie jak za dawnych czasów „przypisani do ziemi”. Ta dychotomia wpływa jego zdaniem z tego, że elastyczność inwestorów pozwala im wędrować tam, gdzie aktualnie zastają najlepsze warunki do działania i unikać negatywnych skutków swoich dotychczasowych działań. Tymczasem, od strony ludzi zamieszkałych na danym terenie pojawiają się istotne ograniczenia. „Praca pojawia się i znika równie szybko, jak się pojawiła; jest poszatkowana na małe kawaleczki i bez uprzedzenia można być jej pozbawionym [...]. Zatem »dostawcy pracy«, żeby sprostać standardom »elastyczności« ustalonym przez tych, którzy tworzą zasady gry i je zmieniają, czyli aby zasłużyć na miano elastycznych w oczach inwestorów, muszą znaleźć się w sytuacji jak najbardziej sztywnej i nieelastycznej [—]”<sup>11</sup>.

Jeśli kapitał przenosi się z miejsca na miejsce, to w ślad za nim wędruje praca, ale w odwrotnym kierunku podąża bezrobocie, stając się prawdziwie ludzkim dramatem dla tych, którzy na trwale tracą zatrudnienie.

<sup>11</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego wynika*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 123.

Ukształtowany system gospodarki, podległej prawom globalnego rynku kierowanego przez międzynarodowe korporacje powoduje, że problem bezrobocia w miarę upływu czasu narasta i przestaje być marginesem kapitalistycznej gospodarki, a staje się lub stanie w nieodległej przyszłości problemem jeszcze większej ilości ludzi<sup>12</sup>.

W refleksji na temat bezrobocia, trzeba zwrócić jeszcze uwagę przynajmniej na kilka podstawowych aspektów. Obok wymiaru ekonomiczno-gospodarczego jest to bowiem, m.in. problem:

1. indywidualny
  - a) psychiczny — uderzający w godność człowieka oraz jego poczucie własnej wartości i społecznej przydatności;
  - b) moralny — niemożność wypełnienia swojej społecznej roli jako rodzica, obywatela i niemożność czynienia zadość wymogom sprawiedliwości;
  - c) egzystencjalny — brak środków utrzymania siebie i rodziny, a także uniemożliwienie normalnego rozwoju osobowego;
2. społeczny
  - a) trwały podział ludzi na uprzywilejowaną grupę pracujących beneficjentów przemian techniczno-gospodarczych i ich bezrobotne ofiary;
  - b) nierównomierność rozwoju społecznego i narażenie na poważne konflikty między różnymi grupami społecznymi;

<sup>12</sup> „Być może najbardziej groźnym ubocznym efektem globalizacji jest zjawisko narastającego bezrobocia. Globalizacja bezpośrednio tego nie powoduje, ale uwidacznia ona światową skalę zjawiska. Rozwój nauki i techniki sprawia, że na terenie rolnictwa, przemysłu, handlu i usług następuje szybki proces automatyzacji. Nie tylko praca fizyczna, ale również umysłowa zastępowana jest przez maszyny, zwłaszcza kolejne generacje komputerów. Wskutek tego tworzą się kosmopolityczne elity wysokiej klasy fachowców, którzy kierują supernowoczesną technologią i praktycznie decydują o najważniejszych sprawach ekonomicznych świata. Niektórzy autorzy sugerują, że w przyszłości o koło 20% specjalistów będzie uczestniczyło w rozwoju gospodarczym świata, natomiast 80% ludzi w wieku produkcyjnym będzie zbędnych względnie zaproponuje się im zatrudnienie w niepełnym wymiarze”; S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa*, Radom 2003, s. 206—207.

- c) trwale zubożanie wspólnoty, poszerzanie sfery ubóstwa i generowanie niekorzystnych zjawisk, jak np. przestępczość;
3. polityczny
- a) antagonizmy, będące polem dla rozwoju demagogicznych idei;
  - b) niestabilność podstaw ustroju państwa (zagrożenie protestami, a nawet rewolucjami);
  - c) manipulacja i uprzedmiotowienie człowieka.

Niewątpliwie, ta schematyczna próba zarysowania różnych trudności jakie towarzyszą bezrobociu jest ułomna i niepełna, ale ukazuje z jak wieloma czynnikami życia indywidualnego, rodzinnego czy społecznego się ono wiąże. Na czoło, z racji oczywistych, wysuwa się aspekt egzystencjalny, bezrobocie staje się bowiem przyczyną skrajnej nędzy wielu rodzin (także dzieci) i pociąga za sobą dramatyczną walkę o biologiczne przetrwanie. Za przykład niech posłuży tu Polska zamieszkała przez ok. 38 milionów obywateli. Dane GUS wskazują, że około 5 milionów Polaków żyje obecnie w skrajnym ubóstwie (8 zł na osobę dziennie), a kolejnych prawie 8 milionów żyje w rodzinach znajdujących się na granicy ubóstwa (10 zł na osobę dziennie). Nie jest to przypadek, bowiem bezrobocie w Polsce jest jednym z najwyższych w Europie, a oficjalne statystyki szacują je na prawie 20 procent (niekiedy mówi się o kilku milionach bezrobotnych).

Zatrzymanie bezrobocia i wzrost zatrudniania wiąże się wspólnie głównie z rozwojem sektora usług. Ma to przynajmniej w części przeciwdziałać utracie miejsc pracy w innych sferach: produkcji przemysłowej, rolnictwie czy administracji. „[...] Prawdziwym obszarem tworzenia miejsc pracy jest nieograniczony rynek usług osobistych, na przykład w zakresie opieki nad dziećmi i starcami, pomocy w domu i ogrodzie, pracy na godziny w sklepach i domach towarowych lub profesjonalnej pomocy na niepełnych etatach instytucjom i osobom prywatnym”<sup>13</sup>. Jednak rozwój usług wydaje się być w znacznym stopniu zależny od zamożności danego społeczeństwa. Jest więc następstwem długiego okresu rozwoju i względ-

<sup>13</sup> Ch. Handy, *Głód ducha. Połta kapitalizm*, tłum. J. Picńkiewicz, Wrocław 1999, s. 192.

nej stabilności gospodarczej. Nie przypadkiem sektor ten kwitnie w USA. Bezrobocie natomiast dotyka szczególnie państwa ubogie, których obywatele są biedni, a gospodarki na tyle słabe, że mogą być swobodnie drenowane przez korporacje międzynarodowe nastawione wyłącznie na własny zysk. Utrata miejsc pracy rekompensowana bywa niekiedy przez rozrost biurokracji i zatrudnienie coraz większej liczby ludzi w sferze budżetowej. Działania te noszą jednak znamiona patologii, gdyż nowe miejsca pracy fundowane są wówczas dzięki zwiększeniu fiskalizmu państwa, przez co zmniejsza się ilość pieniędzy wydawanych na inwestycje, które mogą poszerzyć zakres zatrudnienia, a w sferze produkcyjnej poszukuje się oszczędności przez zmniejszanie zatrudnienia<sup>4</sup>.

### 3. Moralny wymiar bezrobocia

Równie ważnym, co społeczno-gospodarczy wymiar bezrobocia jest wymiar moralny całego problemu. Akcent można tu kłaść na odpowiedzialność samego bezrobotnego i osób pracujących, odpowiedzialność pracodawcy oraz odpowiedzialność rządzących państwami. Zagadnienia te wskazują na złożoną sieć wzajemnych powiązań, w których realizuje się moralność związana z pracą i jej brakiem.

#### a) Odpowiedzialność bezrobotnych i osób pracujących

Obok problemu realnej nędzy, która najczęściej dotyka ludzi bezrobotnych, z całą mocą ujawnia się zagadnienie moralnej odpowiedzialności człowieka bezrobotnego. W jaki bowiem sposób może on przyczyniać się do pomnażania dobra społecznego i w ten sposób podjąć obowiązek czyniący zadość zasadom sprawiedliwości, który polega na pracy? W rezultacie bezrobocia nie zostaje społecznie właściwie wykorzystany potencjał

<sup>4</sup> E. Luttwak wskazuje na kilka kroków, które zalecają Amerykanie francuskiej gospodarce w celu zmniejszenia bezrobocia. Są to: 1. ustalenie minimalnej płacy na poziomie dużo niższym niż średnia płaca niewykwalifikowanych pracowników; 2. obniżenie kosztów zatrudnienia poprzez zmniejszenie obciążeń w postaci składek na ubezpieczenia socjalne; 3. zniesienie większości praw pracowniczych; 4. zniesienie ograniczeń licencyjnych i koncesji; 5. zlikwidowanie wszelkiej działalności nie służącej celom podatkowym dla firm zatrudniających nie więcej niż 50 osób; zob. tenże, dz. cyt., s. 136—139.

człowieka, za co winę ponosi nie tylko on sam oraz pracodawca, ale i osoby kierujące społecznością, zwłaszcza w sytuacji, gdy wynika to z braku przewidywania przez nie skutków decyzji polityczno-gospodarczych.

W każdej jednak sytuacji bezrobotny zobowiązany jest do aktywnego poszukiwania pracy. Oczywiście, jej znalezienie najczęściej jest bardzo trudne, a w niektórych sytuacjach wręcz niemożliwe. Jednak z racji przyporządkowania do realizacji sprawiedliwości współdzielczej na bezrobotnych ciąży obowiązek podjęcia wszelkich możliwych starań dla znalezienia godnej pracy. Obowiązek ten obejmuje również staranie, aby w ramach istniejącego rynku próbować stworzyć sobie samemu miejsce pracy, nawet jeśli miałaby ona być wyłącznie zajęciem dorywczym czy niepełnym. W przypadku osób mających na swoim utrzymaniu innych ludzi, sytuacja taka staje się wręcz koniecznością, a trudne warunki bytowe wskazują na potrzebę godziwego im zaradzenia.

Brak pracy rodzi także, co zrozumiale, obowiązki wobec pracujących. Pierwszym z nich, niejako samoistnie się narzucającym, jest solidarność z niepracującymi i wszechstronna pomoc w jej znalezieniu poprzez informację, doksztalcanie, a doraźnie, gdy to nie przynosi spodziewanych efektów, do solidarnego dzielenia się owocami własnej pracy. Własność człowieka nie jest bowiem dobrem absolutnym i w związku z tym istnieje potrzeba sprawiedliwego dzielenia się nią z innymi. Dotyczy to również dóbr uzyskanych własną pracą, a nie tylko pracą innych, jak to ma miejsce przy bogaceniu się jedynie przez użyczenie kapitału.

Bezrobocie stawać się może w pewnych warunkach dla pracujących źródłem swoistego ubóstwienia pracy. Tymczasem, trzeba mieć na uwadze, że jest ona dobrem człowieka, lecz nie dobrem samym w sobie, autarkicznym względem osoby. Praca jest rzeczywistością organicznie związaną z człowiekiem, z jego zdolnością do przekształcania rzeczywistości. Na kanwie personalizmu, społecznej nauki Kościoła i filozofii realistycznej zaakcentować trzeba jej antropologiczny wymiar, który każe pracę widzieć przede wszystkim w relacji do człowieka, do jego dobra i godności osobowej. Człowiek nie może stać się niewolnikiem pracy, poprzez zredukowanie do niej całego swojego życia, co można wyrazić w postaci konieczności respektowania zasady, że *praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy*. Odnosi się to również do poszanowania i właściwego wykorzystania

czasu na odpoczynek oraz do podejmowania jedynie takiej pracy, która respektuje życie i godność osobową człowieka. Jednocześnie jednak istnienie bezrobocia nakłada na osoby pracujące zadanie sumiennego wykonywania obowiązków, wynikających z podjęcia przez nich danej pracy.

### **b) Odpowiedzialność pracodawcy**

Szczególna sytuacja, w jakiej znajdują się ludzie biedni w danej społeczności rodzi zobowiązania także po stronie pracodawców, zgodnie z zasadą, że uprawnienie jednej strony, pociąga za sobą obowiązek ze strony drugiej. Podstawą jest tu wypływająca z prawa naturalnego ochrona osób, od której nie są również, niezależnie od ustaleń prawnych, wolne działania w sferze gospodarczej, a która przekłada się na prawo do korzystania z tego, co powstaje w wyniku tego działania. Tak więc, człowiek ma prawo do posiadania tego, co jest dla jego życia konieczne. Mając na uwadze to podstawowe uprawnienie człowieka i wynikający z niego obowiązek dzielenia się przez bogatych z biednymi owocami swej pracy, trzeba też podkreślić, że pozbawianie tych dóbr człowieka siłą może być usprawiedliwione tylko w nadzwyczajnych okolicznościach. Niezależnie natomiast od obciążeń prawnych nakładanych na działalność przedsiębiorcy przez państwo, ciąży na nim odpowiedzialność moralna. Zasadniczą kwestią wydaje się dbałość przedsiębiorcy, by „[...] kapitał nie usytuował się ponad człowiekiem”. Oznacza to, że „kapitał ma służyć człowiekowi, a nie człowiek kapitałowi”<sup>15</sup>.

Nadmiar chętnych do pracy osób rodzić może i w praktyce rodzi różnorakiego rodzaju nadużycia. Sprzyja bowiem nadmiernej eksploatacji osób już pracujących, aż do godzenia w ich podstawowe prawa. Ubóstwienie pracy jako jedyne i nadrzędne dobro człowieka, za czym idzie wymóg całościowego w nią zaangażowania pracownika, może przyczynić się do jego zubożenia duchowego, naruszając fundamentalny warunek moralny, że praca służyć ma nie tyle lub nie wyłącznie bogaceniu się człowieka, lecz jego ubogaceniu. Warto w tym kontekście przypomnieć, że zło uderza najpierw w samego jego sprawcę. Zysk związany z prowadzeniem przedsiębiorstwa przez pracodawcę, uzyskany kosztem nadmiernej

<sup>15</sup> M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s. 63.

eksploatacji pracowników, jest naruszeniem prawa moralnego, zwłaszcza zaś wtedy, gdy nie jest sprawiedliwie dzielony z pracownikami. Nie może być on usprawiedliwiany późniejszym udziałem w akcjach charytatywnych.

Coraz większe wymagania stawiane przez rynek, wpływają na możliwości pracodawcy w zakresie zatrudnienia pracowników. Ograniczenie zatrudnienia w wielu wypadkach jest warunkiem koniecznym przetrwania przedsiębiorstwa i utrzymania pracy dla pozostałych pracowników. Nawet jednak i w takich przypadkach trzeba brać pod uwagę dobro osób pracujących i w miarę możliwości utrzymywać istniejące miejsca pracy. Ostatecznie bowiem bogactwem zakładu pracy są ludzie, którzy w nim pracują. W tym sensie uszczuplanie zatrudnienia jest zawsze jakimś zubożeniem tej zbiorowości, która pracuje dla tworzenia wspólnego dobra (pracodawcy i pracowników). Ponadto, w skali społecznej, im więcej ludzi pracuje, tym większe są szanse, że będą oni kupować dobra tworzone przez zakłady pracy czy będą nim jakieś przedmioty, czy usługi. Ubóstwo zmusza bowiem człowieka do redukcji swoich wydatków jedynie do najpotrzebniejszych rzeczy koniecznych do przeżycia, a więc prowadzi do zubożenia duchowego, wynikającego z niemożności korzystania z dóbr kultury<sup>16</sup>.

Z racji bezrobocia na pracodawcach spoczywa również obowiązek podejmowania wysiłku dla tworzenia nowych miejsc pracy. Rozsądne inwestowanie może być źródłem nie tylko dochodów własnych, ale również okazją do tworzenia miejsc pracy. W tym szeregu zobowiązań najpilniejsze, choć nie pierwszorzędne z punktu widzenia tworzenia miejsc pracy jest zaradzenie bieżącym potrzebom ludzi, wspieranie akcji charytatywnych i inicjatyw społecznych, które przeciwdziałają skutkom bezrobocia wśród osób i grup najsłabszych społecznie.

Skala bezrobocia świadczy nie tylko o pracownikach, ale przede wszystkim o pracodawcach. Małe bezrobocie wskazuje na inicjatywę i przedsiębiorczość tych ostatnich, dzięki czemu mogą oni dać pracę osobom drugim. Natomiast duże bezrobocie i ubóstwo wskazuje na niedosta-

<sup>16</sup> „[...] statystyki pokazują, że zwolnieni tracą coś więcej niż tylko miejsca pracy, gdy długość ich życia maleje wskutek stresu i upokorzenia, małżeństwa się rozpadają, a niespłacone domy przestają być własnością rodzin. Nawet kraj z kwitnącą gospodarką zaśmiecają osiedla-widma, których mieszkańcy stracili swoje główne albo jedyne źródło utrzymania i dochodów”; zob. E. Luttwak, dz. cyt., s. 7.



teczną przedsiębiorczość i brak odpowiedzialności ludzi posiadających większą ilość dóbr.

### c) Obowiązki państwa i wspólnoty międzynarodowej

W systemie rynkowym państwo nie jest i w zasadzie nie powinno być jedynym czy głównym pracodawcą. Jego zadaniem jest organizowanie takich warunków, które umożliwią jak największej ilości ludziom do tego zdolnym uzyskanie pracy, a jednocześnie takiej pracy, która będzie respektować ich godność osobową. Państwo bowiem nie może w żaden sposób sprzyjać powiększaniu zatrudnienia kosztem dobra osobowego człowieka, np. poprzez popieranie pornografii czy prostytucji<sup>17</sup>.

Wydawać by się mogło, że bezrobocie wynikające ze swoistego nadmiaru ludzkich rąk do pracy, może przyczynić się do poszerzenia nie tylko ilości, ale i ubogacenia różnorodności ludzkich wytworów. Od strony zaś produkcyjnej różnorodność wypierana jest dziś przez homogeniczność płynącą z globalizacji w wytwarzaniu dóbr i unifikacji wzorów. Tymi samymi samochodami jeździ się na całym świecie, podobnie ubierają się ludzie, jedzą podobne potrawy. Bezrobocie należy więc wiązać zarówno z ubożeniem społeczności, narastaniem obszarów nędzy, niewydolnością finansową państwa, ale również z jego niestabilnością, co w wielu wypadkach stanowi nie tylko o losach rządzących, ale i losach państw i narodów. Sposób obrony zarówno poszczególnych ludzi, jak i całych społeczności w tak dramatycznej sytuacji leży w gestii zarówno państwa, jak i organizacji międzynarodowych. Konieczna jest kontrola działania ponadnarodowych korporacji. W tym ostatnim przypadku nie chodzi tylko o doraźną pomoc żywnościową, lecz o odpowiednie uregulowania prawne „zmuszające” swobodnie wędrujący kapitał do włączenia się w rozwój krajów biednych<sup>18</sup>. Trudno natomiast zgodzić się

<sup>17</sup> W ostatnim czasie głośna stała się sprawa bezrobotnej Niemki, której tamtejszy urząd pracy zaproponował zatrudnienie w charakterze prostytutki. Za odmowę podjęcia tej „pracy” groziła jej utrata zasiłku, bowiem w Niemczech prostytucja jest legalna.

<sup>18</sup> Obok elementów pozytywnych wynikających z globalizacji (informacja, komunikacja, ekonomia) wskazuje się na zagrożenia społeczne i kulturowe, m.in. osłabienie roli państw narodowych, narastanie dysproporcji ekonomicznych między krajami bogatymi i biednymi, centralizm, postępująca degradacja środowiska naturalnego i wyczerpywanie skończonych zasobów naturalnych, wreszcie próba narzucania jakichś wzorcowych modeli ustrojowych,

z twierdzeniem, że zrównoważeniem dla globalizacji finansowo-produkcyjnej może być tylko kontrola globalna ze strony państw w postaci międzynarodowego rządu. Propozycja ta, budząca wiele kontrowersji, wcale nie musi prowadzić do rozwiązania problemu, bo i tak nie gwarantuje sprawiedliwego rozdziału pracy i płynących z niej zysków.

Wewnątrz państwa zmniejszaniu bezrobocia sprzyjać może obniżanie kosztów funkcjonowania jego struktur, następnie zmniejszanie podatków i zachęcanie do inwestowania. Trzeba przy tym pamiętać, że niskie koszty produkcji związane są w niektórych krajach z łamaniem podstawowych praw człowieka, minimalnymi płacami za niewolniczą pracę, niekiedy nie wystarczającymi do zapewnienia podstawowych potrzeb życiowych.

Ograniczanie kosztów państwa nie jest jedynym i wystarczającym czynnikiem powodującym wzrost zatrudnienia, gdyż mniejsze i słabsze państwa narodowe mogą być przedmiotem manipulacji, bo możliwości niektórych ponadnarodowych przedsiębiorstw mogą prowadzić do dezintegracji mniejszych krajów w wymiarze społecznym czy ekonomicznym<sup>19</sup>. Wspomniany już Z. Bauman prowokacyjnie sugeruje wręcz, że świat międzynarodowych finansów, handlu i przemysłu, mając na uwadze własną swobodę w działaniu, jest zainteresowany w istnieniu słabych państw. „Słabe niby-państwa łatwo dają się sprowadzić do pożytecznej funkcji okręgów policyjnych, zapewniających odrobinę porządku potrzebnego do prowadzenia interesów; nie trzeba się natomiast obawiać, że mogłyby skutecznie ograniczyć swobodę firm i przedsiębiorstw”<sup>20</sup>.

Trudne warunki zewnętrzne, z którymi zmagają się rządzący, nie zwalniają ich od odpowiedzialności. Stawiają natomiast wymóg szczególnej pieczołowitości i roztropności w tworzeniu warunków dla inwestowania międzynarodowego kapitału, wskazują na konieczność utrzymania i rozwijania własnego przemysłu oraz tworzenia takich warunków społecznych, w których osoby pozbawione pracy nie staną się gorszymi obywatelami czy gorszymi ludźmi. W tym sensie konieczna i owocna jest współpraca z Kościołem. Na rządzących spoczywa rów-

gospodarczych i cywilizacyjnych. Zob. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 197-210.

<sup>19</sup> Zob. Kowalczyk, dz. cyt.

<sup>20</sup> Bauman, dz. cyt., s. 82.

niez zadanie formowania prawa sprzyjającego pracownikom i pracodawcom oraz przejrzystego w zakresie funkcjonowania państwa. Szczególnie dotyczy to konieczności podjęcia działań niezbędnych do likwidacji patologii, związanych z wykorzystywaniem państwa do bogacenia się niektórych osób czy grup społecznych kosztem innych i korupcji. „Zachowanie [...] pracy służącej powiększeniu wspólnego dobra jest uwarunkowane zdrową polityką społeczno-ekonomiczną — a istotą tej polityki jest roztropna troska o dobro wspólne. Tak rozumiana polityka mieści się na szerokim polu działania rozumu praktycznego, kierującego w sposób usprawiony (roztropny) ludzkie działania do uzyskania zamierzonego dobra, które jest dobrem wszystkich ludzi”<sup>21</sup>.

Powyższe rozważania nie pretendują do pełnego ujęcia problemu bezrobocia i nie wskazują praktycznego sposobu jego rozwiązania. Są natomiast próbą naświetlenia kilku, w ocenie autora, ważnych aspektów tego bogatego w treści i uwarunkowania zagadnienia. Zasadniczym celem było więc ukazanie bezrobocia w kontekście tego, czym jest dla człowieka praca, wskazanie niektórych jego przyczyn (postęp techniczny i globalizacja), wreszcie zarysowanie ekonomicznych i moralnych aspektów tego zagadnienia, aby wskazać, że w obu tych sferach odpowiedzialność, choć różnego rodzaju, powinna być równomiernie rozłożona, tzn. proporcjonalnie do zadań i możliwości ludzi: bezrobotnych, zatrudnionych, zatrudniających i tworzących polityczne warunki dla gospodarki i zatrudnienia.

### Two dimensions of the unemployment

The Author observes that nowadays there are two approaches to the human work that clash each other. The first one reduces it exclusively to an economic aspect, as an element of production, what ultimately leads it to its dehumanization, as well as the man to his/her instrumentalization. The second one, as grown on the ground of the realistic philosophy and the social doctrine of the Church, accepts the dignity of man who carries the work on, and — appreciating its economic dimension — gives priority to the man over the capital. The article underlines that the unemployment issue is to be investigated not only in economic categories, but in moral ones as well. Beside

<sup>21</sup> M. A. Krąpiec, *O ludzkąpoatykę*, Warszawa 1996, s. 275.

all the various efforts aspiring to its diminution, the shortage of job also indicates — according to the Author - a need of respect to the moral responsibility of state, employers, employees, and unemployed.

**Maria Joanna Gondek**

## **Rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej**

Gdy spojrzymy na dzieje ludzkości rozwijającej się w obrębie poszczególnych cywilizacji to dostrzeżemy, że praca ludzka stanowi istotny czynnik wpływający na sposób życia danej społeczności. Przy tym, to właśnie w kontekście społecznym, na kanwie przyjętych w danej społeczności celów i dominujących sposobów-metod życia, człowiek pracuje. Zjawisko pracy dotyczy człowieka w jego uwarunkowaniu osobowym, odzwierciedla bowiem charakterystyczną strukturę bytu człowieka jako osoby. Pracę możemy określić jako nakierowaną społecznie realizację-aktualizację osobowych potencjalności ludzkich — potencjalności rozumowych, wolitywnych i twórczych<sup>1</sup>. Człowiek pracuje — gdy doskonali siebie (aktualizując swe potencjalności) i świat (gdy aktualizuje potencjalność rzeczywistości zewnętrznej). Zjawisko pracy zachodzi zarówno wtedy, gdy człowiek np. doskonali swe relacje religijne, jak i gdy umacnia swą egzystencję w aspektach fizycznych. Wyrazem i rezultatem tej różnorodnej pracy człowieka: pracy rozumu, pracy woli, pracy twórczej, a także pracy fizycznej (pracy ciała) jest wytworzona poprzez pokolenia ludzka kultura. Dlatego próbując określić rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej poszukujemy, w kontekście kulturowym, zasadniczych punktów wpływających na ogólnie przyjętą i realizowaną wizję pracy właściwą dla tej społeczności.

Z wizją pracy właściwą dla cywilizacji arabskiej kultura Zachodu zetknęła się zarówno na gruncie dróg wojennych (symbolem ich są wyprawy krzyżowe, panowanie Arabów w Hiszpanii, południowej Francji i na Sycylii oraz klęska Wielkiej Porty Otomańskiej pod Wiedniem), jak i na polu pracy intelektualnej, gdy przede wszystkim cywilizacja ta, na kanwie podbojów, dokonując asymilacji filozofii greckiej, a także wiedzy perskiej i hinduskiej, wypełniła rolę przekaziciela jej dla rozwijającej się cywilizacji łacińskiej. Należy zwrócić uwagę na funkcjonowanie terminu „cywilizacja

<sup>1</sup> Zob. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, w: *Deelo*, t. XVII, Lublin 1998, s. 167.

arabska", które często bywało źródłem nieporozumień. Nazwa „cywilizacja arabska” związana jest pierwszoplanowo z językiem arabskim, a nie z czynnikiem etnicznym, czyli semickimi plemionami arabskimi, zamieszkującymi w okresie przedmuzułmańskim tereny Arabii. Język arabski odegrał pierwszoplanową rolę, „niosąc” rozwój cywilizacji arabskiej na Wschodzie, jego znaczenie przyrównuje się do roli języka łacińskiego na Zachodzie. Wyparł on i zastąpił z powodzeniem międzynarodowy język syryjski<sup>2</sup>.

Zazwyczaj badaczowi z Zachodu cywilizacja arabska jawi się jako ta, w której zasadniczy trzon i oś wpływów stanowi islam, zaś jej świat postrzegany jest jako zjednoczony wokół celów głównie religijnych. Choć w zasadniczej mierze tak jest, to nie należy jednak zapominać, iż to właśnie islam stanowi przykład religii łatwo poddającej się wpływowi cywilizacyjnym, czyli przystosowującej się do istniejących w danych okolicznościach przedislamskich uwarunkowań społecznych, do praktykowanych w danym obszarze sposobów życia ludności „nawracanej” czy podbijanej. Można tu przywołać przykładowo za Konecznym funkcjonowanie prawa małżeńskiego oraz istnienie niewolnictwa. Islam zezwala bowiem na poligamię (Koran dopuszcza posiadanie czterech żon), ale możliwa jest tu również monogamia, na gruncie islamu dopuszcza się również niewolnictwo, choć nie jest ono obowiązkowe. Stąd, jak lapidarnie podsumowuje Koneczny, „islam wytwarza w znacznym stopniu cywilizację, lecz możliwy jest przy różnych cywilizacjach”<sup>3</sup>. W myśl tych uściśleń jasne staje się też sformułowanie, że cywilizacja arabska często wykraczała poza ramy islamu. I tak nauka w cywilizacji arabskiej rozwinęła się na kanwie stanowiska, że dozwolone jest to wszystko, co przez Koran nie jest zakazane. Jej rozkwit na gruncie wysoko rozwiniętych w łonie cywilizacji arabskiej kultur bagdadzkiej i mauretańskiej (w Hiszpanii) stoi w opozycji do znikomej roli

<sup>2</sup> N. W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*. Warszawa 1989, s. 27. Autorka uważa, że to właściwa dla syryjskiego możliwość oddawania abstrakcyjnych pojęć filozoficznych - przejęta później przez Arabów - oraz precyzyjna budowa fraz uczyniły go na pewien czas językiem kultury i edukacji.

<sup>3</sup> F. Koneczny, *Religia a cywilizacje, w: Obronić cywilizacje łacińską*, Lublin 2002, s. 77. Koneczny zauważa, że religia islamu rozwijała się nie tylko na gruncie cywilizacji arabskiej, ale islam przyjęty i praktykowany był (w różnym zakresie) także w cywilizacji turańskiej, bramińskiej i chińskiej.

nauki w poddanej wpływowi islamskiej cywilizacji turańskiej. Twórcami filozofii i nauki w cywilizacji arabskiej byli przede wszystkim Syryjczycy, Persowie, Turcy i Żydzi (wśród filozofów jedynie al-Kindi był Arabem, np. Awicenna to Pers, a Al Farabi Turek), natomiast rozwijała się ona w języku arabskim na wielkim obszarze Mezopotamii, Syrii, Persji, Egiptu i części Europy, zdominowanych politycznie (na kanwie podbojów motywowanych religijnie) przez Arabów. Szukając rdzenia tradycyjnej, narodowej wiedzy arabskiej należy przede wszystkim wskazać na wynikające z wysokiej, przedislamskiej pozycji społecznej poezji, nauki językowe: filologię, gramatykę, leksykografię, retorykę. Nabrały one szczególnego znaczenia na kanwie objawienia Koranu, na gruncie którego rozwinięto też prawo i teologię. Pozostałe dziedziny klasyfikowano jako nauki „obce”.

Cywilizacja arabska należy do grupy cywilizacji orientalnych. Jak podkreśla F. Koneczny cywilizacje orientalne generalnie pogardzają pracą fizyczną, nie mają też wysoko rozwiniętej świadomości potrzeby innych rodzajów pracy. Stosunek danego społeczeństwa do pracy fizycznej stanowi istotny element wyznaczający podejście do pracy w ogóle. To zaś podejście wymienia Koneczny wśród czynników charakteryzujących moralność społeczeństw. Szczególnie trzy wielkie cywilizacje Wschodu (arabska, turańska, bramińska), uważa Koneczny „patronują jakby zasadniczo lenistwu. Przeciwnie, cechą zasadniczą Zachodu jest dobrowolność pracy”<sup>4</sup>. To stanowisko Konecznego wydaje się jaśniejsze na de zarysowanych uprzednio uwarunkowań związanych z terminem „cywilizacja arabska”.

W myśl naszkicowanych wyżej zagadnień z jednej strony należy podkreślić dominującą rolę religii na gruncie cywilizacji arabskiej i jej szczególne znaczenie dla wszelkich dziedzin kultury rozwijanych przez muzułmanów. Przesłanie religijne zawarte w Koranie odegrało bowiem rolę podstawowego czynnika, wpłynęło zarówno na rozwój samej cywilizacji arabskiej, jak i wyznaczyło moralne oblicze duchowości islamskiej. Stąd Koran zawierający wizję Boga, świata i człowieka oraz na tej podstawie

<sup>4</sup> F. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 57-59. Koneczny, charakteryzując moralny obraz cywilizacji orientalnych wśród nie uznających pracy fizycznej wymienił, oprócz cywilizacji arabskiej, turańską, bramińską, chińską; wyszczególnienie to objęło współczesne Konecznemu (żywotne) cywilizacje orientalne.

<sup>5</sup> j. w., s. 60.

kształtujący kodeks prawny i społeczno-obyczajowy wierzącej wspólnoty stanowi też podstawowe źródło dla właściwego zrozumienia znaczenia pracy ludzkiej w cywilizacji arabskiej. Jednak z drugiej strony, kolejnych źródeł dla funkcjonującej w cywilizacji arabskiej wizji pracy należy, poza Koranem i myślą ściśle muzułmańską, dopatrywać się jeszcze w przedislamskich uwarunkowaniach cywilizacyjnych, wyznaczonych poglądami i obyczajami świata staroarabskiego.

### **Człowiek wobec przeznaczenia i w obliczu wszechmocy Boga**

Ważnymi czynnikami dla zrozumienia znaczenia pracy w cywilizacji arabskiej będą konsekwencje funkcjonowania dla obszaru moralności pojęć: „przeznaczenia” oraz „wszechmocy boskiej”. Tradycja poematów staroarabskich (*kasyd*), tworzonych przez Beduinów, świadczyła o roli przyznawanej w tej społeczności przeznaczeniu (*manun*). Samo przeznaczenie rozumiano jako bezosobową siłę obejmującą każdego człowieka. Koczowników pustyni i stepów, zmagających się z nieprzyjawnymi żywiołami przyrody charakteryzował specyficzny fatalizm, melancholia i pesymizm, mający swe głębokie podłoże w tym, iż nie wierzono w nieśmiertelność duszy. Pesymizm przejawiał się w długotrwałych okresach bierności i cierpliwego oczekiwania — na to, co przyniesie los. Pasywność ta natomiast w żadnej mierze nie rozciągała się na działania wojenne. Męstwo, honor, braterstwo i solidarność plemienna były w społeczności wojowników beduińskich cenione jako podstawowe cnoty. Czas pokoju był natomiast czasem zwyczajowej gościnności (połączonej z rozrzutnością), która pozwalała okazać zdobyte bogactwa. Zrozumiałe w tak żyjącej społeczności staje się negowanie pracy jako drogi prowadzącej do zdobywania środków do życia — te bowiem pozyskiwano w drodze międzyszczepowych walk i wypraw zaczepnych. Oczywiście Beduini zajmowali się także pewnymi pracami, tymi które były konieczne dla utrzymania (np. znani byli jako hodowcy wielbłądów i koni). Znamienne, iż z czasem, gdy islam upowszechnił się, a wspólnota plemienna została zastąpiona wspólnotą pod-

• Kolejne podstawowe źródła kształtujące moralność islamu to: *hadit* (tradycja religijna wiernych, którzy zetknęli się z prorokiem), *sunna* (zwyczaj, prawo, przyjęty sposób postępowania), *id<sup>h</sup> mā* (jednomyślna opinia teologów danej epoki), *qijās* (zasada pozwalająca na powstawanie nowych norm religijnych ze starych na podstawie analogii).



danych Allaha (*ummd*), mieszkańcy miast z upodobaniem powoływali się na swe beduińskie pochodzenie, traktując je jako najlepsze z możliwych. Beduini uważani byli za „rycerzy wolności”. Jako wspólnota pozostająca przez dłuższy czas w całkowitej niezależności i izolacji od świata uchodzili także za „Arabów czystej krwi”, tych którym udało się zachować „wszystkie istotne cechy, jakimi szczycili się Arabowie”<sup>7</sup>.

Islam przejąwszy z beduińskich tradycji staroarabskich pojęcie „przeznaczenia” nadał mu nowy wymiar, podkreślając istnienie uprzednio założonego — odgórnie ukształtowanego przez Boga-Stwórcę ludzkiego losu (*qadar*). „Skłonność ku wierze w przeznaczenie zdaje się leżeć na dnie duszy człowieka Wschodu. Toteż od samego początku islamu szerokie warstwy ludowe skłaniały się do pojmowania Boga jako absolutnego władcy, którego nieograniczona wola jest źródłem pojęć dobra i zła i której wola ludzka jest nieodwołanie we wszystkim podporządkowana”<sup>8</sup>. Zgodnie z wiarą islamu zbawieni będą ci, których Bóg przeznaczy do zbawienia, a potępieni ci, których Bóg przeznaczy do potępienia: „A kogo Bóg prowadzi drogą prostą [do zbawienia], ten idzie drogą prostą; a kogo on sprowadzi z drogi, to tacy są stratni [straceni]”<sup>9</sup>. Zbawieni w raju stwierdzają: „Nie bylibyśmy w stanie pójść drogą prostą, gdyby nie poprowadził nas Bóg”<sup>10</sup>. Należy podkreślić, że Bóg może uczynić wierzącym lub niewierzącym kogo chce: „My położyliśmy na ich serca [niewiernych] osłony, żeby nie rozumieli, a w ich uszy głuchotę”; „gdybyśmy chcieli, to dalibyśmy każdej duszy drogę prostą [zbawienie]”<sup>11</sup>.

Niezwykle ważnym atrybutem jedyne Boga-Stwórcy jest jego wszechmoc. Wszechmocny Bóg jest właściwie stwórcą nie tylko

<sup>7</sup> J. Bkhsii, *Arabia i Arabowie przed islamem*, w. *Koran*, tłum. J. Bielawski, s. 744, Warszawa 1986.

<sup>8</sup> T. Kowalski, *Na szlakach islamu. Szkice z historii kultury ludów muzułmańskich*, Kraków 1935, s. 96.

<sup>9</sup> *Koran*, VII, 178, por. także X, 25: „Bóg wzywa do siedziby pokoju i prowadzi ku drodze prostej, kogo chce”; *Koran*, XXVIII, 56. Posługujemy się tu tłumaczeniem *Koranu* dokonany przez J. Bielawskiego w 1986. Na gruncie języka polskiego dysponujemy jeszcze przekładem *Koranu* Jana Mirzy Buczańskiego z 1858 roku.

<sup>10</sup> *Koran* VII, 43. Potwierdza to też zapisana w Tradycji At Tirmizi odpowiedź, jaką otrzymał od Mahometa Oman i At Tirmizi pytający, czy wszystko jest uprzednio postanowione, w: At Tirmizi, *Kitab al-Kadr, I-eiden* 1902, s. 100, cyt. za: A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967, s. 64.

<sup>11</sup> *Koran*, XVIII, 57; XXII, 13.

człowieka, ale i jego wszystkich czynów, kieruje działaniem i dziełami wytworzonymi przez człowieka: „A Bóg stworzył was i to, co wy tworzyacie”<sup>12</sup>. Choć na gruncie islamu w zasadzie uznaje się odpowiedzialność człowieka za swą wiarę i czyny, bo przecież wierzący żyją w perspektywie Sądu Ostatecznego i wiecznej nagrody lub kary za uczynki dokonane w życiu ziemskim, to szczególna trudność powstaje w kontekście działania wszechmocnego Boga, a szczególnie relacji tego działania do ludzkiej wolności<sup>13</sup>. Pytanie, czy Bóg kieruje ludźmi według własnej woli, a zatem czy „Twój Pan stwarza, co chce, i wybiera; oni [ludzie] nie mają wyboru”, znalazło swe odzwierciedlenie w szerokich dyskusjach teologicznych i filozoficznych<sup>14</sup>. w myśli teologicznej (kalam) islamu zaznaczyły się rywalizujące stanowiska: kadaryci (*qadar* — *przeznaczenie*), a później mutazylici podkreślali właśnie ludzką wolność, człowiek jako twórca czynów ponosił za nie całkowitą odpowiedzialność, zaznaczano też istnienie Bożej sprawiedliwości, zaś dżabryci (*gabr* — *przymus*) przeczyli wolności woli ludzkiej. Klasyczna teologia islamu przyjęła syntetyzujące stanowisko Al-Aszarego, który opowiedział się za determinizmem, za nieograniczonym działaniem woli Bożej, z zastrzeżeniem, że wprawdzie to Bóg tworzy ludzkie czyny, jednak człowiek może je sobie wybierać [*kasb* — *wyбір*]. Bóg jest właściwym sprawcą czynów ludzkich, jednak istnieje odpowiedzialny udział człowieka w czynach, bo człowiek je sobie pozyskuje.

Dyskusje teologiczne i filozoficzne toczyły się swoim torem, natomiast przedislamska siła wiary w przeznaczenie, przeformułowana w islamie, w pewien sposób zdecydowała o charakterystycznym rysie pasywności społeczeństwa arabskiego<sup>15</sup>. Należy podkreślić, że współcześnie wśród badaczy zarysowuje się tendencja do zaprzeczania istnienia tej pasywności, jednak nie wydaje się ona dostatecznie uzasadniona<sup>16</sup>. Postawa pasywnego wytrwania wiązała się z przekonaniem o (mniej lub bardziej) ograniczonej przez Boga wolności człowieka, o niemożliwości wpływania na bieg rze-

<sup>12</sup> Koran, XXXVII, 96.

<sup>13</sup> Zagadnienie to podejmuje L. Gardet, *Die et la destinée de l'homme*, Paris 1967.

<sup>14</sup> Koran XXVIII, 68.

<sup>15</sup> Na ten temat zob. J. Danecki, *Kalam*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. V, Lublin 2004, s. 431^33.

<sup>16</sup> Zob. np. M. Klöcker, M. i U. Tworuschka, *Praca/ czas wolny (Islam)*, w: *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, tłum. M. Dziekan, M. Mejor, P. Pachciarek, Warszawa 2002, s. 92n.

czy<sup>17</sup>. W tym kontekście naprawdę zmienić rzeczywistość może tylko Bóg. To przekonanie, w uwarunkowanej cywilizacyjnie interpretacji arabskiej, stanowiło najprawdopodobniej jedną z przyczyn decydującą o tym, że działanie człowieka związane z pracą nie znalazło się w obszarze zainteresowań moralności. Nie nastąpiło tu (tak charakterystyczne dla cywilizacji łacińskiej) scentralizowanie rozwoju osobowego i społecznego wokół pracy człowieka<sup>18</sup>. Świadczy o tym także wizja pracy, jaka wylania się z lektury Koranu<sup>19</sup>. Nie znajdziemy tutaj nigdzie bezpośredniego nakazu pracy, nie dowiadujemy się też czy pierwsi ludzie w raju pracowali (strzegąc go i uprawiając, tak jak w wizji biblijnej). Wśród wielu imion Allaha nie pojawia się imię „Pracujący” (*Ami*)<sup>20</sup>. Z jednej strony praca jest karą za grzech i jako taka ma charakter pokuty, nieodłącznie wiąże się z cierpieniem, polegającym na dźwiganiu ciężaru i trudu, cierpieniem możliwym jedynie do zaakceptowania w perspektywie wiecznej nagrody w raju. W tym sensie praca wylania się jako zewnętrzny przymus. Z drugiej strony praca jest środkiem służącym do utrzymania się przy życiu. Jednak wszyscy ci, którzy posiadają takie środki nie muszą pracować, bowiem sama praca nie jest cnotą, nie jest warunkiem osiągnięcia zbawienia<sup>21</sup>. I choć w samym Koranie nie ma bezpośredniego potwierdzenia, iż praca jest koniecznym złem, to na kanwie opisu stanu szczęśliwości ludzi zbawionych można wnioskować, że tak właśnie jest. Zbawienie wiąże się bowiem z niczym nie zakłóconą, wieczną beczynnością, spoczynkiem, spokojem, pełnym ustaniem trudu. Raj pojęty jest na wskroś fizykalnie, jako miejsce, gdzie każdy zmysł ludzki doznaje najgłębszej rozkoszy, a ukojony człowiek nie musi

<sup>17</sup> Wydaje się, że na takie stanowisko wpłynął także charakterystyczny dla Arabów sposób pojmowania czasu, który w subiektywnym doświadczeniu ujmowany jest jako nieciągłe następstwo odrębnych chwil (a nie płynące trwanie), por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z K?~ typolog' kultur*, w: *Czas w kulturę*, opr. A. Zajączkowski, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1988, s. 162.

<sup>18</sup> Warto odnotować, że indeks krytycznego, dwujęzycznego wydania Koranu *The Glorious Kur'an* (transl. and com. Abdallah Yousuf Ali, the Call of Islam Society, Libyan Arab Republic, 1393 (H), 1973 (AD)) nie zawiera terminu '*amai*'—praca, praktyka.

<sup>19</sup> Na ten temat zob. B. Lapis, *Die Anschauungen über die Arbeit im Koran*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, 25 (1973) Heft 2, s. 97-111.

<sup>20</sup> Teologia islamu wymienia dziewięćdziesiąt dziewięć *pięknych imion Boga* (*al-asuna-al-husna*), określających jego naturę w różnorodnych aspektach. Por. J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970.

<sup>21</sup> Zob. B. Lapis, *Die Anschauungen über die Arbeit im Koran*, dz. cyt, s. 97-111.

podejmować żadnego wysiłku. Wieczna szczęśliwość zatem, to — w opozycji do trudu pracy — rozkosz niedziałania, bezczynności i doznawania.

### Moralność normowana prawem

Kolejnym czynnikiem wpływającym na właściwe dla cywilizacji arabskiej rozumienie pracy jest funkcjonująca tu koncepcja prawa. Zasady moralne muzułmanina wyznaczone są prawem Bożym. Najważniejsza jest sama wiara w Allaha i wynikłe z niej poddanie się woli Boga: „Wiernymi są tylko ci, którzy uwierzyli w Boga i Jego Posłańca — potem nie mieli wątpliwości”<sup>22</sup>. Pożądanym ideałem życia religijno-moralnego jest wewnętrzne podporządkowanie woli Bożej. Samo słowo *islam* pochodzi od czasownika *aslama* co oznacza *oddawać się, podporządkowywać się, poddawać* — Bogu i Jego woli<sup>23</sup>. Zasadniczym celem życia człowieka jest służba (*ibādai*) Bogu. Prawo, które pochodzi od Boga odgrywa fundamentalną, spajającą rolę w społeczności muzułmańskiej<sup>24</sup>. Wspólnota wierzących (*ummd*) staje się wspólnotą przez to, że żyje i działa w świedze prawa bożego — *ṣan'at*. Prawo to, jako prawo święte każdemu wierzącemu wyznacza jedyną drogę — *szari'a* do zbawienia, określając szczegółowo wszelkie warunki — normy jego działania, tak, by były one zgodne z wolą Boga. Kto przyjmuje nakazy *szari'atu* (prawa bożego) jest muzułmaninem (*muslim* — *poddający się Bogu*). „Każdy akt — fizjologiczny, psychiczny, społeczny, historyczny — z racji prostego faktu, iż dokonuje się dzięki Bogu podlega prawu Bożemu. Nic w świecie nie jest wolne, niezależne od Boga... Życie religijne jest regulo-

22 *Koran, LXI, 10-11.*

<sup>23</sup> Por. M. i U. Tworuszka, *Islam. Mały słownik*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 35.

<sup>24</sup> Prawo islamskie opiera się na Koranie i Sunnie (obyczaju Proroka, odtwarzanym na podstawie jego zachowania i odpowiedzi), te zaś źródłowo czerpały m.in. ze zwyczajowych praw arabskich, obowiązujących przed wystąpieniem Mahometa oraz z przepisów prawa talmudycznego. Społeczność muzułmańska „sprzyja koncepcji prawa jako regulującego stosunki między pojedynczymi osobami a Bogiem, bez odniesień do terytorium, państwowości i posłuszeństwa w sprawach doczesnych”; R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, dz. cyt, s. 93. Świeckie przepisy prawa są tu widziane jako doraźne środki użyte przez władzę, w każdej chwili mogą być one uchylone. Jak podkreśla R. Scruton prawo islamskie nie zna instytucji osoby prawnej, „sprzyja wytworzeniu się na wskroś prywatnego życia, pozbawionego elementów publicznego ceremoniału, nie licząc wspólnych praktyk religijnych. Meczet wraz ze szkołą, czyli madrasą, oraz suk bądź bazar to jedyna autentyczna publiczna przestrzeń w tradycyjnych miastach muzułmańskich”, tamże, s. 95.

wane przez instytucje stanowiące zarazem normy prawne<sup>25</sup>. Prawo stanowi na gruncie islamu (tak jak w tradycji talmudycznej) integralną część religii (objawienia), z niego wyprowadzana jest moralność obowiązująca wyznawcę islamu. Jak podkreśla J. H. Nasr, islam nigdy nie oddawał cesarzowi tego, co cesarskie, a raczej starał się przyłączyć sferę cesarza do religii. Prawo islamskie odnosi się do wszelkich aspektów życia, „obejmuje nie tylko uniwersalne zasady etyki, ale szczegółowe wskazówki, jak człowiek powinien żyć, zachowywać się wobec sąsiada i Boga, jak powinien jeść, rozmnażać się i spać, jak powinien kupować i sprzedawać, jak powinien się modlić i dokonywać innych aktów wiary”<sup>26</sup>. Prawo wskazuje, które czyny ludzkie są obowiązkowe (*wadińb*), zalecane (*mandub*), zakazane (*haram*), godne potępienia (*makruh*), obojętne (*mubab*).

Do podstawowych norm prawnych należą filary (*arkana*) wiary, w myśl których każdego wyznawcę islamu obowiązuje: wyznanie wiary (*szahada*): „Nie ma boga prócz Allaha a Mahomet posłańcem Jego” — powtórzone z przekonaniem włącza do wspólnoty wierzących, modlitwa (*salat*) — powtarzanie pokłonów pięć razy w ciągu doby, jałmużna (*zakat*) — podatek religijny, post (*saum*) — w miesiącu ramadan od świtu do zmierzchu, oraz (jeśli to możliwe) pielgrzymka (*hadżdż*) do Mekki i *didbad* — wojna święta<sup>27</sup>. Stopień szczegółowości wskazań wynikających z filarów jest bardzo wysoki.

Aktywność wierzących polega na budowaniu wewnętrznej postawy zgodności z wolą Boga, co wyraża się w wypełnianiu prawa<sup>28</sup>. Tradycja przypisuje Mahometowi stwierdzenie, iż najważniejszym, najbardziej ce-

<sup>25</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>26</sup> S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., s. 94.

<sup>27</sup> *Dżihad* nie jest obowiązkiem indywidualnym, lecz dotyczy wspólnoty muzułmańskiej, obejmuje ochotników, wszystkich natomiast zobowiązuje do opodatkowania na rzecz wojny świętej. *Dżihad* jest aktem religijnym, bo poddaje nowych wiernych prawu Allaha (Jedynego Boga). Męczennik wojny świętej (*shahida*) uzyskuje zbawienie nie podlegając Sądowi Ostatecznemu. Wojna święta wiąże się ściśle z religijnie pojętą walką o rozszerzenie islamu; por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 405 nn.; A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, Warszawa 1991, s. 68 nn.

<sup>28</sup> Jak zauważa R. Scruton: „islam jest nie tyle doktryną religijną, ile systemem pobożności”; R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003, s. 99.

nionym czynem jest „wiara w Boga i jego apostołów”<sup>29</sup>, zaś wiara wyraża się w przestrzeganiu oznaczonych normą obowiązków. W tym kontekście zrozumiałe staje się, dlaczego muzułmanie nie przywiązują wagi do pracy, do trudów i wysiłków związanych z opanowywaniem i porządkowaniem rzeczywistości, z kształceniem, itp. Następuje tu przede wszystkim koncentracja na kroczeniu drogą prawa. Wśród zaleceń prawnych nie ma zaś wyrażnie, bezpośrednio postawionego obowiązku pracy. Zalecenia te nie tyle obejmują rzeczywistość, co poddają ją prawu<sup>30</sup>. W myśl klasycznej teologii islamu „prawo muzułmańskie określa granice rozumu i podporządkowuje go sobie. Stąd jedynie muzułmanie uznający prawo Boskie — *s%oari'at* — mogą być moralnie czysti, nie ma bowiem naturalnego prawa, które mogłoby uczyć ludzi moralnego postępowania”<sup>31</sup>. Człowiek powinien wykształcić w sobie cnoty, które pozwolą mu podporządkować się Bogu i Jego normom prawa, spokojnie przyjąć wszelkie wydarzenia życiowe. Podstawowe cnoty budujące ideał moralności to cierpliwość, wytrwałość i pokora<sup>32</sup>. Muzułmanie nie wiążą głównego znaczenia działania ludzkiego z pracą. Rzeczywistość doczesna ma sens jedynie jako miejsce próby, jako droga, która poprzez wypełnianie norm prawnych prowadzi do właściwego celu — zbawienia<sup>33</sup>.

Polski termin *praca* oddaje źródłowo arabskie słowo *Wa/* — oznaczające *pracę*, ale i jednocześnie *praktykę*<sup>34</sup>. Wydaje się zatem, że wiodący będzie tu kontekst praktyki religijnej, polegającej na praktycznym wypełnianiu obowiązków wynikłych z prawnie pojętych filarów wiary. Właśnie „zewnętrzne prace” nakazane przez prawo boże określa się terminem

<sup>29</sup> A Jeffery'm, *A Wiader on Islam*, Gravenhage 1965, cyt. za: A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, dz. cyt., s. 168.

<sup>30</sup> Na temat *s%oari'atu* zob. H. A. R. Gibb, *Mahometanizm. Przegląd historyczny*, tłum. H. Kraheńska, Warszawa 1965, s. 78 nn.

<sup>31</sup> J. Danecki, *Kalam*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, dz. cyt., s. 431.

<sup>32</sup> A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, dz. cyt., s. 175. Por. Koran, XXXI, 17: „Znoś cierpliwie, co cię dosięgnie - to należy do dobrych postanowień”; Koran II, 153: „O wy, którzy wierzyście! Poszukujcie pomocy w cierpliwości i w modlitwie! Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi!”.

<sup>33</sup> *Koran*, XXIX, 483: „Życie tego świata jest tylko zabawą i grą, a zaprawdę siedziba ostateczna jest prawdziwym życiem!”.

<sup>34</sup> L. Gardet, *Amal*, w: *Encyclopaedia of Islam*, II. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-Provencal, J. Schacht, v. IA-B, Leiden-London 1960, s. 427.

'*amafī*. '*Amal* jako *czyn, spełnienie, działanie* na gruncie teologii dyskursywnej (kałam) był rozważany tylko w związku z wiarą. *Amal* oznacza moralne działanie w jego praktycznym kontekście oraz dziedzinę praktycznego działania<sup>36</sup>. '*Amal sālib* to moralnie dobre działanie. Na gruncie filozofii arabskiej '*ilm al-'amali* jest praktyczną wiedzą, która obejmuje, jak podaje al-Khwārizmi w dziele *Mafātīh al—Ilm*, w ślad za rozróżnieniem Arystotelesa, etykę, ekonomikę i politykę (tzw. „nauki obce”). Al- Ghazali w *Rāsala al-Laduniyya* wprowadza rozróżnienie pomiędzy spekulatywną wiedzą (*jilmi*) i praktyczną wiedzą (*jamali*). Dziedzina prawa kanonicznego (*fiqh*) nazywana jest nauką '*amalt*. Prawo kanoniczne (*kanun — kanon*) na gruncie arabskim rozumiane jest jako prawo tworzone przez ludzi (wyprowadzane przez nich z prawa boskiego), a nie wprost samo prawo boskie (*szar'iai*). W kontekście prawnym '*amal* oznacza codzienną praktykę sędziowską (warunkowaną autorytetem, obyczajem, precedensami wcześniejszej praktyki, czynnikami społeczno-ekonomicznymi). Znaczenie pracy — '*amal* należy więc przede wszystkim odczytywać jako konkretne działanie w różnych dziedzinach, posiadające wymiar praktyczny, stanowiące wyraz moralnych uwarunkowań o proveniencji ściśle religijnej.

### Praca jako walka podporządkowana celom religijnym

Wydaje się, iż jak dla cywilizacji łacińskiej właściwa jest centralizacja rozwoju społecznego wokół *pracy* — łac. *labor*, tak w cywilizacji arabskiej główne pole działania, aktywności połączonej ze *ضَّحًا* *ḍaḥā*, *trudem, uciążliwością, wysiłkiem* niesie arabskie pojęcie *dżihād* (słowo to pochodzi od czas. *dżihada* — oznaczającego *ضَّحًا* *ḍaḥā* *•••••* *wysilać, dążyć*)<sup>37</sup>. Znany z prawa muzułmańskiego termin *idżihād* (od którego wyprowadza się także termin *dżihād* — *walka o wiarę*) oznacza *wysiłek umysłowy*, który charakteryzuje *dążenie* sędziego, nie korzystającego z gotowych przepisów, lecz stale na nowo wyprowadzającego prawo ze starych źródeł, poprzez co odnawia się zarówno sama wiara, jak i spojrzenie sędziego. *Dżihād* swym znaczeniem

<sup>36</sup> Tamże, s. 427.

<sup>37</sup> j. w.

<sup>37</sup> Łaciński termin *labor* oznacza także cierpienie, bólesci porodowe, a nawet zło, nieszczęście, w ten sposób odśłania się jeden z kontekstów znaczeniowych pracy jako bezmiernego trudu, mozółu, uciążliwej harówki.

obejmuje przede wszystkim *walkę, bojowanie* i ten rodzaj aktywności ludzkiej uzyskuje w cywilizacji arabskiej, w religijnym świetle zasad Koranu, szczególne uprzywilejowanie<sup>38</sup>. Wezwanie do walki za wiarę jest charakterystyczne dla islamu. Walka taka, traktowana jako najwyższa służba Bogu, najważniejszy obowiązek, jest to jedyna sytuacja, w której następuje stanowcze potępienie niedziałania, bezczynności<sup>39</sup>. Tradycja zawarta w *hadit* przekazuje znamienne sformułowanie, iż „raj jest pod błyskawicami mieczy”<sup>40</sup>. Wiernym jest ten, kto walczy na drodze Boga<sup>41</sup>. Sura *Szereg* (As-Saff) mówi, iż „Bóg miłuje tych, którzy walczą na Jego drodze w zwartych szeregach” i zachęca wiernych, by stać się pomocnikiem Boga<sup>42</sup>. *Dżihad* staje się specyficznym rodzajem działania — pracy-walki — całej wspólnoty muzułmańskiej, znajdującym swe korzenie jeszcze tradycji walk prowadzonych przez Beduinów. W okresie przedmuzułmańskim termin *dżihad* oznaczał „czyny godne pochwały”. Na początku islamu przez *dżihad* rozumiano wszelką działalność na rzecz islamu, nakłaniającą do jego przyjęcia szczególnie pogańskie plemiona arabskie, stąd odróżniano *dżihad* jako *dokładanie starań* w jakiejś dziedzinie od *kital* — jako samej *walki wfyrojnef*. W tym znaczeniu *walka* obejmowana terminem *dżihad* nie dotyczy tylko ściśle jednego z sześciu filarów {*arkan*) wiary — *świętej wojny*, jako obowiązkowego aktu religijnego, dokonywanego zbrojnie, którego celem jest rozszerzenie wiary w Allacha — lecz obejmuje różne formy walki (także niezbrojne) o ten sam cel. W tym kontekście wydaje się, że *dżihad* zawsze podporządkowany celom religijnym, dokonywany także niezbrojnie, sta-

<sup>38</sup> Tekst Tradycji przypisuje Mahometowi następujące stwierdzenie skierowane do tych, którzy oddawali się ascezie, żyjąc poza społecznością: „Nie ma życia zakonnego w islamie, zakonem tej społeczności jest *dżihad* (wojna święta)”, A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, dz. cyt., s. 75.

<sup>39</sup> B. Lapis, *Die Anschauungen...*, dz. cyt., s. 105–106. Aktywność związana z *dżihadem* stanowi też koronny, wysuwany przez muzułmanów argument przeciwko „zachodniemu wiązaniu” islamu z fatalizmem. S. H. Nasr pisze: „Gdyby islam był fatalistyczny, nie zdołałby podbić połowy znanego świata w ciągu siedemdziesięciu lat. Absurdem jest nazywanie fatalistyczną jednej z najbardziej prężnych, patriarchalnych i energicznych religii świata; tenże, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., s. 21.

<sup>40</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, dz. cyt., s. 407.

<sup>41</sup> *Koran* IX, 19; LXI, 10–11; VIII 60.

<sup>42</sup> *Koran* LXI, 4.

<sup>43</sup> Z czasem terminy te ujednolicono znaczeniowo. Na ten temat zob. J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 66.



nowi specyficzny sposób pracy-walki właściwy dla cywilizacji arabskiej. Szersze konteksty znaczeniowe odsłaniają też ujęcia *dżihad* jako pracy-walki duchowej na drodze samodoskonalenia, walki z pokusami, itp. H. S. Nasr wyróżnia za Mahometem *matą świętą wojnę* (*al-dijhad al-asghar*) prowadzoną w wymiarze społecznym, politycznym, ekonomicznym oraz *wielką świętą wojnę* (*al dżihad al-akbar*), polegającą na wewnętrznej waleczności skierowanej przeciw cielesnej duszy (*nasyj*). Jest to walka (praca) wewnętrzna nad tym wszystkim „co w człowieku skłania się ku negacji Boga i Jego woli”<sup>44</sup>. Współczesny rozwój cywilizacji arabskiej potwierdza, że *dżihad* rozumiany jest wciąż jako praca-walka na różnych polach, walka związana z szeroko pojętym dobrem wspólnym tych, których jednoczy wiara w Allaha<sup>45</sup>.

### Ibādat — cel pracy intelektualnej i twórczej

Praca intelektualna i twórcza, wyrazem której jest nauka i sztuka, na gruncie islamu jest ściśle podporządkowana zasadom religii. Islam właściwie wyznacza ramy poznania naukowego.

Koran nie jest jednak w sprawie uprawiania nauk jednoznaczny w swej wymowie, dopuszczając pewną linię obrony, z której korzystali zwolennicy uprawiania różnorodnych nauk. Szybki rozwój nauki tworzonej w języku arabskim objął przede wszystkim IX—XII w. Na bazie myśli greckiej cywilizacja arabska rozwinęła własną filozofię (*jalsafd*) oraz udoskonaliła teologię (*kalam*). Ideal, ku któremu zdążano, stanowiła mądrość encyklopedyczna, ujmująca wiedzę z wszelkich dziedzin naukowego poznania.

Na przestrzeni dziejów zwyciężyły jednak w świecie arabskim poglądy, prowadzące do rzeczywistego zastoju w dziedzinie pracy intelektualnej. Tradycja arabska podkreśla, iż *sahib bida*, czyli ten, który wprowadza nowe zagadnienia (mianowicie takie, które do tej pory nie występowały) do

<sup>44</sup> S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 74.

<sup>45</sup> Prezydent Tunezji, mając na myśli pracę na polu szerzenia edukacji wypowiedział następujące słowa: „Walka z zacofaniem jest obowiązkiem *dżihad*, podlegającym tym samym przepisom co *dżihad* podejmowany z bronią w rękę”, cyt. za: A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, dz. cyt., s. 68.

„wspólnej sprawy” — islamu — jest godzien potępienia ze strony społeczności muzułmańskiej.

Pomimo faktu, iż to właśnie cywilizacja arabska przekazała Europie dorobek starożytnej filozofii greckiej, wzbogacony o własne komentarze, to jednak praca umysłowa — nauka i edukacja na gruncie cywilizacji arabskiej, podporządkowane zasadom religijnym, skupiły się na egzegzach tekstów Koranu i tradycji oraz odczytywaniu zasad prawa muzułmańskiego. Główna przyczyna tego tkwi w fakcie, iż zasadniczy cel życia muzułmanina, obejmujący wszelkie formy działalności, stanowi służba Bogu (*ibadat*)<sup>66</sup>. W tym kontekście ideał ogólnej kultury muzułmańskiej, określanej terminem *adab*, obejmował oprócz znajomości zasad islamu, wiedzę literacką, językową, prawniczą i teologiczną<sup>67</sup>. Samo rozumienie *adab* nie było jednak jednoznaczne i podlegało zmianom. Etymologicznie wyrażenie to wywodzi się od rdzenia *da'b* oznaczającego *zwyyczaj, obyczaj*. Początkowo przez *adab* rozumiano dobre *wychowanie, wytworność i grzeczność* — widoczne w obyczajach Beduinów, a odczytywane jako rezultat zasad moralnych islamu. Później znaczenie *adab* funkcjonowało jako kultura cywilizowanych obywateli miast, przeciwstawiana nieokrzesanym nomadom - Beduinom, w tym sensie przypominało łacińskie *urbanitas*. Z czasem terminem tym, pod wpływem literatury pięknej, zaczęto określać *ogólną kulturę*, kształtującą człowieka we wszelkich aspektach; zaznacza się tu wyraźna analogia semantyczna z greckim terminem *paideia*<sup>68</sup>. Faktycznie ideał wyznaczony przez *adab* określił model edukacji muzułmańskiej, której jednak zasadniczy cel skupiony był na służbie Bogu<sup>69</sup>.

W tym kontekście zrozumiały staje się fakt powstania w świecie muzułmańskim szkół prawniczych o silnym oddziaływaniu społecznym. Teoria prawa muzułmańskiego (*fikh*) wyznaczyła zasady odczytywania prawa i

<sup>66</sup> Polega ono na praktykowaniu obrzędów religijnych. Prawo szczegółowo zakresła wierzącemu warunki wykonywania obowiązków względem AUaha.

<sup>67</sup> Muzułmański ideał kształcenia i wychowania przedstawił Al-Dżahiz (776-869) w klasycznym dziele *Kitab al-buchala* (Księga <sup>o</sup>metzaj)-

<sup>68</sup> Por. F. Gabrieli, *Adab*, w: *Encyclopaedia of Islam*, dz. cyt., s. 175-176.

<sup>69</sup> „The basic difference between the Greek *paideia* and Islamic educational ideal is the fact that the Greek is ever aware of the state; the Moslem, of the service of God”, G. E. v Grunebaum, *Islamic studies and Cultural Research*, „The American Antropologist”, 56 (1954), s. 6. Na ten temat por. *History of islamic philosophy*, ed. S. H. Nasr and O. Leaman, part I, dz. cyt., s. 158n.

reguły tworzenia przepisów. Muzułmańskie szkoły prawa za zasadę naczelną uznają, że prawa bożego „nie można więcej ani dostosowywać ani uzupełniać, wolno tylko szukać w nim znaczeń, które już zawiera”<sup>50</sup>. Dlatego edukacja muzułmańska w madrasach (uczelniach i szkołach) zgodnie z ideałem *adab*, kładzie nacisk na studiowanie klasycznego języka arabskiego. Bliski *adab* termin *adabowa* oznacza dziedzinę *literatury pięknej*. W recepcji pojęcia *adab* zaznaczyło się jego rozumienie jako wiedzy humanistyczno-literackiej, która czyni człowieka wytwornym, eleganckim i układnym. Jest to wiedza świecka, o korzeniach rdzennie arabskich. Składa się na nią na pierwszym miejscu poezja, później sztuka oratorska, historyczne i plemienne tradycje i anegdotyczna proza artystyczna, obecna w ustnych, pokoleniowych „przekazach” starożytnych Arabów, a także odpowiadające jej nauki językowe<sup>51</sup>. Na gruncie nauki arabskiej prowadzono później rozległe studia nad językiem arabskim - jako językiem objawienia zawartego w Koranie — z tych powodów bardzo dobrze rozwinęła się np. leksykografia, gramatyka i retoryka arabska. Jednak rozwój tych nauk i ich pozycja w madrasach uwarunkowany był też względami cywilizacyjnymi. Oprócz podstawowego wykształcenia religijnego w madrasach nauczano też nauk ścisłych, które obejmowały matematykę i astronomię<sup>52</sup>.

Naczelną rolę w edukacji muzułmańskiej odgrywa zasada autorytetu, którym jest przede wszystkim Koran, słowa Proroka i tradycja. Dużą rolę przypisuje się umiejętności odpowiedniego poszukiwania i zestawiania „łańcuchów autorytetów” (*isnad*), celem odnajdywania wiarygodnych, autentycznych świadectw, sięgających czasów początków islamu. Krytycyzm historyczny polega na tym, by dowieść prawdomówności świadków i pośredniczących autorytetów. Uczniowie poznają i uczą się na pamięć wielu fragmentów świętych tekstów. Jak zwraca uwagę R. Scruton, islamska myśl naukowa prawie całkowicie zanikła w nowoczesnym świecie, szkoły islamskie nie wspominają też i nie cenią wysokich osiągnięć kultury

<sup>50</sup> Na ten temat pisze R. Scruton, *Zachód i cała reszta- Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, dz. cyt., s. 29.

<sup>51</sup> Por. F. Gabrieli, *Adab*, w: *Encyclopaedia of Islam*, dz. cyt., s. 175-176. Kontakt z innymi kulturami poszerzył także rozumienie *adab*.

<sup>52</sup> Zob. J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, dz. cyt.

średniowiecznego islamu<sup>53</sup>. Szkoły te natomiast cechuje i odróżnia od szkół współczesnego Zachodu mocna spójność wychowawcza, oparta na moralności islamu.

Należy przy tym podkreślić, iż współcześnie muzułmanie w szczególności interesują się najnowocześniejszą myślą techniczną Zachodu, studiując kierunki techniczne na prestiżowych zachodnich uczelniach oraz próbując przeszczepić je na swój grunt. Z jednej strony podporządkowane jest to celom ściśle religijnym (islam dzieli świat na tę część, w której rządzą muzułmanie (*dar al-islami*) oraz część pozostałą, obejmującą tę ziemię, które jeszcze nie są podporządkowane islamowi (*dar al-barb*)), z drugiej współczesne technologie, realizując swe zamierzenia rządzenia całą naturą wydają się wypełniać to miejsce, które w cywilizacji arabskiej zajmowała niegdyś alchemia, magia i astrologia. Jak podkreśla A. C. Crombie, w tych właśnie dziedzinach Arabowie wnieśli najpoważniejszy i oryginalny wkład do historii nauki europejskiej, a „częściowo było to wynikiem specjalnego podejścia do zagadnień świata przyrody, charakterystycznego dla żywej tradycji myśli arabskiej. W tradycji tej rzeczą najważniejszą było osiągnięcie takiej wiedzy, która by dała panowanie nad przyrodą”<sup>54</sup>. Nauka w kontekście zarysowanych przez filozofię grecką jej celów, jako pierwszoplanowo czysto poznawczych, odkrywających przyczyny rzeczy, nie była uprawiana i doceniana w cywilizacji arabskiej (podobnie jak w innych cywilizacjach orientalnych). Badacze, zauważa Crombie, „pragnęli znaleźć »eliksir życia«, kamień filozoficzny, talizman, słowo mocy oraz magiczne właściwości roślin i minerałów, a odpowiedź na te pytania dawała alchemia”<sup>55</sup>.

Kontekst religijny kultury na gruncie islamu jest bardzo wyrazisty. Przykłady siły religijnych odniesień dostarcza nie tylko wizja pracy na terenie nauki, ale i sztuki. Obowiązuje tu bezwzględny zakaz przedstawiania postaci ludzkich i podobizn zwierząt w malarstwie, rysunku i rzeźbie<sup>56</sup>. Przy-

<sup>53</sup> R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, dz. cyt., s. 101.

<sup>54</sup> A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960, s. 72.

<sup>55</sup> Tamże, s. 72.

<sup>56</sup> Wpływ kultur' żydowskiej na obowiązywanie zakazu przedstawień figuratywnych w sztuce arabskiej analizuje P. Jaroszyński; zob. *Metafizyka a sztuka*, Warszawa 1996, s. 171nn. Autor podkreśla, że sztuka arabska jest przede wszystkim „wynikiem bardzo poważnych kontrowersji religijnych, u podłoża których leży spór o figurę”; tamże, s. 173.

woluje się argument, iż odtwarzanie istot mających duszę (ludzi i zwierząt) stanowi próbę naśladowania Boga w jego akcie stwarzania. Przyjmując to uzasadnienie zrezygnowano w ogóle z przedstawień figuratywnych na rzecz sztuki geometrycznej oraz arabeski (z motywami roślinnymi) i kaligrafii.

Praca intelektualna i twórcza w cywilizacji arabskiej znajduje swe uzasadnienie przede wszystkim w kontekście zasadniczego celu życia muzułmanina, jakim jest służba Bogu. Służba ta wyznaczona jest i normowana poprzez prawo, co z kolei działania moralne zawęży do właściwego wypełniania nakazów i rzetelnego przestrzegania zakazów. Oddziaływanie religii, jako relacji człowieka do Boga, w której najważniejsze jest poddanie się wymogom prawa boskiego jest tutaj pierwszoplanowe. Na gruncie islamu panuje przekonanie, że wszystkie nauki (także szczegółowe) w sposób potencjalny zawarte są w Koranie, należy je tylko umiejętnie rozwijać. Jak zauważa M. C. Hernández przyszłość filozofii arabskiej zależy od tego, czy uda się jej oddzielić myślenie religijne od filozoficznego<sup>57</sup>. Wydaje się, że ta uwaga odnosi się także do relacji pomiędzy religią a naukami szczegółowymi.

\* \* \*

Rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej uwarunkowane jest więc zarówno samą religią islamu, wyrażoną poprzez przesłanie Koranu, jak i przedislamskimi czynnikami cywilizacyjnymi (szczególnie oddziaływaniem przekonania o przeznaczeniu i rdzennie arabskimi obyczajami). Sama praca nie stanowi, w myśl tych ujęć, podstawowego zadania człowieka na ziemi. Ideał bezczynności wyrażony w opisie raju wydaje się znamieny. Pole aktywności przeznaczonej na pracę zajmuje natomiast sfera wyznaczona przez *dżihad*, rozumiany jako wszelki waleczny wysiłek osób zjednoczonych wokół działań na rzecz rozszerzenia wiary w Allaha. *'Amal* {praca, praktyka} kształtuje i dopełnia ten wysiłek poprzez działanie rozumiane jako praktyka moralnego życia, zasadniczo normowanego prawem boskim.

<sup>57</sup> Por. M. C. Hernández, *Islam filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. V, Lublin 2004.

**Arabian civilization's understanding of the work**

The Authoress recognizes the Alcoran as a basic source for the properly understood meaning of the human work in the Arabian civilization. Yet its other resources can be traced in the pre-Islamic civilizational conditions as established by the views and customs of the old-Arabian world. As the important factors for an understanding of the work there are consequences flown from the functioning of such concepts as "predestination" and "divine omnipotence", as well as the conception of law. In the Arabian civilization the intellectual and creative work finds its justification primarily in the context of Mussulman's life principal scope, i.e. the service to God. Such the service is out-staked and regulated by the law, what consequently reduces the moral actions to the proper execution of orders, and the fair observance of prohibitions. There the work as such is no of the fundamental human tasks on the Earth. The ideal of idleness expressed in a description of paradise seems to be significant. The extent of work is furnished by the *jihad* understood as all kinds of fight engaging people to act for spreading the faith in Allah. In the light of the article, '*amal*' (work practice) shapes and completes this effort by acting understood as the practice of moral life, principally regulated by the divine law.

Imelda Chłodna

## Uczenie się jako praca

Uczenie się należy do podstawowych sfer ludzkiej aktywności. Jest przedmiotem zainteresowania wielu teoretyków próbujących dociec, na czym ów proces polega. Psychologowie, antropologowie, lingwiści, neurofizjologowie, filozofowie oraz specjaliści z innych dziedzin wciąż usiłują zrozumieć, jak funkcjonuje ludzki umysł i w jaki sposób człowiek zdobywa wiedzę i umiejętności. Koncepcje uczenia się są zatem różne. Wielość teorii na ten temat jest rezultatem odmiennego podejścia poszczególnych badaczy do owego zjawiska. Przyjmowali oni różne punkty widzenia, a ich intuicja wskazywała na określony kierunek badań.

Zainteresowanie nauczaniem i uczeniem się sięga najdawniejszych czasów. Już *Nony Testament* przedstawia Jezusa jako gorliwego nauczyciela, który posługiwał się różnymi przypowieściami i przykładami, aby przybliżyć słuchaczom swoją naukę. W epoce starożytnej Platon prezentował swoje poglądy w prowadzonej przez siebie Akademii — sławnej jako instytucja oświatowa. W swojej koncepcji uczenia się przyjął on zasadę, że wiedza jest czymś wrodzonym, znajduje się w umyśle już w chwili narodzin<sup>1</sup>, zaś uczenie się to proces przypominania sobie tego, co dusza uprzednio widziała i chłonęła. Jego teoria wyjaśnia nawet to, dlaczego niektórzy są w stanie nauczyć się więcej lub opanować wiedzę szybciej niż inni. Stworzył metaforę jaskini<sup>2</sup>, zgodnie z którą nauczanie to proces wyzwiania ludzi z więzów ignorancji, natomiast uczenie się to proces bierny, polegający na

<sup>1</sup> Platon, *Gorgias. Menon*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1991.

<sup>2</sup> Metafora ta odwołuje się do sytuacji więźniów przykutych do ściany w taki sposób, że widzą jedynie ścianę przeciwną do wejścia. Powyżej więźniów płonie ogień, a między ogniem i więźniami biegnie ścieżka, którą przechodzą ludzie niosący wysoko nad głową różne przedmioty. Więźniowie widzą jednak tylko cienie tych przedmiotów na ścianie. Przebywając w jaskini, biorą pozory za rzeczywistość. Dopiero, gdy zostają uwolnieni i mogą się odwrócić, dostrzegają świat rzeczywisty i zdobywają prawdziwą wiedzę - uczą się. Platon wskazywał na to, że wiele osób, które uważają, iż dysponują wiedzą, w rzeczywistości myli się. Uznają mianowicie pozory za rzeczywistość.

„odwróceniu się” i umożliwieniu umysłowi jasnego widzenia. W swoich wywodach Platon wyraźnie objaśnił, na czym polega ów proces; doceniał rolę myślenia abstrakcyjnego. Uważał, że ktoś, kto został wyszkolony w jasnym rozumowaniu (logicznym i matematycznym), łatwiej może wydostać się z jaskini ignorancji i ujrzeć prawdę, posługując się swoim umysłem. Jednak ujrzanie prawdy było dla niego rodzajem widzenia<sup>3</sup>.

Niektóre poglądy Platona podzielał John Locke, opracowując pod koniec XVII w. teorię uczenia się, która wywarła poważny wpływ na powstanie nowoczesnej psychologii oraz kształtuje edukację praktyczną aż do dzisiaj. Z jednej strony Locke nie mógł zaakceptować platońskiej hipotezy, że wiedza jest czymś wrodzonym, gdyż uważał, że niemowlę przychodzi na świat z umysłem całkowicie pozbawionym zawartości - na podobieństwo „nie zapisanej karty”, czyli *tabula rasa*. Z drugiej strony, zdawał sobie sprawę z tego, że w dziecku musi istnieć coś, co umożliwia mu naukę. Twierdził, że człowiek rodzi się z określonymi, biologicznie uwarunkowanymi zdolnościami, które początkowo są jednak uśpione. Uważał, że podobnie jak organizm rodzi się z konkretnymi możliwościami, w mózgu nowo narodzonego dziecka również kryje się pewien potencjał<sup>4</sup>. Siły lub zdolności umysłowe, które umożliwiają uczenie się są więc „zapisane” i stanowią część biologicznego wyposażenia człowieka. Wymagają one jednak idei, na których mogą pracować lub — innymi słowy — zawartości umysłowej. Dziecko natychmiast zaczyna czerpać doświadczenie ze środowiska za pośrednictwem swoich zmysłów. Powstające w wyniku tego idee proste (jak nazywa je Locke) pozostają w umyśle, ponieważ posiada on zdolność zapamiętywania. Stopniowo dziecko staje się zdolne do tworzenia idei złożonych, dzięki posługiwaniu się zdolnością łączenia, myślenia abstrakcyjnego i tym podobnych. Doświadcza również pewnych zjawisk wewnętrznych, takich jak koncentracja, zdumienie, miłość bądź gniew, i na ich podstawie zdobywa określone proste idee innego typu, które dodaje do reszty. Żadna z idei prostych nie może jednak zostać przez nie wynaleziona. Jeśli dziecko nie ma niezbędnego doświadczenia, zabraknie mu odpowiedniej idei prostej, co z kolei spowoduje ograniczenie moż-

<sup>3</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991, ks. VII.

<sup>4</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. I., ks. II, s. 142.



liwości tworzenia idei złożonych. Wszystkie idee złożone można prześledzić w kierunku wstecznym, dochodząc do określonej liczby idei prostych.

Wspólnym mankamentem teorii Locke'a i Platona jest uznanie osoby uczącej się za istotę bierną, zwłaszcza we wczesnych etapach zdobywania wiedzy. U Platona uczeń jest obserwatorem rzeczywistości, natomiast u Locke'a umysł podobny jest do pustej izby czekającej na zapelnienie. Nie należy traktować doświadczenia jako czegoś, co przydarza się uczniowi. Jest ono przecież aktywnością, w którą uczeń się angażuje, a która powstaje w wyniku nieustannego obcowania uczącej się osoby z rzeczywistością.

Omówione powyżej teorie pojawiły się, zanim pod koniec XIX w. psychologia oderwała się od filozofii jako dziedzina samodzielna. Po przełomie, za który uważa się narodziny nowoczesnej psychologii eksperymentalnej (koniec lat 60-tych XIX w.) rozpoczęli swą działalność behawioryści. Po opublikowaniu przez Darwina w 1859 r. teorii ewolucji zaczęto uważać człowieka za biologiczną kontynuację królestwa zwierząt. Sądzono, że badanie procesów biologicznych zachodzących u zwierząt zapewni wgląd w podobne procesy u ludzi. Podejście takie uzasadnił gwałtowny rozwój nauk medycznych, który wkrótce potem nastąpił. W ostatnich latach XIX w. można było zauważyć wzrastające zainteresowanie sposobami uczenia się zwierząt, istotą ich popędów i instynktu, rozwiązywaniem problemów i podobnymi zjawiskami ze świata fauny, które zaowocowało powstaniem behawioryzmu.

Behawioryści — podobnie jak Locke — zakładali, że ludzie są wyposażeni biologicznie, dzięki czemu mogą wchodzić w reakcje z otoczeniem i odnosić z tego korzyści. Jednak w odróżnieniu od Locke'a i Platona, behawioryści nie byli zainteresowani źródłem pochodzenia idei lub pomysłów.

Dla Platona problemem było znalezienie odpowiedzi, w jaki sposób możliwe jest zdobycie wiedzy, jeśli człowiek nie dysponował wiedzą uprzednią. Behawioryści natomiast nie interesowali się tym, w jaki sposób została zdobyta nowa wiedza, lecz tym, w jaki sposób człowiek opanowuje nowe zachowania. Dla behawiorystów uczenie się oznaczało proces rozszerzania repertuaru zachowań, a nie powiększania w umyśle zasobu idei. Według tej teorii, za proces uczenia się jest odpowiedzialny nieskomplikowany mechanizm — warunkowanie, który ponadto działa w całym świecie zwierząt. Może ono zaistnieć nie dlatego, że w umyśle już się coś

znajduje, lecz dlatego, że — podobnie jak zwierzęta — jesteśmy wyposażeni przez naturę w taki sposób, że powtarzamy zachowania, które są wzmacniane. Uczenie się można zatem opisać po prostu jako opanowanie nowego zachowania, bez odwoływania się do wcześniejszych doświadczeń.

Przez większą część XX w. rywalami i krytykami behawiorystów byli przedstawiciele teorii Gestalt. Jednym z nich był Wolfgang Köhler. Na podstawie przeprowadzonych przez siebie eksperymentów wyciągnął on wniosek, że uczenie się następuje poprzez akt uzyskania wglądu. Osoba ucząca się lub rozwiązująca jakiś problem musi znać elementy, które składają się na ów problem i na jego rozwiązanie, musi również mieć możliwość śledzenia ogólnej sytuacji. Uczący się manipuluje tymi elementami za pomocą umysłu do czasu, gdy uda mu się dokonać między nimi „połączenia”. Gdy tylko „ujrzy” rozwiązanie, może skutecznie wprowadzić je w czyn.

Zwolennicy teorii Gestalt odrzucili atomistyczny punkt widzenia Locke'a, który zakładał, że nasz umysł przyjmuje proste pojęcia, a następnie łączy je ze sobą w pojęcia złożone. Ich zdaniem, w pojęcia te od samego początku wbudowane jest znaczenie. Słowo *gestalt* oznacza „organizację” lub „konfigurację”, co podkreśla fakt, że jawi nam się jako znaczące wzorce lub zorganizowane całości. Postrzeganie tych całości w otoczeniu uzależnione jest od sposobu, w jaki funkcjonują nasze zmysły. Teoretycy Gestalt uważają, że to fizyka układu nerwowego umożliwia uzyskanie wglądu, a dzięki temu — proces uczenia się.

Poglądy teorii Gestalt podzielał amerykański teoretyk wychowania — John Dewey. Dostrzegł on, że tradycyjnie uważano, iż umysł — „narząd” odpowiedzialny za zdobywanie wiedzy — nie jest związany z „fizycznymi narządami aktywności”, a aktywność ciała nie ma nic wspólnego z uczeniem się. W przeciwieństwie do tego, Dewey podkreślał związek zachodzący pomiędzy uczeniem się a aktywnością fizyczną. Największy wpływ na jego poglądy wywarła biologia ewolucyjna. Idąc śladami psychologa i filozofa Williama Jamesa, Dewey akceptował fakt, że zdolność człowieka do myślenia i uczenia rozwinęła się w podobny sposób, jak wszystkie inne funkcje organizmów żywych, które pojawiają się dopiero wtedy, gdy służą przeżyciu. Wg Dewey'a, procesy myślenia i uczenia rozwinęły się, ponieważ spełniają ważną żywotną funkcję. Umożliwiają przeżycie, gdyż dzięki

nim ludzie mogą uciec przed niebezpieczeństwem, przewidywać różne problemy, planować, produktywnie działać. Myślenie i uczenie się są to zatem zdolności praktyczne, które ćwiczymy poprzez aktywną interakcję z otoczeniem<sup>5</sup>. Dewey był zagorzałym zwolennikiem aktywnych metod nauczania i twierdził, że problemy mające znaczenie dla uczniów muszą wylaniać się z sytuacji, które są bliskie ich zainteresowaniom i doświadczeniom. Jego zdaniem, myślenie zawsze zaczyna się wtedy, gdy dana osoba naprawdę zdaje sobie sprawę z faktu, że pojawił się problem. W tej sytuacji umysł zaczyna aktywnie działać, usiłując znaleźć jaśniejsze sformułowanie problemu, szukając wskazówek pomocnych w jego rozwiązaniu, analizując elementy sytuacji problemowej, które mogą być istotne, oraz odwołując się do posiadanej wiedzy, aby lepiej zrozumieć obecną sytuację. Następnie umysł zaczyna tworzyć plan działania oraz stawia hipotezę dotyczącą najkorzystniejszego rozwiązania problemu. Hipoteza ta zostaje przetestowana, a jeśli problem został rozwiązany, wówczas — zdaniem Dewey'a — dana osoba czegoś się nauczyła. Tego mianowicie, że istnieje związek między jej działaniem a skutkami tego działania.

Olbrzymi wpływ na współczesne poglądy na naturę procesu uczenia się wywarł Jean Piaget. Podobnie jak Dewey uważał, że ludzka zdolność myślenia i uczenia się to cecha adaptacyjna. Jej biologiczna funkcja polega na pomaganiu jednostce w skutecznym radzeniu sobie z otaczającym środowiskiem. W procesie uczenia się organizm tworzy „schematy”, które umożliwiają mu radzenie sobie ze swoim środowiskiem i zrozumienie go. Dana jednostka konstruuje i modyfikuje określone struktury, aby skutecznie funkcjonować w otaczającym świecie. Uczony ten uważał również, że w miarę poznawania pewnych uniwersalnych schematów strukturalizowania świata (tj. pojęcie liczb, przyczyny, czasu i przestrzeni) oraz aspektów logicznego myślenia wszyscy ludzie przechodzą przez określone stadia rozwoju intelektualnego. Poglądy Piageta zainspirowały licznych teoretyków uczenia się, włącznie z radykalnymi konstruktywistami.

<sup>5</sup> J. Dewey, *Demokracja i wychowanie. Wstęp do filozofii wychowania*, przeł. Z. Bastgen, Warszawa 1963, s. 357.

Wszystkie powyższe teorie, poza poglądami Dewey'a, który zwrócił uwagę na społeczną naturę uczenia się, uznają je za zjawisko indywidualne. Przedstawiają one osobę uczącą się jako samotnego poszukiwacza wiedzy. Czasem uczeń jest biernym odbiorcą stymulacji bądź doświadczenia (wg Platona i Locke'a), czasem między uczniem a środowiskiem następuje aktywna reakcja (u behawiorystów, Kohlera i Piageta), jednak we wszystkich tych teoriach brakuje refleksji, że uczniowie zawsze należą do jakichś grup społecznych. Mamy tu do czynienia z błędną wizją człowieka o charakterze indywidualistycznym<sup>6</sup>, zgodnie z którą wolne indywiduum nie ma żadnych naturalnych zobowiązań wobec innych, bo one determinowałyby go w działaniach, godząc w istotę człowieczeństwa. Indywiduum żyje i działa dla siebie, jest samowystarczalne i autonomiczne w swym postępowaniu. W rzeczywistości wszyscy żyjemy wśród ludzi. Na to, czego się uczy my wywierają wpływ nauczyciele, rodzice, rodzeństwo, rówieśnicy. Uczniowie wchodzą w reakcje z dorosłymi, którzy na ogół są bardziej od nich doświadczeni i wykształceni, dyskutują o różnych sprawach z rówieśnikami i działają w kręgu przyjaciół, czytają książki i prasę, korzystają z różnych środków masowego przekazu, będących instrumentami komunikacji społecznej. Każde podejście do kwestii uczenia się, które nie uwzględnia czynników społecznych, musi zawierać pewne mankamenty. Na gruncie indywidualistycznej wizji człowieka nie ma miejsca na edukację, mającą na celu jego doskonalenie; teoria pedagogiczna J. Dewey'a ukazuje, że jest co najwyżej miejsce na uświadomienie sobie swych potrzeb i interesów, na przyuczenie do zawodu, który ma zapewnić środki służące zaspokojeniu swoich pragnień<sup>7</sup>.

Stanowiskiem skrajnie odmiennym, wyolbrzymiającym rolę społeczności, której człowiek jest jedynie emanatem, przedmiotem, jest teoria kolektywistyczna. Już na gruncie filozofii Platona wypracowana została kolektywistyczna wizja człowieka. Edukacja zostaje tu zamieniona na ideologizację — środek do budowy utopii, a głównym i roszcującym

<sup>6</sup> Zob. P. Skrzydelwski, *Prawo człowieka do edukacji*, w: *Filozofia i edukacja*, Lublin 2005, s. 135-136.

<sup>7</sup> J. Dewey, *Jak myślimy?*, tłum. Z. Bastgenówka, Warszawa 2002, s. 60-67.

sobie prawo do niej podmiotem staje się państwo<sup>8</sup>. Państwo platońskie było nie tylko wychowawcą, ale i „zbawicielem” człowieka<sup>9</sup>. Państwowa polityka edukacyjna odrzuca wszelkie naturalne formy edukacji, jakie człowiek posiada ze strony rodziny, Kościoła, narodu. Zarówno wizja indywidualistyczna, jak i kolektywistyczna są błędne, a uznając edukację za określoną formę ideologizacji i manipulacji człowiekiem, sprowadzają go do roli niewolnika. Koniecznym bowiem warunkiem poprawnego rozumienia celu, przedmiotu edukacji, jej metody i roli jaką spełnia ona w życiu każdego człowieka jest przyjęcie w punkcie wyjścia właściwej (nie wypaczonej) koncepcji osoby — podmiotu edukacji.

W przywołanych powyżej koncepcjach edukacji, a konkretnie uczenia się, zjawiska te potraktowane są jedynie od strony psychologicznej lub socjologicznej. Brak w nich podejścia filozoficznego, ukazującego jaką jest rola i charakter tych procesów w kontekście szerszym, obejmującym całość życia ludzkiego, a także w jaki sposób, dzięki umiejętności zdobywania wiedzy i wykorzystywania jej, wspartej odpowiednim wychowaniem, człowiek staje się odpowiedzialnym członkiem społeczności, w której żyje.

Z celem edukacji, który pokrywa się jednocześnie z dobrem człowieka, mamy do czynienia na gruncie filozofii realistycznej, której podstawę stanowią rozważania Św. Tomasza z Akwinu. Właściwie odczytując naturę bytu ludzkiego — jako bytu rozumnego i wolnego, posiadającego zdolność do kierowania swoim działaniem, spotentjalizowanego, otwartego na doskonalenie i zarazem transcendującego świat i ludzką społeczność, w której żyje, ale jednocześnie bytu domagającego się pomocy, uszlachetnienia ze strony innych ludzi, Św. Tomasz ukazał, że człowiek jest pierwszym i naczelnym podmiotem procesu edukacyjnego. Edukacja jest bowiem środkiem do pełni człowieczeństwa, do pełni życia osobowego. To doskonałość człowieka, jego integralny rozwój jest celem, a zarazem miarą edukacji<sup>10</sup>. Św. Tomasz zwraca uwagę również na fakt, że zjawisko edukacji jest szczególnym połączeniem życia kontem-

<sup>8</sup> H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998.

<sup>9</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., 595 b-621 d.

<sup>10</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 29, a. 3.

placyjnego i aktywnego<sup>11</sup>. Edukację wiąże on z aktem duchowej jałmużny, ofiarowania swej wiedzy komuś, kto jej potrzebuje<sup>12</sup>. Człowiek osiąga dzięki niej znajomość prawdy o świecie, ze swej natury bowiem jest istotą twórczą, podmiotem działań zmieniającym otaczającą go rzeczywistość. Do realizacji owej potrzeby ciągłego „kreowania”, przekształcania, udoskonalania środowiska, w którym żyje, niezbędne jest zdobywanie przez niego adekwatnej wiedzy, która umożliwi poznawanie i rozumienie zasad rządzących światem.

Początkowo, jako dziecko, każdy człowiek uczy się samorzutnie, naturalnie. W wieku wczesnego dzieciństwa pojawia się potrzeba nauczania celowego, usystematyzowanego, zorganizowanego. W okresie młodzieńczym zaś budzi się jeszcze większa ochota zdobywania wiedzy, pojawia się chęć samokształcenia. Poznanie staje się skutkiem lepszego rozeznania w świecie. Wymaga to jednak poznawczego zaangażowania człowieka, które odbywa się zarówno na płaszczyźnie zmysłowo-cieleśnej, jak i intelektualnej. W przypadku pracy umysłowej akcent położony jest na tę drugą. Poznanie konkretnych właściwości świata poprzez tego rodzaju pracę prowadzi do wytworzenia pojęć o otaczającej poznającą osobę rzeczywistości, wiedzie ku intelektualnym poszukiwaniom stałych zależności, czyli praw między poszczególnymi elementami świata, do jego zrozumienia, jak i zrozumienia samej osoby poznającej<sup>13</sup>. Praca ta implikuje wiedzę, doświadczenie i umiejętności oraz pozytywne przeżycia, które ubogacają zarówno osobę pracującą, jak i jej relacje z otoczeniem.

Owo uczenie się rzeczywistości, odbywające się na każdym etapie ludzkiego rozwoju, jest zatem specyficzną formą pracy, ukierunkowaną z jednej strony na zaspokojenie potrzeb człowieka, a z drugiej będącą godną pożądaną, emocji, pasji potrzebą, wynikającą z samej natury bytu ludzkiego. Praca taka jest formą odkrywania uzdolnień i predyspozycji człowieka, który zdobywając wiedzę rozwija swe zainteresowania naukowe, zaspokaja potrzebę rozwoju zdolności wpisanych w swoją naturę.

<sup>11</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Questiones disputate de veritate*, q. 11, a. 4.

<sup>12</sup> j. w.

<sup>13</sup> Zob. A. Tomkiewicz, S. Chrobak, *Wychowawcą znan-K<sup>III</sup> P<sup>owy</sup> według Jana Pawła II*, w: „Roczniki Nauk Społecznych”, t. XXIII, z. 2, 1995, s. 10.

Uczenie się jest zatem wyjątkowym rodzajem ludzkiej pracy<sup>14</sup>. Nie jest prawdą, jakoby nie prowadziło ono do wytwarzania dóbr materialnych ani usług zaspokajających czyjeś istotne potrzeby. W wyniku uczenia się człowiek dochodzi bowiem do wypracowania konkretnych rezultatów, chociaż nie są one namacalnie uchwytne, ponieważ nie ujawniają się natychmiast, ale z opóźnieniem — ulegają określonemu przesunięciu w czasie. Jak pisała Jadwiga Zamoyska: „nauka w ścisłym znaczeniu jest istotną pracą, wymaga dużo czasu i odpowiednich zdolności”<sup>15</sup>. Podobnie jak w skład klasycznych części każdej prawidłowo zorganizowanej pracy wchodzi realizowany z wyprzedzeniem etap przygotowawczy, tak i uczenie się uznać można za swego rodzaju przygotowanie do inteligentnego wykonywania różnych prac oraz osiągnięcia w ich rezultacie pożądanego, wymiernych wyników, do czego niezbędne jest wcześniejsze opanowanie określonego zasobu informacji i umiejętności<sup>16</sup>. Wynikiem tego rodzaju pracy są: wiedza, doświadczenie oraz zdobyte umiejętności wzbogacające człowieka i jego stosunki z otoczeniem. Wysiłek umysłowy stanowi akt twórczości, skierowany nie tyle ku zewnętrznym przedmiotom, ile na kreowanie ludzkiego wnętrza, opanowywanie pożądanego i aprobowanego standardów zachowań<sup>17</sup>. Praca jest zatem czymś więcej niż tylko narzędziem, pozostającym poza wnętrzem człowieka. Każdy rodzaj pracy, w tym także uczenie się, wkracza w samą treść osoby, w życie osobowe i w proces stawania się człowieka osobą. Jest też swoistym rodzajem panowania człowieka nad rzeczywistością i jego samopanowania nad sobą. Zdobywanie kwalifikacji, wzbogacanie wiedzy i umiejętności oraz stała

<sup>14</sup> „Pracą jest coś o tyle, o ile bierze udział w tym, żeby natura ludzka stawała się osobą w pełnym znaczeniu i w pełnych wymiarach” (Cz. S. Bartnik, dz. cyt., s. 6). Z tego względu, pracą nazwiemy także takie obszary ludzkiej działalności, jak: praca umysłowa, oświatowa, naukowa, wychowawcza, kulturowa, duchowa, religijna, itd. Wszystkie one mają swój niezbywalny wkład w proces doskonalenia osoby ludzkiej. Jak twierdził Gabriel Marcel, prawdziwa praca prowadzi człowieka nie tyle do tego, aby „więcej mieć”, ile raczej, aby „więcej być”, czyli być bardziej człowiekiem, umacniać swoją istotę, tworzyć siebie w wyższej kulturze.

<sup>15</sup> Zob. J. Zamoyska, *O pracy*, Lublin 2001, s. 61.

<sup>16</sup> J. i B. Raczkowscy, *Praca w wychowaniu dzieci i młodzieży*, Warszawa 1990, s. 118.

<sup>17</sup> Zob. J. i B. Raczkowscy, dz. cyt., s. 10.

praca nad sobą to podstawowe kierunki rozwijania osobowości własnej, działalności wychowawczej i samowychowawczej<sup>18</sup>.

Uczenie się, podobnie jak inne rodzaje pracy, jest oparte na pewnych cechach osobowości i charakteru człowieka, oddziałuje też na dalsze ich kształtowanie i rozwijanie<sup>19</sup>. Dotyczy to m.in.: umiejętności skupienia uwagi, zdyscyplinowania, poczucia obowiązku. Tu także wdraża się młodego człowieka nie tylko do przyswajania wiadomości, ale również do stosowania ich w praktyce i rozwijania odpowiednich predyspozycji w tym zakresie. Istnieje więc powiązanie teorii i praktyki, jakie ma miejsce w przypadku każdego innego typu pracy.

Proces uczenia się w sposób zinstytucjonalizowany ma miejsce w szkole. W prawidłowo zorganizowanej, właściwie funkcjonującej szkole praca, jaką jest uczenie się, powinna przynosić osobistą satysfakcję, związaną z poznawaniem dorobku kultury, ze stopniowym dojrzewaniem do współdziałania w środowisku ludzkim oraz sprawiać radość z czynienia czegoś pożytecznego dla siebie, innych i wspólnie z innymi.

Dzieci przychodzą do szkoły z silną potrzebą poznawania, doświadczania, działania. Nie potrafią się jeszcze uczyć, mimo że rozumieją polecenia nauczycieli, nie uświadamiają sobie mechanizmów ludzkiej aktywności i kontaktów międzypersonalnych, ani istotnych różnic między pracą a na przykład zabawą. Kiedy opuszczają szkołę, po zakończeniu całego cyklu kształcenia, wymaga się, aby były we wszystkich tych zakresach samodzielne, a jednocześnie dobrze przygotowane do właściwego funkcjonowania w rolach przypisywanych dorosłym. Te przeobrażenia dokonują się w nich stopniowo, dzięki własnej pracy, ukierunkowanej i wspomaganej przez specjalnie do tego przygotowanych pedagogów<sup>20</sup>.

To właśnie nauka jest najsilniejszym czynnikiem tych przemian. Spaja ona jednocześnie całą społeczność szkolną. Przewidywanie i zgłębianie wiedzy wymaga określonych dyspozycji i umiejętności, a jednocześnie je kształtuje. Zdobywane wiadomości i doświadczenie stale poszerzają i po-

<sup>18</sup> Por. J. Baran, *Wychowawczą rolę środowiska pracy*, Warszawa 1989, s. 50.

<sup>19</sup> Według *Słownika Pedagogicznego* — uczenie się to proces, w którego toku na podstawie doświadczenia, poznania i ćwiczenia powstają nowe formy zachowania się i działania lub ulegają zmianom formy wcześniej nabyte; zob. *Słownik Pedagogiczny*, pod red. Wincentego Okonia, Warszawa 1987, s. 327.

<sup>20</sup> J. i B. Raczkowscy, dz. cyt., s. 70.



głębiają orientację dziecka w otaczającym świecie, a kształtując się równocześnie jego system wartości oraz wzrastająca samoświadomość umożliwiają określanie własnego miejsca w społeczeństwie. Przy współudziale szkoły kształtują się treści, formy i sposoby uprawiania różnorodnych zajęć hobbistycznych, ściśle powiązanych z osobistymi potrzebami i uzdolnieniami poszczególnych uczniów. Ten rodzaj prac stanowi bardzo ważny, wzbogacający element życia człowieka, modeluje jego uczestnictwo w kulturze, określa styl życia. Nie powinien więc być zaniedbywany. Bogactwo treści tkwiących w poszczególnych przedmiotach nauczania stwarza każdemu uczniowi możliwość odkrywania tych dziedzin, w których najpełniej może się on aktywizować i wyrażać własną osobowość. Tu także, wśród nauczycieli i kolegów, może znajdować współpartnerów w rozwijaniu zainteresowań, uzdolnień, zamiłowania do samodzielnej pracy umysłowej, w poszerzaniu horyzontów myślowych. To w szkole dziecko powinno być wdrażane do określonej kultury pracy, obejmującej wspólnie podzielany system wartości, motywujący do racjonalnych zachowań i działań, preferujący podmiotowość jednostki i tożsamość grupy.

Praca, którą jest bez wątpienia uczenie się, jest zatem „dobrem człowieka”<sup>21</sup>, choć zawsze dobrem trudnym — *bonum arduum*. Jako takie jednak tym bardziej odpowiada godności człowieka, wyraża tę godność i pomnaża ją. Proces pracy jest adekwatny do procesu samorealizacji człowieka. Uczenie się jest intensywną pracą umysłową. Angażuje przede wszystkim intelekt, ale także wyczerpuje siły fizyczne i wywołuje zmęczenie; „uczeń musi być przygotowany, że nauka, jak każda praca ludzka — wymaga wysiłku, pokonywania oporów i trudności tkwiących zarówno w świecie zewnętrznym, jak i w samej osobie pracującej. Opór tworzywa trzeba pokonać umiejętnie dobraną techniką postępowania i właściwie użytym narzędziem. Ale trzeba nauczyć się pokonywać także demobilizujące nastroje, które ogarniają od czasu do czasu każdego człowieka: dorosłego, młodego i małego. Zniechęcenie i nudę, poczucie własnej słabości i klęski, przeżywane choćby tylko z rzadka — nie mogą odtrącać od uczenia się, nie mogą powodować przerw w wysiłkach, zaniechania pracy, ani nawet osłabienia

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Labore/» exercens* 9.

, empa i intensywności działania"<sup>22</sup>. Nauka wymaga zatem określonych umiejętności, nawyków i przyzwyczajzeń właściwych dla tego rodzaju aktywności. Co więcej, muszą one podlegać ciągłemu doskonaleniu.

Z faktu, iż praca jest dobrem rozlewianym na całe społeczeństwo i ze swej istoty nie może być egoistyczna, ani zatrzymana tylko dla pewnej grupy pracowników, wynika potrzeba dzielenia się zdobytą wiedzą. Już od najmłodszych lat człowiek powinien być wdrażany do sprawiedliwego i odpowiedzialnego gospodarowania rezultatami pracy zwłaszcza, gdy wytworzone zostały wysiłkiem zespołu lub stanowią ogólną własność; „poprzez pracę dojrzewa osobowość człowieka, który otwiera się na posługę innych, staje się szczodry i zaangażowany”<sup>23</sup>. Praca, jeśli chodzi o jej jakość, dla większej skuteczności powinna być realizowana w sposób społeczny<sup>24</sup>. W wymiarze społecznym zatem praca ludzka jest działaniem, poprzez które jednostka, korzystając z pracy innych, może stosunkowo szybko osiągnąć właściwy, dla czasu, w którym żyje, poziom cywilizacyjny. Praca zakłada więc relacje międzyludzkie, jest formą realizacji zewnętrznych powiązań wypływających z wewnętrznego, podmiotowego otwarcia się na innych, które powinno być wspólne dla wszystkich ludzi; „w różnorodności i uniwersalności swych form praca ludzka łączy ludzi, gdyż każdy człowiek szuka w pracy urzeczywistnienia się jego człowieczeństwa, spełnienia osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa”<sup>25</sup>.

Każda praca, a umysłowa w szczególności, jest źródłem wielu różnych sprawności moralnych. W tradycji chrześcijańskiej mówi się, że praca, jeśli jest dobrze wykonana, doskonali człowieka, uświęca go i jest twórczym ogólnie wartości moralnej. Dobra praca posiada zatem niepowtarzalny i niezastąpiony twórczy walor moralny, jest twórczym cnot<sup>26</sup>. Do-

<sup>22</sup> S. Gerstmann, *Organizacja warunków skutecznego uczenia się*, w: „Problemy Opiekuńczo-wychowawcze”, 2 (1965).

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów. Kok działalności Stolicy Apostolskiej*, „Nauczanie papieskie”, III/2, s. 882.

<sup>24</sup> E. Jarmoch, *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, w: E. Jarmoch, J. Jaroń, H. Piluś, *Człowiek darem i tajemnicą w nauczaniu Jana Pawła II*, Siedlce 1999, s. 270.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 15. 06. 1982, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz. II*, Lublin-Rzym, 1987, s. 203.

<sup>26</sup> Cz. S. Bartnik, *Praca jako wartość humanistyczna*, Lublin 1991, s. 25.

starcza ona także możliwości indywidualnej ascezy, dyscypliny, umiejętności panowania nad sobą, prowadzi do przezwyciężenia własnych słabości, podnoszenia swego poziomu intelektualnego i — dzięki posiadanej wiedzy — zdobywania władzy nad samym sobą. Jest to potężna siła w humanizacji i personalizacji życia. Aby jednak móc doskonalić siebie poprzez pracę, człowiek aktywnie w niej uczestniczący musi być wyposażony w pewne sprawności, niezbędne do odpowiedniego jej wykonywania. Obok tych uspołeczniających działania pracownicze, do których należą m.in.<sup>27</sup>: współpracowitość, dyspozycyjność, gospodarność i odpowiedzialność, w przypadku pracy umysłowej bardzo ważną rolę odgrywają ponadto: zdolność poszukiwania, badania, spostrzegania, refleksji nad pracą, śmiałości eksperymentowania. Szczególnie w dzisiejszych czasach ważne jest nastawienie na nowość, poszerzanie możliwości odkryć, zmysł poszukiwawczy, zdolność do twórczej refleksji nad własną pracą i nad pracą w ogóle, podnoszenie swojego poziomu intelektualnego, ulepszanie procesu pracy. Kolejnym wymogiem jest odpowiednia postawa przygotowawcza. Sprawność ta polega na posiadaniu uzdolnienia do optymalnej realizacji etapu przygotowawczego każdej pracy, a zwłaszcza pracy złożonej, długotrwałej i trudnej. Ważne jest również poczucie ducha rozwojowości. Wiek XXI to czas, kiedy od posiadania postawy nastawionej na rozwój będzie zależała rzeczywistość przyszłości ludzkości.

Bardzo istotna w przypadku tego rodzaju pracy jest specjalna grupa sprawności zmierzających do prawdy w pracy, do niedopuszczania w niej różnych form zafalszowań rzeczywistości. Należą do nich przede wszystkim: gorliwość, która doskonali pracującą osobę pod względem oddania się pracy, poświęcenia, a także pozwala mu pokonać pozorne przeszkody i trudności; sumienność, dotycząca staranności wykonania pracy; każe ona wykonywać swą pracę z pełnym zaangażowaniem, wykorzystując najwyższe swe umiejętności. Do sprawności tego typu należy także pokora, mająca być wysiłkiem moralnym i duchowym, który zmierza do zdobycia zdrowej wiary w siebie, w sens pracy i do rozpoznania jej prawdziwej wartości. Nerozerwalnie wiąże się ona z dążeniem do stałego podnoszenia jakości swej pracy i widzenia jej we właściwych proporcjach.

<sup>27</sup> Tenże, dz. cyt., s. 27n.

Ostatnią grupą sprawności ściśle związanych z pracą, które należy łączyć z męstwem, są: cierpliwość, pomagająca przezwyciężyć wszystkie ewentualne przeciwności, pojawiające się zarówno od strony człowieka, jak i zależne od niepomyślnych okoliczności obiektywnych; długomyślność, polegająca na spokojnym oczekiwaniu na owoc pracy oddalony w czasie, późny, na razie niewidoczny, z jakim często mamy do czynienia w przypadku odbywania studiów czy poszukiwania rozwiązań naukowych; wytrwałość, dzięki której jesteśmy w stanie przemoć uporczywe trudności w pracy, trwać przy raz podjętej decyzji, przetrzymać wszelkie kryzysy i pokonać pokusę poddania się długotrwałym niepowodzeniom oraz zdolność finalizacji pracy, czyli zdolność wykończenia dzieła.

Ważnym aspektem przy omawianiu każdego rodzaju pracy, zwłaszcza umysłowej jest fakt, że łączy się ona z poznaniem, a więc i prawdą. Proces uczenia się jest jednym z najważniejszych źródeł i sposobów poznania. Poprzez tę aktywność człowiek poznaje świat i siebie samego. Odsłania podstawowe struktury życia, wartości moralne, prawa społeczne. Wiedza ludzka oraz prawda o świecie, człowieku i tajemnicy bytu rodzi się m.in. z pracy ludzkiej, dzięki pracy i na jej bazie<sup>28</sup>. Nieodłączny jest również związek tej pracy z dobrem — wynika bowiem z dobra bytu i prowadzi do dobra osobistego i społecznego. Praca ta posiada również coś z piękna, tworzy piękno, dzięki czemu w pewnym momencie przechodzi w sztukę. Swoiste piękno może tkwić w wielkich czynach, myślach, koncepcjach, dążeniach, odkryciach, prawach. Ów przejaw życia osobowego we właściwy sposób powinna ukazywać właśnie sztuka.

Jako taka praca stanowi podstawę kultury, w której zasadniczą rolę odgrywają idee, myśl i doskonalenie osobowości ludzkiej. Zdobywanie wiedzy przez człowieka ma w tym kontekście ogromne znaczenie poprzez fakt, że dzisiaj coraz wyraźniej ludzkie losy wydają się zależeć od postępu technicznego. W rzetelnym wypełnianiu tego rodzaju pracy leży więc klucz do uniknięcia ewentualnych zagrożeń ze strony owego postępu i zwrócenia posiadanej przez człowieka mądrości ku dobru ludzkiemu. W oparciu o pracę człowiek dokonuje samorozwoju i samorealizacji duchowej. Obecna cywilizacja — podlegająca stalej ewolucji w kierunku coraz więk-

<sup>28</sup> Tenże, dz. cyt., s. 30.

szej doskonałości — daje większe możliwości ogólnego rozwoju człowieka. To od człowieka podejmującego wysiłek umysłowy zależy jednak czy i w jaki sposób szanse te wykorzysta. Świat stanowi dla takiego człowieka źródło pracy, temat, zadanie i tworzywo. Może on korzystać z wypracowanych przez ludzkość dóbr i dostarczać w zamian wartości przez siebie tworzone. Zmieniając świat zewnętrzny, człowiek sam się rozwija, kształtuje swą osobowość. Realizuje własne zdolności, wyraża siebie samego w sposób twórczy, a praca stanowi główną dziedzinę działania<sup>29</sup>. Jako byt niepełny, zadany samemu sobie, człowiek jest wyrazem twórczości ciągle zmieniającej się rzeczywistości. Nigdy jednak nie będzie on w stanie przekroczyć swej ograniczoności. Opanowywanie przyrody może dokonywać się wyłącznie w jej ramach i w zgodzie z prawami natury. Człowiek może najwyżej współstwarzać siebie — na bazie danej mu rzeczywistości, którą dzięki swej rozumnej naturze potrafi odczytywać.

Nauka, technika, cywilizacja i kultura są bardzo wyraźnymi obszarami ludzkiej twórczości, będącej wynikiem szeroko rozumianego procesu uczenia się. O faktycznej twórczości tych dziedzin decydują: ludzki rozum, poznanie, wykorzystanie nabytego doświadczenia. Wszystkie te dziedziny bazują na ludzkiej pracy umysłowej, a każdy rozwój w obrębie którejś z nich wpływa odpowiednio na człowieka zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. Praca ta leży zatem u źródeł nauki, wiedzy, informacji, komunikacji społecznej, sztuk, obyczajów, bogactwa materialnego i duchowego. Jest ściśle związana ze zdobywaniem mądrości, czyniąc człowieka bardziej człowiekiem, a społeczność ludzką bardziej społecznością osobową. Bez mądrości i nauki nie ma prawdziwej i dobrej pracy.

Podsumowując powyższe rozważania należy zaznaczyć, że praca intelektualna umożliwia indywidualną i społeczną samorealizację człowieka na wszystkich poziomach jego bytowania. Jest aktualizacją ludzkiej rozumności, aktywnym stosunkiem do otaczającej rzeczywistości, odkrywaniemładu w świecie i czynieniem go bardziej ludzkim. Sama stanowiąc wartość duchową, humanistyczną oraz moralną, łączy różne rodzaje wartości: idealne, egzystencjalne, socjalne, kulturowe, pedagogiczne i religijne. Z tego względu, jest podstawą funkcjonowania społeczeństw, rodzin i jednostek,

<sup>29</sup> Por. D. Dobrowolska, *Studia nad znaczeniem pracy dla człowieka*, Wrocław 1974, s. 26.

źródłem i miernikiem ich ważności, istotnym czynnikiem kreującym osobowość człowieka. Błędne rozumienie pracy intelektualnej prowadzi do ukształtowania się błędnych zachowań - postaw roszczeniowych, braku szacunku dla innych, unikania wysiłku.

Człowiek poprzez pracę zdobywa pozycję zarówno w obszarze życia ekonomicznego, jak również kulturowego. Praca intelektualna wpływa na wykształcenie jednostki, określając jej cele życiowe i aspiracje oraz poprawną hierarchię wartości. W konsekwencji, jest drogą prowadzącą do uzyskania dóbr zaspokajających ludzkie potrzeby biologiczne i psychiczne, zmierzającą do poznania prawdy, pomnażania dobra i piękna. Usposabia ponadto człowieka zarówno do życia indywidualnego, jak i społecznego; wyznacza mu określone miejsce w społeczeństwie, łączy go z innymi osobami, a pośrednio — z całą społecznością. Dlatego stale pozostaje w polu widzenia różnorodnych koncepcji wychowania, nauki, polityki, rozmaitych ideologii. Zasługuje na szczególny szacunek, ponieważ jako jedyna dotyczy każdego człowieka, w całym swym bogactwie i różnorodności wypełniając właściwy sens osobowego istnienia.

### **The learning as the work**

Out of his/her nature the man is a creative being, an acting subject transforming the reality that surrounds him/her. To realize this continuous "creation", transformation, improvement of the environment he/she lives in it is indispensable to attain the knowledge, that enables cognition and understanding the principles ruling the world. The learning about the reality, as present at every stage of the human development, is a specific form of the work, that emerges from the human nature and aims at satisfying the human needs. Such the work discovers predispositions and talents of the man who gaining the knowledge develops his/her scientific interests, and satisfies the need of development of his/her natural capability. The intellectual work enables an individual and social auto-realization of the man on all the levels of human existence. Therefore it reveals itself as a basis of all the well-functioning societies, families and individuals, as a source and measure of their importance and eminence, as a crucial factor that creates the human personality. A mistaken understanding of the intellectual work leads to mistaken behaviors, such as pretensional attitudes, disrespect to the others, and avoiding the job.

Piotr Tomasz Nowakowski

## Deprecjacja pracy i wysiłku w kolorowych pismach dla młodzieży

Oddziaływanie prasy młodzieżowej stanowi poważne zagadnienie do refleksji ze względu na cechy swej publiczności, którą stanowi pokolenie dopiero wkraczające w dorosłe życie. Bywa wszak, że po czasopisma takie jak „Bravo”, „Bravo Girl!”, „Dziewczyna” lub „Popcorn” sięgają dzieci, które dopiero opuściły przedszkole. Co w nich znajdują?

„Randka: chcesz wiedzieć więcej?”, „Święta na wesoło”, „Tak się podrywa chłopców!”, „Gwiazdy rozdają prezenty”, „Jak przeżyć miłość z happy endem” — oto wybrane slogany z okładek. Wczytawszy się w treść kolorowych piśemek, dowiadujemy się, że „Daniel niemal z każdej imprezy wychodzi z inną dziewczyną”, wokalista The Rasmus „urządził jedną ze swoich osławionych imprez: ostra muza, fuli drinków i jedna osoba na metr kwadratowy”, zaś tournée grupy HIM to wprost „niekończące się pasmo koncertów i imprez”.

Przy choćby pobieżnej analizie niektórych tytułów musi zastanawiać dominacja w ich treści ducha zabawy. Co więcej, doskonały pas transmisyjny dla pierwiastków hedonistycznych stanowią pojawiające się na ich łamach barwne i atrakcyjne ilustracje. W kontekście silnej dążności do dostarczania rozrywki trudno nie zgodzić się z futurystycznym przypuszczeniem Aliny Petrowej-Wasilewicz, że gdyby jakiś etnolog spróbował zrekonstruować życie ludzi końca XX wieku na podstawie pism młodzieżowych (miała tu na myśli „Bravo”, „Popcorn” i „Dziewczynę”), musiałby stwierdzić, że było ono „nieustającą balangą”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zob. A. Petrowa-Wasilewicz, *Świat jako nieustająca balanga*, „Więź”, 2 (1997), s. 54.

## Czym jest ten hedonizm?

Hedonizm (gr. *hedone* — przyjemność, rozkosz) to określona doktryna etyczna głosząca, że przyjemność jest najwyższym albo nawet jedynym dobrem i stanowi kryterium moralnej oceny postępowania. Hedonizm bywa formułowany w wersji egoistycznej (dobrem jest moja przyjemność) lub w wersji zabarwionej altruistycznie (dobrem jest także cudza przyjemność). W sytuacji konfliktu między własną a cudzą przyjemnością hedoniści zazwyczaj polecają kierować się względem na przyjemność własną, albo wybierać sposób postępowania oparty na racjonalnej kalkulacji, na przykład „arytmetyce moralnej”.

Skrajny hedonizm etyczny (Arystyp z Cyreny, Jeremy Bentham) podkreśla wartość przyjemności zmysłowych (cielesnych). Jego umiarkowana wersja wprowadza rozróżnienie jakościowe i dzieli przyjemności na zmysłowe i duchowe, te drugie uznając za lepsze i bardziej godne wyboru (Epikur, John S. Mili)<sup>2</sup>. Podniesienie kwestii różnic jakościowych pokazuje, że nie istnieje żadna wspólna wszystkim miara, według której można oceniać przyjemności<sup>3</sup>.

Z pewnością trudno nawet wyobrazić sobie, ażeby ludzie szukali w swym życiu więcej przykrości niż przyjemności. Krytycy hedonizmu wskazują jednak, że istotny błąd leży w uznaniu samej przyjemności za

<sup>2</sup> Bentham prezentował konsekwentny hedonizm etyczny zgodnie z wypowiedzią, że szpilka jest równie wartościowa jako dzieło sztuki, jeśli tylko daje tyle samo przyjemności, podczas gdy Mili, twierdząc, że lepiej być „niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym zwierzęciem”, usiłował wykazać przewagę jednych przyjemności nad innymi. Miał na myśli tzw. przyjemności duchowe, które są wyższe jakościowo niż przyjemności zmysłowe (zob. E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla*, Warszawa 1974, s. 140).

<sup>3</sup> Do kategorii hedonizmu zaliczamy też pojawiające się w mediach treści ludyczne. Roger Cailliois podzielił sferę zabawy na cztery klasy: *agon* (współzawodnictwo), *alea* (gry losowe), *mimicry* (naśladowanie, przebijanie się, udawanie kogoś innego), *ilinx* (oszołomienie). *Agon* zdomował się w mediach w postaci tematyki sportowej i sensacyjnej. Widoczna jest też skłonność do eksponowania *agonu* w wiadomościach politycznych i innych. Do tej sfery należą różne konkursy i gry telewizyjne, zawierające element rywalizacji, rankingi na podstawie badania opinii publicznej lub głosów czytelników. *Alea* to krzyżówki i inne rozrywki umysłowe z losowanymi nagrodami. *Mimicry* występuje w mediach, jako zainteresowanie teatrem, kinem i telewizją, zaś *ilinx* - w postaci rytmicznej muzyki oraz publikacji poświęconych muzyce rozrywkowej i gwiazdom muzyki (zob. R. Cailliois, *Zwyciół i ład. Lądysje a gry i zabawy*, przeł. A. Tatkiewicz, Warszawa 1973; tenże, *Gry i ludę*, przeł. A. Tatkiewicz, M. Żurowska, Warszawa 1997, s. 21n.).



największe dobro, któremu wszystko inne w ludzkim działaniu winno być podporządkowane. Tymczasem — jak przekonują — przyjemność nie jest dobrem jedynym, nie jest też właściwym celem działania człowieka, o moralnej zaś wartości przyjemności decyduje cel i sposób korzystania z tejże. W swej książce pt. *Miłość i odpowiedzialność*<sup>4</sup> Karol Wojtyła tłumaczy, że nie wolno przyjemności traktować „jako jedynej normy działania, tym bardziej jako zasady, na podstawie której orzekam i wyrokuję, co w czynach moich lub też jakiejś innej osoby jest moralnie dobre, a co złe. Wiadomo przecież, że niejednokrotnie to, co jest prawdziwie dobre, to, co nakazuje mi moralność i sumienie, łączy się właśnie z pewną przykrością, a domaga się rezygnacji z jakiejś przyjemności”<sup>5</sup>.

### Zmierzch kultury wyższej?

Z powyższych rozważań wynika, że hedonizm może być sformułowany w wersji skrajnej (podkreślającej przyjemności zmysłowe) lub w wersji umiarkowanej (rozdzielającej przyjemności zmysłowe i duchowe). Nie trudno wykazać, że na łamach wspomnianych wcześniej pism przeważa pierwsza forma hedonizmu.

Skąd tak bezapelacyjna przewaga sądów hedonistycznych? Można założyć, że jest ona owocem strategii, która polega na budowaniu atrakcyjnego wizerunku wszystkiego, o czym traktują łamy pisma. Innymi słowy, duch zabawy rozprzestrzenia się w mediach na skutek chłodnej kalkulacji wydawców, którzy chcą złowić czytelnika, w ślad za tym sprzedać jak najwięcej egzemplarzy pisma, by w efekcie pozyskać maksymalną liczbę reklamodawców. Nie można też wykluczyć, że zjawisko to pozostaje w związku z modnym dzisiaj postmodernistycznym hedonizmem (czyli stanowi odbicie światopoglądu wydawców). Najprawdopodobniej oba wytłumaczenia są prawdziwe. Bez względu na przyczyny tego zjawiska, całkowicie uzasadnione są obawy, że na skutek kontaktu z pismami promującymi skrajny hedonizm, wyrasta nam pokolenie analfabetów, dla którego wszystko, co stworzyli umarli poeci będzie skamieliną i martwym językiem, niezrozumiałym dla ludzi nowoczesnych<sup>6</sup>. Jak konkluduje Alina Pe-

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Miłości odpowiedzialność*, Lublin 1996, s. 38.

<sup>5</sup> Zob. Petrowa-Wasilewicz, dz. cyt., s. 61.

trowa-Wasilewicz, zmierzch kultury może nastąpić „nie wskutek katastrof, żywiołów i najazdów, a dlatego, że nie wychowała następców”<sup>6</sup>.

Kultura, będąca wyrazem przyjemności duchowych, nie ma dobrej prasy we wspomnianych pismach. Prezentowana jest co najwyżej przez książkę w stylu biografii Britney Spears, albo przez film, w formie recenzji mniej lub bardziej ambitnych przebojów kinowych oraz produkcji na kasetach video. Nie istnieje malarstwo, chyba że chodzi nam o malowanie powiek, ust i paznokci lub wszechobecne (przede wszystkim w „Bravo”) tatuaże, jak w zdaniu: „Mamy dla was śliczne, seksowne, uwodzicielskie, przyciągające chłopięce spojrzenia i przede wszystkim kolorowe tatuaże! Wybierzcie najładniejszy wzór i bawcie się na maksa!”. Natomiast o teatrze, operze, filharmonii, a także bibliotekach, wernisażach i muzeach nie ma w tych pismach praktycznie ani słowa.

### „Czy trasa go wykończy?”

O wiele gorsze od kulturowych mogą być następstwa moralne i wychowawcze. Na skutek kontaktu ze skrajnym hedonizmem młody czytelnik nasiąka ideami łatwości, wygody, przyjemności i wolności od trudu. Z kolorowych stroniec dowiaduje się, że wszystkie potrzeby należy zaspokajać. A przecież, jeśli człowiek chce się w pełni rozwinąć, potrzebuje pracy, trudu i wysiłku. Jeżeli już mamy z nimi do czynienia, to ich wyrazem są co najwyżej prezentowane w pismach dla dziewcząt ascetyczne zabiegi, dążące do utrzymania dobrej figury: „Będziesz musiała zdecydować się na kilka poświęceń. Pożegnaj grzecznie czekoladę”. Innym razem jest to ciężki trud idola w dochodzeniu na szczyt i utrzymaniu się na nim. Czytamy na przykład, że Janet Jackson „jest tytanem pracy. Ludzie, którzy mieli okazję widzieć, jak przygotowuje nowe piosenki, twierdzą, że ta kobieta nie wie, co znaczy zmęczenie”. Zaś w stosunku do Ville Valo z HIM redakcja „Bravo” zadaje niepokojące pytanie: „Czy trasa koncertowa go wykończy?”.

Nie sposób nie wspomnieć o szkole, która praktycznie też nie jest obecna we wspomnianych tytułach. Jeśli w ogóle mówi się o niej, to bardziej w charakterze miejsca prowadzenia życia towarzyskiego, a nie reali-

<sup>6</sup> Tamże.

zacji jej zasadniczej funkcji, która na łamach wielu kolorowych pisemek przyjmuje charakter drugo-, a nawet i trzeciorzędny. W horoskopie na łamach „Bravo” czytamy: „Nie przemęczaj się lekcjami i zamiast je odrabiać, chodź na spacer. Na ślęczenie nad książkami przyjdzie czas!”. A przykładowy wyraz hierarchii ważności w szarym życiu zwykłego ucznia odnajdujemy w miesięczniku „Dziewczyna”: „Popatrz, jak w szkole przywrócić włosom świeży oraz puszysty wygląd!”.

Obecnie na łamach wielu pism ukazuje się młodzieży życie jako niekończąca się prywatkę. Tymczasem, jak pisze Wojciech Chudy w *Śniadaniu u Sokratesa*, każda przyjemność jest trochę dwuznaczna, gdyż „obok funkcji pobudzającej, kojącej lub uszczęśliwiającej ma też funkcję przywiązania do siebie, pociągania ku samej sobie, czyli ku przyjemności. Stwarza to pokusę absolutyzacji przyjemności”<sup>7</sup>. Nie są więc bezpodstawne obawy, że młodzież wychowana na komercyjnych pismach, zwłaszcza tych prześlągniętych skrajnym hedonizmem, i ograniczająca się do postrzegania świata przez pryzmat prezentowanych na ich łamach treści, ulegnie swoistemu „upośledzeniu motywacyjnemu” i nie będzie w stanie sprostać wyzwaniom dorosłego życia.

### Dobro jest trudne

Doświadczenie życiowe przekonuje o zasadniczym błędzie postawy upatrującej szczęścia i radości w płytkich i niewyszukanych często zabawach. Choć przyjemność przez nie sprawiana bywa gwałtowna, to jest ona też, stosownie do swej gwałtowności, krótkotrwała. „Dobro, ze względu na które w te próżne zabawy się zanurzamy, okazuje się w końcu dobrem pozornym i złudnym. Zmysłowe przyjemności, jeśli się na nich poprzestaje, przynoszą nudę i zniechęcenie - tym większe, im więcej miejsca w naszym życiu zajmują” - pisze Arkadiusz Robaczewski.

Chodzi nie tylko o problem niegodziwości pewnych zabaw i rozrywek, lecz również o nadmierne pożądanie nawet najbardziej godziwych z nich, które są w stanie nieraz przesłonić wszystkie obowiązki. Łączy się to najściślej z chęcią używania radości życia i z odrazą do pracy typową dla

<sup>7</sup> W. Chudy, *Śniadanie u Sokratesa, czyli trz, cztery rzeczy najważniejsze*, Kraków 1999, s. 29.

<sup>8</sup> A. Robaczewski, *O cnotach i wychowaniu*, Lublin 1999, s. 75.

ludzi, których od młodości nie wdrożono do obowiązku pracy, pozwalając zbyt wiele czasu poświęcać rozrywkom. Ale i tam, gdzie nie wypiera ona zupełnie pracy, zabawa nieraz jeszcze zbyt silnie pociąga i wysuwa się na pierwszy plan. „Mamy wtedy ludzi, którzy swe obowiązki zawodowe spełniają byle jak, aby zbyć, bo myśl ich jest całkowicie zajęta tym jakimś ulubionym zajęciem, sportem, polowaniem, tańcem, jeśli nie czymś gorszym, jak karcjarstwem i hulanką” - tłumaczy Jacek Woroniecki<sup>9</sup>. Jan Kochanowski napisał w *Pieśni XX*: „Milo szaleć, kiedy czas po temu”. Dlatego należy położyć nacisk na to, by nie wypoczywać, nie używać rozrywki kosztem obowiązków. Pamiętać wypada o hierarchii: najpierw rzeczy obowiązkowe, później pożyteczne, a na koniec przyjemne. Nigdy na odwrót<sup>10</sup>.

Każdy, kto nadmiernie zaufa łatwości i wygodzie, prędzej czy później dozna rozczarowania. Podążając przez życie odkryje bowiem, że najważniejsze jego przejawy łączą się z wysiłkiem i cierpieniem. Wojciech Chudy tłumaczy, że człowiek, który przekracza swym przeżywaniem poziom powierzchniowych pobudzeń oraz „życia chwilą”, a tym samym przestaje być „wiecznym dzieckiem”, spotyka się z ciężarem życia jako podstawową składową ludzkiego losu. „Taka jest cena dojrzałości” — stwierdza<sup>11</sup>.

„Dobro jest trudne” (*Bonum arduum est*) — mawiali starożytni filozofowie. Dziś o tej prawdzie chyba zapomniano, choć przecież, gdy zechcemy się nad nią zastanowić, to poraża ona swą oczywistością<sup>12</sup>. Niemożliwe jest przecież dobre wykonanie utworu fortepianowego bez skomplikowanych, długotrwałych i żmudnych ćwiczeń. Podobnie ze sportem: na sukcesy sportowcy pracują latami. Tak ceniona spontaniczność nie pomoże stać się dobrym muzykiem czy sportowcem. Oprócz talentu, predyspozycji i dobrych chęci konieczna jest niełatwa nauka. O ileż bardziej prawda o trudnym dobru dotyczy kształtowania charakteru. Jest to przecież bardziej skomplikowane zadanie niż muzyka i sport.

W kontekście wszechobecnej promocji dóbr hedonistycznych konieczne jest wskazanie na kluczową rolę *askesis* (gr. *áskesis* — ćwiczenie,

<sup>9</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka nychowanicza*, t. II, cz. 1, Lublin 1995, s. 417.

<sup>10</sup> Zob. P. T. Nowakowski, *Fastfood dla mózgu, czyli telewizja i okolice*, Tychy 2002, s. 86.

» W. Chudy, dz. cyt., s. 84.

<sup>11</sup> Zob. A. Robaczewski, dz. cyt., s. 46.

## Deprecjacja pracy i wysiłku w kolorowych pismach dla młodzieży 141

kształcenie) w kształtowaniu charakteru moralnego. Wbrew potocznemu przekonaniu asceza nie oznacza przekreślenia przyjemności i nie jest wyrazem niechęci do niej. Ascezę uprawia ten, kto często odmawia sobie rzeczy, które same w sobie nie są złe, ale w życiu może się bez nich obejść. Zadaniem ascezy jest więc sprawić, aby te przyjemności zajmowały właściwe im miejsce.

Wskazane jest, aby powyższe uwagi rozważyli wydawcy pism, którzy ujawniają choćby najmniejszą chęć wpływania w sposób konstruktywny na młodego czytelnika. Jednak warto również, aby uwzględniły je i przemysłały osoby odpowiedzialne za wychowanie w ścisłym tego słowa znaczeniu — zwłaszcza rodzice, nauczyciele i katecheci.

### **The depreciation of the work and effort in the coloured magazines for the youth**

The Author takes under considerations the youth magazines and their influence on the generation entering its adult life. The content of such journals is dominated by a spirit of the fun. In his/her contact with the extreme hedonism the youngster feeds on ideals of the easiness, comfort, pleasure, and liberty of the trouble. From the coloured pages he/she learns that all his/her needs are to be fulfilled. Yet if the man seeks to develop himself/herself integrally he/she needs to work, trouble, and effort. In a context of the promotion of hedonistic goods — in the light of the article — it is necessary to indicate the crucial role of the ascetism (gr. *áskeŕsis* — exercise, formation) in shaping the moral character. Next it is advisable that the editors of magazines who appreciate an interest in influencing on the young reader development constructively consider the above remarks.









Piotr Jaroszyński

## Od SOPHIA do PHILOSOPHIA

Pojawienie się filozofii w świecie greckim jest ciągle zjawiskiem bardzo intrygującym. Bo choć mówimy o filozofii chińskiej czy filozofii hinduskiej jako o filozofiach starszych niż filozofia grecka, to jednak są to określenia *ex post*, a więc takie, które pojawiły się już po powstaniu filozofii greckiej. Można zresztą żywić pewne wątpliwości, czy rzeczywiście są to filozofie.

Przykładem może być wyrażenie „filozofia chińska”. Jeden ze specjalistów filozofii Wschodu pisze: „Sam termin „zhexue” (nauka mędrców) jako filozofia pojawił się w Chinach dopiero na początku XX w. i został zapożyczony z jap. „tetsugaku” (te same sinogramy); został ukuty dopiero ok. 1876 przez Nishiego Amane. Z jap. bądź chiń. zaczerpnęły go też w tym samym czasie języki koreański („ch'ölhak”) i wietnamski („triet hoc”). Wcześniej nie istniał jeden termin na określenie tej dziedziny, ale używano co najmniej dwóch: „jiä” (szkoła myślenia, rodzina) i „xué” (nauka, studium)<sup>1</sup>. Jak widać, w językach orientalnych nie było odpowiednika dla greckiego słowa „filozofia” i to aż do drugiej połowy XIX w.! Tym bardziej, że szkoła myślenia, nauka (w sensie nauczania), studium to jeszcze niekonieczne musi być filozofia. Powstaje wobec tego uzasadnione pytanie, czy to co dziś nazywamy filozofią chińską, japońską, koreańską czy wietnamską, jest filozofią? A może jest to jednak rodzaj metonimii i swoistej nadinterpretacji. Dlatego warto wrócić do źródłowego kontekstu, w jakim pojawiła się filozofia — filozofia grecka.

Słowo „filozofia” (PHILOSOPHIA) składa się z dwóch słów PHILO I SOPHIA. Wedle rozpowszechnionej interpretacji pierwsze oznacza „miłość”, drugie - „mądrość”. A więc „filozofia” to „miłość mądrości”. Taką wykładnię przypomina znany włoski historyk Giovanni Reale,

<sup>1</sup> M. Zięba, *Chińska filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2001, t. II, s. 115.

który pisze: „Powiedzmy zatem od razu, że według tradycji twórcą terminu *filozofia* miał być Pitagoras. I chociaż nie jest to historycznie pewne, jest jednak prawdopodobne. Termin został z całą pewnością ukuty przez umysł religijny, który zakładał, że pewne i całkowite posiadanie mądrości (*sofia*) możliwe jest jedynie dla bogów, a równocześnie podkreślał, że dla człowieka możliwe jest tylko dążenie do mądrości, ciągle przybliżanie się, miłość do niej nigdy w pełni nie spełniona i stąd właśnie bierze się nazwa *filo-sofia*: umiłowanie mądrości”<sup>2</sup>. A więc filozofia jest miłością mądrości, a nie samą mądrością, ponieważ mądrość posiadają tylko bogowie. Miłość zaś oznacza zbliżanie się do mądrości. Wykładnia ta jest najbardziej rozpowszechnioną interpretacją znaczenia słowa „filozofia”<sup>3</sup>.

A jednak można mieć do niej zastrzeżenie, zarówno co do interpretacji słowa PHILO (miłość), jak i SOPHIA (mądrość), a także, w konsekwencji do owej „miłości mądrości”, która stanowi tylko namiastkę mądrości, jaką posiadają bogowie.

Jest rzeczą uderzającą nie to, że terminu „filozofia” ukutego przez Pitagorasa nie spotkamy w jego pismach, gdyż wedle legendy Pitagoras nauczał tylko ustnie, ale że terminu tego nie spotykamy w kręgu neopitagorejskim, ani w kręgu filozofów presokratyków.

W zachowanych tekstach greckich słowo „filozofia” zjawia się stunkowo późno, a mianowicie w dziełach historyków, Herodota i Tukidydesa. W *Dziejach* (I, 30) Herodot (485—425) Krezusowi przypisuje opinię, że to filozofia jest powodem, dla którego Solon tak dużo podróżuje.

<sup>2</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. J. Iwo Zieliński, Lublin 2000, t. I, s. 53.

<sup>3</sup> Potwierdzenie znajdujemy u Diogenesa Laertiosa, który pisze: „Terminu »filozofia« (PHILOSOPHIA) pierwszy użył Pitagoras i on też pierwszy sam siebie nazwał filozofem (PHILOSOPHOS) mianowicie w Sikionie, w rozmowie z Leonem, władcą Sikionu czy też Flintu. Wtedy to - jak stwierdza I Heraklides z Pontu w piśmie O ćwar/i/ - Pitagoras powiedział, że żaden człowiek nie jest mądry, mądry jest tylko bóg. Przedtem filozofię nazywano mądrością (SOPHIA), a człowieka uprawiającego filozofię i już w niej wydoskonalonego - mędrcom (SOPHOS); natomiast filozofem (PHILOSOPHOS) tego, który mądrość miłuje”; *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 13 (Prolog, 12). Za taką wykładnią idzie też Cynceron, *Rozmowy Tuskułańskie*, V, 3, 7-9. Zwolennikiem takiego ujęcia jest J. Burnet, który uważa, że Platon podtrzymuje pitagorejską koncepcję filozofii w *Fedonie*, gdzie filozofia jawi się nie jako wiedza pozwalająca zaspokoić ciekawość, ale jako sposób „oczyszczenia” duszy od ciała (na podobieństwo religii), aby uwolnić duszę od konieczności kolejnego wcielenia w ramach metempsychozy (*Early Greek Philosophy*, New York 1957 (1 wyd. 1892), rozdz. 2).

Filozofia jest w tym kontekście miłością bardzo szeroko rozumianej wiedzy, jaką Solon zdobywa odwiedzając liczne kraje i przyglądając się im. Filozofia nie jest tu jeszcze utożsamiana z nauką, ani z wiedzą o szczególnego rodzaju przedmiocie<sup>4</sup>. Podobnie w *Wojnie peloponeskiej*, Tukidydes (460—404/393), ustami Peryklesa, charakteryzującego kulturę grecką jako różną od kultury Azji, tak powiada: „Państwo nasze jest godne podziwu i pod tymi względami, i pod wielu innymi. Kochamy bowiem piękno (PHILOKALOUMEN), ale z prostotą, kochamy wiedzę (PHILOSOPHOUMEN), ale bez zniewieściałości, bogactwem się nie chwalimy, lecz używamy go w potrzebie; przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć”<sup>5</sup>. Jak widzimy słowo „filozofia” pojawia się wśród wielu innych określeń przybliżających ducha greckiego, ale nie posiada jakiegoś wyjątkowego znaczenia, które podnosiłoby je na jakieś najwyższe tony, i które oznaczałoby filozofię jako naukę, czy przynajmniej ową „miłość mądrości”. Jest miłością wiedzy, obok zamilowania do piękna, i w ogóle różnych pasji, z których posiadania Ateńczycy byli dumni. Kontekst nie wskazuje, aby chodziło tu o jakąś wyjątkową dyscyplinę poznawczą, o naukę, o najwyższą z nauk.

Kolejne słowo, PHILIA oznacza miłość, upodobanie, zażyłość, przywiązanie, przyjaźń i w formie „filo” pojawia się w ponad stu złożeniach słownych, które tworzone automatycznie dodając to słowo do słowa głównego. PHILODESPOTOS to osobnik okazujący przywiązanie swemu panu, PHILODOKSIA to umiłowanie sławy, PHILOKKOMOS to osobnik szczególnie troszczący się o swe włosy etc.<sup>6</sup> PHILOSOPHIA wpisuje się w regułę tworzenia słów złożonych w oparciu o PHILO. Oznacza zamilowanie, w tym wypadku, do SOPHIA. Kontekst nie pozwala wnosić, aby zamilowanie było namiastką prawdziwej mądrości, jaką posiadają bogowie, tak jak PHILOKALIA jest po prostu miłością piękna. PHILO jest zamilowa-

<sup>4</sup> „Mój gościu ateński, doszła już do nas niejedna wiadomość o twojej osobie, twojej mądrości (SOPHIES) i o twoich wędrowkach, jak ty z żądzy wiedzy (HOS PHILOSOPHEON) liczne kraje zwiedziłeś, aby się w nich rozejrzeć”, tłum. S. Hammer, Warszawa 1959, 1,30.

<sup>5</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniccki, Warszawa 1953, II, 40, 1, s. 107.

<sup>6</sup> Zob. *Sionnik gmko-polsket*, pod red. Z. Abramowiczówny, Warszawa 1965, t. IV, s. 514—536.

niem do różnych zajęć i rzeczy obejmujących sferę swoistą dla kultury greckiej.

A czym w takim razie jest SOPHIA? Najczęściej słowo to tłumaczone jest jako mądrość. Tymczasem utożsamienie SOPHIA z mądrością, i to na drodze wyłączności, przez długi czas nie ma miejsca w literaturze greckiej. Jest to słowo używane w różnych kontekstach i w odniesieniu do różnych rzeczy, czasem bardzo prozaicznych, a nawet nie zawsze pozytywnych.

Słowo to pojawia się już u Homera. We fragmencie opisującym starcie Greków z Trojanami czytamy: „Tymczasem Grecy dzielnie wstrzymują Trojany, / Lecz ni ci zdolni, lubo mniejsze, odbić rotę, / Ni ci Greków przełamać i wpaść im w namioty, / A jak płytkim toporem cieśla zręcznie włada, którego sztuki [EU EIDE SOPHIES] sama uczyła Pallada, / I za sznura kres ostrej nie zapuści stał, / Tak ci w równi zupełnej bój utrzymywali”. SOPHIA oznacza tu wiedzę praktyczną potrzebną do wykonania pewnej pracy rzemieślniczej, w tym wypadku była to ciesielka. Ciesła przygotowując materiał potrzebny do budowy okrętu musi wiedzieć, gdzie i jak uderzyć toporem, aby ten wszedł w drzewo w odpowiednim miejscu i na odpowiednią głębokość. Pomaga mu w tym rozpięty sznur, który pokazuje miejsce uderzenia, w które należy trafić, ale tak, aby przy okazji nie przeciąć samego sznura. Nie jest to wcale łatwe. Do tego potrzeba wiedzy i umiejętności wręcz mistrzowskiej. Świadczy o tym fakt, że tej wiedzy uczyła homeryckiego cieślę sama Atena. SOPHIA jest mistrzowską wiedzą. Nie jest to wcale wiedza teoretyczna, ani sławetna mądrość charakteryzująca sędziwych mędrców. Homer mówi o praktycznej wiedzy mistrzowskiej. I wydaje się, że taki głównie odcień miało słowo greckie w późniejszych tekstach większości greckich autorów.

Woźnica powożący rydwanem, sternik kierujący okrętem, wróżbita, rzeźbiarz, mówca, a nawet Apollo grający na lirze, to są postacie utworów dramatycznych występujących w dziełach Pindara, Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa i Arystofanesa, którym przypisywana jest SOPHIA, właśnie z uwagi na swoiste mistrzostwo. Również mityczny Linus, występujący u Hezjoda, jest mistrzem w układaniu wierszy. Siedmiu greckich SOPHOI podziwianych było za wysoką wiedzę o charakterze praktycznym, złasz-

cza w polityce<sup>8</sup>. Ajschylos stwierdzi, że SOPHOS jest tylko ten, kogo wiedza przynosi pożytek. Pojawia się też wątek, w którym poeta przestrzega człowieka, aby nie był bardziej SOPHOS niż bogowie<sup>9</sup>.

Gdy idzie o filozofów-presokratyków, to SOPHIA pojawia się wyjątkowo rzadko. W tekstach Ksenofanesa występuje w znaczeniu „sztuka”<sup>10</sup>. Najbliższe współczesnej interpretacji jest znaczenie, jakie znajdujemy w tekstach Heraklita, który powiada: jedyna mądrość (SOPHIA), to wiedzieć, w jakim kierunku wszystko jest kierowane przez wszystko (fr. 41); naprawdę mądrym jest tylko Zeus (fr. 32); słuchając Logosu mądrze jest zgodzić się, że wszystkie rzeczy są jednym (fr. 50)<sup>11</sup>. Takie podejście do SOPHIA jest wyjątkowe, skoro w tekstach greckich dramaturgów, a nawet samego Platona, SOPHIA ciągle ma charakter wiedzy o nastawieniu praktycznym, czy to w sferze sztuki, czy moralności.

Najbardziej różnorodna paleta znaczeń SOPHIA pojawia się w dziełach Platona. SOPHIA to wiedza związana z umiejętnościami artystycznymi (*Państwo* 605A), rozum, który kieruje latami, porami roku i miesiącami (*Fileb* 30C), porządne wykształcenie zdobyte dzięki słusznej polityce edukacyjnej (*Hipparcha* 228C), wiedza przeciwstawiona ignorancji (*Eutydem* 281E), brak zgodności stanowionego prawa z wewnętrznym przekonaniem u władców, co prowadzi do chaosu w państwie, i zamiast być mądrością jest głupotą (*Prawa* 691A), znajomość tego, co pożyteczne (*Hippias z Większy* 296E), nauka (*Tea/tet* 145E), roztropność przeciwstawiona szaleństwu (*Protagoras* 332A), roztropne panowanie nad sobą (*Meno* 358C), najwyższa cnota duszy, cnota moralna (*Lysis* 133B)), szczęście (*Eutydem* 279E), sprawiedliwość (*Państwo* 351C), eros (*Uczta* 204B), wiedza praktyczna w różnych dziedzinach, jaką posiada np. woźnica, sternik etc. (*Lysis* 123D) etc. Wśród tych znaczeń tylko nieliczne zbliżają się do mądrości i filozofii, które dziś wiążemy wyłącznie ze słowem SOPHIA. Jedno z nich obecne jest w *Fajdrosie* i ono stało się podstawą dla interpretowania filozofii jako miłość mądrości. Sokrates powiada: „Wydaje mi się,

<sup>8</sup> Zob. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, s. 27.

<sup>9</sup> Tamże, s. 16.

<sup>10</sup> „At this date »art« is the natural translation of in such a writer as Xenophanes”, J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York 1958, s. 117, przyp. 2.

<sup>11</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1963, s. 204.

Fajdrocie, że imię „mędrzec” (SOPHON) jest przesadne i przysługuje tylko Bogu. Natomiast imię „miłośnik mądrości” (PHILOSOPHON) lub jakieś inne temu podobne bardziej by mu odpowiadało i jest bardziej oględne<sup>12</sup>. Ten fragment zdaje się potwierdzać interpretację G. Reale, przytoczoną na wstępie naszego artykułu. Nic podobnego. Bo kiedy bliżej przyjrzymy się kontekstowi, w jakim Platon mówi tu o filozofii, to zobaczymy, że nie chodzi mu o filozofię jako naukę czy jako system wiedzy. Tematem całego dialogu jest układanie mów, a więc jest to kontekst retoryczny, a nie filozoficzny! Platon zwraca uwagę, że nie wystarczy ułożyć mowę wierszowaną lub ze śpiewem na różne tematy, ale temat powinien być poważny, mowa prawdziwa, zaś jej autor powinien ponadto ukazać, na czym polega „mowa licha”. Dopiero wówczas zasługuje na miano miłośnika mądrości, czyli filozofa, bo nazwa mędrca jest zarezerwowana dla Boga. Jak widać mądrość, o jakiej mówi Platon, to nie jest mądrość teoretyczna, do której miłość tworzy filozofię jako naukę. To jest ciągle mądrość pojmowana tradycyjnie w kulturze greckiej jako SOPHIA, czyli mistrzowska i inteligentna zręczność lub sprawność w różnych dziedzinach, w tym wypadku sprawność w ułożeniu dobrej mowy<sup>13</sup>.

W takim sensie należy też rozumieć słowo „sofista”, nie jako mędrzec, ale jako fachowiec od nauczania, bo też i sofisci byli pedagogami, którzy przede wszystkim szczyli się umiejętnością nauczania<sup>14</sup>.

Ale u Platona jest też drugie rozumienie SOPHIA, które bliższe jest filozofii niż praktycznej sprawności. Chodzi o słynny dialog *Fedon*. Tu słowo SOPHIA ma faktycznie ścisły związek z filozofią. Platon zwraca uwagę, że człowiek pragnie poznać samą w sobie sprawiedliwość, samo w sobie piękno, samą w sobie prawdę, ale one bytują w sposób niematerialny. I tu pojawia się trudność, bo na ziemi człowiek posiada ciało, poznaje pomagając sobie zmysłami, co przeszkadza w zdobyciu czystego poznania. Rozwiązanie przynosi śmierć, która uwalniając duszę od ciała pozwala duszy zdobyć to, czego za życia człowiek nie może osiągnąć i czego jest tyl-

<sup>12</sup> Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, 278D.

<sup>13</sup> Jeżeli więc temu fragmentowi *Fajdrosa* nadano inne znaczenie, to z pewnością pod wpływem neoplatońskim, który tak silnie zabarwił interpretację poglądów Platona w dziejach filozofii.

<sup>14</sup> Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 38.

ko miłośnikiem. A jest tym: mądrość<sup>15</sup>. Pogląd taki bliski jest pitagorejczykom, ale mimo wszystko różni się, mimo wszystko zachodzi istotna różnica między pitagorejską a platońską koncepcją „miłości mądrości”. Platon nie twierdzi, że to bogowie są mądrzy a człowiek może się do nich tylko zbliżać (jak głosiła szkoła Pitagorasa), lecz to dusza ludzka jest „mądra”, pod warunkiem, że jest oddzielona od ciała, bo wtedy jest współmierna - jako niematerialna — do swojego przedmiotu, jakim są idee<sup>16</sup>.

Rówieśnik Platona i Arystotelesa, twórca szkoły retorycznej, Isokrates traktuje filozofię jako sprawność intelektualną, która pozwala na podjęcie właściwych decyzji w sprawach prywatnych i publicznych. Jest to sprawność analogiczna do gimnastyki, która z kolei kształci nasze ciało pozwalając na wykonywanie różnych figur<sup>17</sup>. Ćwiczenie intelektu musi być połączone z umiejętnością werbalizowania myśli w sposób jak najbardziej odpowiedni, a więc przy pomocy różnych typów dyskursu<sup>18</sup>. Filozofia ma wymiar praktyczny, a nie teoretyczny. Zawiera wiedzę, która jest odpowiednio wysłowiona, a dotyczy spraw zarówno osobistych jak i publicznych<sup>19</sup>. I tutaj filozofia nie jest odrębną nauką, która posiadałaby swój przedmiot, metodę i cel.

Taka koncepcja SOPHIA i PHILOSOPHIA zjawia się dopiero u Arystotelesa. I ona z biegiem czasu utrwala się w historii filozofii, ale wcale nie natychmiast. Albowiem główne prace poświęcone filozofii jako nauce (14 ksiąg *Metafizyki*) ujrzy po śmierci Arystotelesa światło dzienne dopiero w I w. przed Chr.<sup>20</sup>

SOPHIA pojawia się w dwu nade wszystko dziełach. Są to *Etyka Nikomachejska* i *Metafizyka*, a dokładniej mówiąc 14 ksiąg określanych przez samego Arystotelesa mianem „mądrości”, „filozofii pierwszej”, „teolo-

<sup>15</sup> „Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli ktoś z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość”; *Fedon* 66DE.

<sup>16</sup> Z tego tytułu trudno zgodzić się z interpretacją J. Burneta, który uważał, że Platon w *Fedonie* przedstawia pitagorejską koncepcję filozofii. J. Burnet, *Early...* dz. cyt, s. 83.

<sup>17</sup> Isokrates, *Antidosis*, 15.181.

is Tamże, 15.183.

<sup>18</sup> Zob. G. Norlin, *Introduction*, w: *Isocrates*, London, 1991, t. I, s. XXVI-XXVII.

<sup>20</sup> Zob. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1977, s. 29.

gii"<sup>21</sup>. W *Etyce* Stagiryta wielokrotnie wraca do problemu SOPHIA w związku z ludzkim postępowaniem moralnym i szczęściem, które jest jego celem. SOPHIA wymieniana jest jako jedna z pretendentek do tego, co przynosi człowiekowi szczęście, obok cnoty, roztropności, przyjemności i zewnętrznego dobrobytu. Ale w tym kontekście Arystoteles nie tłumaczy, co przez SOPHIA rozumie, a nawet dodaje, że chodzi o „jakąś SOPHIA" (SOPHIA TIS)<sup>22</sup>.

W innym fragmencie Arystoteles nawiązuje do najbardziej upowszechnionego w literaturze greckiej rozumienia SOPHIA. Odnosi się ono do sztuki, jest cechą najlepszych artystów, jest mistrzostwem w sztuce<sup>23</sup>.

W kolejnym miejscu SOPHIA pojawia się jako trwała dyspozycja, która pozwala na poznanie prawdy. Jest pięć takich dyspozycji: sztuka, nauka, roztropność, SOPHIA, intuicja intelektualna<sup>24</sup>.

Obok SOPHIA związanej z jakąś specjalistyczną wiedzą, jest też SOPHIA ogólna. Jako ogólna jest wiedzą o najwyższych zasadach i o tym, co z nich wynika. A ponieważ najwyższych zasad dotyczy intuicja intelektualna, natomiast wiedza naukowa dotyczy wniosków, to SOPHIA obejmowałaby zarówno intuicję intelektualną (zasady) jak i wiedzę naukową (wnioski). Przedmiotem tak pojętej SOPHIA byłyby najwyższe przedmioty wiedzy naukowej<sup>25</sup>. Taka SOPHIA jest też najwyższym rodzajem wiedzy. Posiada charakter teoretyczny, który może być przeciwstawiony praktycznej roztropności. Arystoteles przywołuje jako przykład Anaksagorasa i Talesa, którym przypisywano SOPHIA, ale nie roztropność (PHRONESIS). Bo nie zajmowali się tym, co leżało w ich interesie (IDOSIN), i co korzystne (SYMPHERONTA), lecz tym, co „niezwykle (PERITTA), podziwu godne (THAUMASTA), trudne (CHALEPA) i boskie (DAIMONIA)"<sup>26</sup>.

SOPHIA różni się od roztropności tym, że nie ustala, jakie są środki prowadzące do szczęścia<sup>27</sup>. Ale to dopiero tak pojęta SOPHIA daje

<sup>21</sup> Krótkie wzmianki są też w *Retoryce*, *Polityce* i *Etyce Eudemejskiej*.

<sup>22</sup> *Etyka Nikomachejska*, 1098b 20.

<sup>23</sup> Tamże, 1141a9.

<sup>24</sup> Tamże, 1139b 15.

<sup>25</sup> Tamże, 15-20.

<sup>26</sup> Tamże, 1141b 1-8.

<sup>27</sup> Tamże, 1143b 18.



człowiekowi szczęście<sup>28</sup>. Ten wątek Arystoteles opisuje w ostatniej księdze *Etyki Nikomachejskiej*, w której ukazane jest najwyższe szczęście człowieka, związane z aktywnością najwyższej z ludzkich władz — z rozumem. I wówczas to SOPHIA utożsamiona zostaje z PHILO-SOPHIA<sup>29</sup>.

A więc dopiero Arystoteles konsekwentnie ukierunkowuje rozumienie SOPHIA na mądrość, i na filozofię. Ma to miejsce dlatego, że Stagiryta, jak w wielu innych wypadkach, dokonuje precyzyjnych rozróżnień, które pozwalają na wydobycie wśród wielu znaczeń jakiegoś słowa, znaczenia najbardziej podstawowego, w sposób obiektywnie uzasadniony (jest to jakby analogat główny). SOPHIA jest wiedzą, mistrzowską wiedzą. Ale przecież są różne odmiany wiedzy, i to układające się w pewną hierarchię. Wieloznaczność słowa SOPHIA jakoś poprzednikom Arystotelesa nie przeszkadzała, a co więcej nie zwrócili uwagi na tak ważną hierarchiczność różnych typów wiedzy. A jest wiedza najwyższa, która ogarnia pierwsze zasady i to, co z nich wynika, odnosi się do tego, co w rzeczywistości jest najwyższe i boskie. Taka wiedza w najbardziej właściwym sensie może być nazwana SOPHIA, i to ona właśnie jest mądrością. Ta mądrość nie ma bezpośrednio znaczenia użytecznego, co jest oczywiste, bo jest celem samym w sobie. Użyteczny jest środek, cel natomiast stanowiąc dobro samo w sobie jest czymś wyższym od środka. Nie musi być użyteczny, aby był dobry i godny pragnienia. Mimo różnorodności opinii na temat szczęścia, to obiektywnie (z natury) dla człowieka takim najwyższym dobrem musi być to, co w nim jest najwyższe. A tym jest rozum (jako najwyższa władza), jego czynność (jako najwyższa czynność), jego przedmiot (pierwsze i boskie zasady). Jeżeli tak pojęte szczęście jest najwyższym dobrem, to jako miłowane, SOPHIA staje się PHILOSOPHIA. Miłość mądrości jest miłością do najwyższej wie-

<sup>28</sup> Tamże, 1144a 1.

<sup>29</sup> „I sądzimy, że szczęśliwość musi mieć domieszkę przyjemności, a najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością etyczną jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna; w każdym razie zdaje się filozofia (PHILOSOPHIA) dawać rozkosze przedziwne w swej czystości i trwałości, i naturalną jest rzeczą, że ci, co wiedzą, przyjemniej czas spędzają, aniżeli ci, co [prawdy] dochodzą. Tak zwana samowystarczalność musi też przysługiwać przede wszystkim czynności teoretycznej kontemplacji”; tamże, 1177a23-27.

dzy o charakterze naukowym, wyższej od wiedzy moralnej i wiedzy artystycznej.

Wiedzę, jaką zawiera SOPHIA, można tylko miłować, ponieważ ona dotyczy tego, co jest nie użyteczne i niepraktyczne. I stąd właśnie jest ona, jako miłowana, filozofią. Wtedy też pozwala człowiekowi na spełnianie najlepszych i najwyższych aktów, które dają szczęście. Takie życie staje się boskie, ponieważ jest wyrazem czynności najwyższej władzy w człowieku, rozumu, jaki posiadają tylko bogowie. Ale człowiek nie może żyć myśleniem nieustannie. Gdy ma to miejsce, choć na krótko („rozmiarami nieznaczące”), to „potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne”<sup>30</sup>. Arystoteles wskazuje tu na rozum jako element boski w człowieku, a kontemplację jako najwyższy akt ludzki. W tym akcie znajduje się SOPHIA, a jego umiłowanie jest filozofią.

Co wnosi *Metafizyka* do rozumienia SOPHIA i PHILOSOPHIA? Jest przede wszystkim poszukiwaniem owej SOPHIA, najwyższej wiedzy i zarazem nauki (EPISTEME). Księgi te nie noszą nazwy „metafizyka”, lecz SOPHIA, „pierwsza filozofia” (PROTE PHILOSOPHIA), teologia (THEOLOGIKE). Arystoteles stara się dotrzeć na najwyższego typu wiedzy. W pierwszej księdze wymienia różne szczeble poznania. Najniższe są wrażenia zmysłowe, które przysługują zwierzętom i człowiekowi. Pamięć posiadają niektóre ze zwierząt. Wyższe jest doświadczenie właściwe tylko człowiekowi, które daje poznanie ogólne. Ale człowiek posiadając wrażenia, pamięć i doświadczenie, potrafi też poznać przyczyny. Tu rozpoczyna się mądrość, jest poznaniem przyczyn. Mądrym jest ten, kto opanował sztukę, umiejętność wytwarzania opartą na znajomości przyczyn. Jest on „mądrzejszy” od kogoś, kto ma tylko doświadczenie i wie, że coś ma miejsce, ale nie wie, dlaczego ma miejsce. Mądrość jest więc stopniowalna. Jeśli są to przyczyny w jakiejś wąskiej dziedzinie, to znający je będzie mniej mądry od kogoś, kto zna pierwsze przyczyny wszystkiego. Ta ostatnia to SOPHIA w najbardziej właściwym tego słowa rozumieniu<sup>31</sup>.

w Tamże, 1177b 25-1178a 8.

<sup>31</sup> *Metafizyka*, A 1-3.

Arystoteles po odróżnieniu typów poznania wiąże SOPHIA z mądrością. Tym razem więcej uwagi przywiązuje do przyczyn, jako charakterystycznych dla poznania mądrościowego. Mądrość ma odsłonić pierwsze zasady i przyczyny. Filozofowanie staje się poznawaniem przyczyn.

Choć Arystoteles zaznacza, że wszyscy uważają, iż SOPHIA to poznanie pierwszych przyczyn<sup>32</sup>, to przecież dopiero u niego następuje tak wyraźne przejście od SOPHIA do PHILOSOPHIA jako właśnie poznania pierwszych przyczyn. Jest to możliwe dzięki temu, że Arystoteles doprecyzowuje znaczenie terminów, których potoczna wieloznaczność zamazywała obraz tego, czym są różne typy poznania, w tym poznania naukowego. Filozofia jest miłością poznania będącego najwyższym typem poznania z uwagi na władzę, czynność i przedmiot. A równocześnie takie poznanie jest prawdziwym szczęściem, ponieważ jest najwyższym aktem, na jaki człowiek jest zdolny się zdobyć, zaś szczęście polega właśnie na uaktywnieniu tego, co w naturze danego bytu jest najwyższe.

Mając wyodrębniony typ poznania, jego przedmiot (wszystko, byt jako byt), oraz metodę poznania (pierwsze zasady i przyczyny), Arystoteles może dokładniej wnikać, czym jest byt i o jakie przyczyny chodzi. W tym momencie SOPHIA może być bardziej precyzyjnie nazwana PROTE PHILOSOPHIA, gdy bytem w pierwszym rzędzie okazuje się być substancja (OUSIA), a nawet nazwana być może THEOLOGIE, teologią, gdyż pierwszą substancją jest substancja boska, a pierwsze przyczyny jako wieczne i niezmiennie posiadają cechy boskie.

Czy PHILOSOPHIA jest tylko zbliżaniem się do mądrości, jaką posiada Bóg? W kontekście poglądów Heraklita pogląd taki byłby uzasadniony, zwłaszcza na gruncie charakterystycznego dlań panteizmu. Człowiek uczestniczy w poznaniu Logosu, ale poznanie to nie jest tak doskonałe jak poznanie boskie. W przypadku Arystotelesa problem jest trudniejszy. Albowiem Bóg w systemie Arystotelesa nie poznaje świata, lecz poznaje tylko samego siebie. A ponieważ ów Bóg świata nie stworzył, to poznanie samego siebie, nie daje poznania świata<sup>33</sup>. Ideałem ludzkiego

**M Tamże, A 1981b 27-29.**

<sup>33</sup> *Metafizyka*, L.

poznania nie może więc być posiadanie wiedzy boskiej jako boskiej, bo to nie jest wiedza o całym bycie. Jedyne czego człowiek może zazdrościć Bogu, to aktu poznania, który trwa nieustannie, natomiast człowiek dostępuje go tylko czasami i na krótko (*Etyka Nikomachejska*). W tym kontekście interpretowanie terminu „filozofia” jako poznania zbliżonego do poznania boskiego dotyczyć może tylko aktu poznania, ale nie jego treści. Wydaje się, że proponowana przez Realego interpretacja nosi silne wpływy neoplatońskie.

Słowo „filozofia” wyraża miłość poznania dla samego poznania. Różnicuje ono to poznanie od poznania o charakterze utylitarnym, którego celem nie jest poznanie, ale jakaś korzyść. A w obrębie poznania praktycznego mieści się jeszcze słowo SOPHIA. PHILOSOPHIA pozwala natomiast na wyodrębnienie takiego typu poznania, które ze swej natury (władzy, aktu i przedmiotu) nie jest utylitarne, bo jest celem samym w sobie. Takie doprecyzowanie znaczenia słowa „filozofia” jest dopiero dziełem Arystotelesa. Filozofia jest miłością pewnego typu wiedzy. Jest to wiedza o wszystkim, w aspekcie pierwszych przyczyn i zasad, najwyższy akt ludzki, dający człowiekowi szczęście. PHILO nie oznacza „drogi do mądrości”, lecz jest miłością mądrości, która nie jest ani utylitarna, ani moralna, ani religijna, lecz teoretyczna, czyli kontemplacyjna.

Analizując takie wyrażenia jak „filozofia chińska”, „filozofia hinduska”, „filozofia wietnamska” trudno dopatrzeć się zbyt bliskiego podobieństwa z filozofią grecką. Można zrekonstruować pewien obraz świata, kosmosu, bytu, jaki za tymi „filozofiami” się kryje, ale nie są to jeszcze filozofie, lecz konglomerat różnych dziedzin, pozbawiony świadomości metodologicznej, dzięki której nauka i filozofia stanowią odrębną dziedzinę kultury<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> W cytowanym wcześniej haśle czytamy: „Nic występuje zatem w Chinach rozdział refleksji religijnej od filozofii” (M. Zięba, s. 116). W takim stanie rzeczy wyrażenie „filozofia chińska” jest konstrukcją zachodnią zarówno co do nazwy jak i jej znaczenia. Filozofia jako dzieło Greków charakteryzuje się poznawczą autonomią metodologiczną i tylko taką dziedzinę można w sensie ścisłym nazywać filozofią.

**From the SOPHIA to the PHILOSOPHIA**

By referring to the original Greek texts the Author in his article seeks to demonstrate that primarily (from Homerus to Plato as well as to Aristode partially) the Greek SOPHIA did not indicate a wisdom at all, but the mastery of the practical character. Similarly at the beginning the term PHILOSOPHIA was not a love of disinterestedly cognized truth in a scientific way, but a passion of cognition following the interest (Herodotus, Thucydides). Definitely the establishment of the philosophy as a science, that had its own object, method, and aim, was done by Aristode. Even today the philosophy comprehended in a scientific way has no its equivalent in Oriental cultures, so speaking of a Chinese or Japanese philosophy is a mere misuse.



**Andrzej Maryniarczyk SDB**

## **Osoba — rodzina - naród a Europa**

Zawirowania cywilizacyjne, których jesteśmy świadkami, a także i uczestnikami sprawiły, że to w czym ma się ugruntowywać status egzystencji człowieka, a mianowicie w zakorzenieniu go w bytowaniu osobowym w rodzinie i narodzie, zostało postawione jako największe zagrożenie jego wolności, godności i człowieczeństwa. Z kolei próba zdyskredytowania chrześcijaństwa i wyrugowania go, jako istotnego czynnika w procesie budowania nowego ładu społeczno-politycznego w Europie, jest nader widoczna w programach polityków i ideologów. Tymczasem, bazą jedności Europy była cywilizacja chrześcijańska, dzięki której szczególnego znaczenia nabrało rozumienie człowieka, jako osoby oraz rodziny i narodu, jako naturalnych społeczności, w których może się on rozwijać i doskonalić. Na rodzinie i osobie jest też nabudowana cywilizacja chrześcijańska i ochrona osoby ludzkiej, rodziny oraz narodu, które są pierwszą, naturalną społecznością i stanowią podstawę „ludzkiego” państwa i gwarancję ładu społecznego.

Dziś, na przełomie tysiącleci warto tę prawdę przypomnieć i przywołać, tak ku pokrzepieniu, jak i ku przestrodze. Ku pokrzepieniu tym, którzy wbrew współczesnej idei poprawności politycznej ukazują przywiązanie do wartości narodowych, jako pokojo-twórczych i najbardziej humanistycznych, a ku przestrodze tym, którzy w programowaniu życia społeczno-politycznego, a także kulturowego wypowiedają walkę temu, co osobowe, rodzinne i narodowe.

### **1. Geneza narodu**

„Ze wszystkich cywilizacji jedna tylko zawiera w sobie pojęcie narodowości: cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna (zachodnio-europejska, łacińska)” — stwierdza jeden z największych polskich badaczy cywilizacji świata Feliks Koneczny. „Poczucia narodowego nie posiada cywilizacja bi-

zantyńska, ani też żadna z azjatyckich; ni arabska, ni turańska, ni chińska, ani też żydowska"<sup>1</sup>. Bycie narodem nie jest jednak czymś „danym z góry” (jak np. wybraństwo przez Boga — „Naród wybrany”. Ale to nie jest naturalna kategoria narodu, lecz religijna). Czynniki etnograficzne i antropologiczne oraz naturalne położenie wytwarza z rodów (rodzin) plemię, które mówi wspólną gwarą, zaś z plemion lud, który posługuje się wspólnym narzeczem i na tym koniec<sup>2</sup>. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że same naturalne czynniki większych i głębszych związków międzyludzkich nie wytwarzają.

a) Naród jako dar dla człowieka

Narody powstają na pewnym etapie rozwoju kulturowego. Na rozwój zaś kulturowy składa się rozwój nauki, sztuki, moralności i religii. Narody są więc tworem człowieka i historii. Nie są zaś jakimś prostym tworem natury. Dlatego są ludy, wśród których nigdy nie wytworzyła się żadna narodowość. Nie można też przewidzieć czy z jakiegoś ludu wytworzy się jeden naród czy więcej, czy w ogóle. O tym rozstrzyga najczęściej rozwój historyczny, na który składają się całe dzieje danego ludu. Dlatego **osiągnięcie świadomości narodu jest jednym z największych dóbr i darów ofiarowanym społecznościom ludzkim**. Jest to specyficzny, a zarazem wyjątkowy dla danej społeczności dar. Nie wszystko bowiem, co etnograficznie odrębne, jest narodem. Jakiś żywioł etnograficzny może być absolutnie nie nadający się na naród. Ponadto, nie wszędzie, gdzie są ludzie i tworzą się społeczności istniały i istnieją narody. Nawet takie nazwy, jak: „Narody Stanów Zjednoczonych”, „Naród Szwajcarski” czy „Narody Rosji” — są raczej określeniami ludów, niż narodów. W społecznościach tych trudno bowiem mówić o czymś takim, jak świadomość bycia narodem.

Świadomość narodowa nie jest więc czymś wstydliwym, czymś co świadczy o zacofaniu społeczeństwa, czymś czego należałoby się obawiać — jak to często chce się dziś przedstawiać i interpretować. Odzieranie spo-

<sup>1</sup> F. Koneczny, *Polskie logos a ethos*, t. I, Warszawa 1996, s. 7.

<sup>2</sup> Tamże, s. 5.



leczeństwa ze świadomości narodowej w imię „Europy bez granic” jest odzieraniem go z dobra i daru, który danej społeczności został ofiarowany w dzieciach. Jest też zamachem na wolność owej społeczności i jej suwerenność. Odwoływanie się zaś w takich przypadkach do argumentów nacjonalistycznych, jako zagrożeń pokoju, uderza nie tyle w samą ideę świadomości narodowej, ile w politykę pro-społeczną, co potwierdzają liczne współczesne konflikty i wojny plemienne (Rwanda, Zair i inne).

Czym zatem jest narodowość. Narodowość własna - wyjaśnia Koneczny — to wcielenie wszystkich ideałów życia. Jest ona „wytworem pracy, nabytkiem rozwoju, świadectwem udoskonalenia, do którego doszło się ciężkim trudem licznych pokoleń, wśród walk, bólów, zawodów, ale też z myślą przewodnią, mającą wieść do coraz wyższego uduchowienia przyrodzonego materiału etnograficznego, zebranego w naród przez dostojność pracy kulturalnej. A praca ta niemożliwa jest w stopniu wyższym i w zakresie wszechstronnym ani w ludzie, który nie dorósł jeszcze do świadomości narodowej, ani też w kosmopolitycznym »obywatelstwie świata«: praca kulturalna da się bowiem zorganizować wszechstronnie tylko w narodach. Tylko przez naród można służyć skutecznie ludzkości”<sup>3</sup>.

#### b) Kiedy umiera świadomość narodowa

Koneczny zauważa, że tylko cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna (łacińska) dopuszcza do rozwoju świadomości narodowej i jest to podstawowe dla tej cywilizacji<sup>4</sup>. Cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna jest kontynuatorką cywilizacji rzymsko-helleńskiej rozwijanej na podłożu chrześcijańskim. Samo pojęcie narodu pochodzi ze świata klasycznego, które z czasem uległo znacznemu poszerzeniu, a także pogłębieniu. Dla starożytnego Greka odrębnymi narodami byli Ateńczycy i Spartanie. Herodot mówi już jednak o jedności Hellenów. Rzymianie doszli do takiego rozumienia narodu, że wszystkich Itaków uznawali za rodaków.

Rozwój świadomości narodowej ucierpiał na skutek dopuszczenia wpływów azjatyckich. Bizantynizm całkowicie utracił świadomość naro-

<sup>3</sup> Tamże, s. 6.

<sup>4</sup> Tamże, s. 9.

dową na skutek mieszaniny klasyczo-orientalnej. Poczucie narodowości znika także w zachodniej Europie w okresie upadku studiów klasycznych. Kiedy więc znika kultura klasyczna zaczyna umierać świadomość narodu. Ponadto, gdy naród utraci cel swej egzystencji spoza walki o byt, zbliża się do upadku. Naród bowiem „jest to społeczność ludów zrzeszonych do celów spoza walki o byt” — stwierdza Koneczny<sup>6</sup>.

Widzimy też, że utrzymywanie narodowości nie może być jedynym i głównym celem narodu. Narodowość bowiem powstaje z przyczyn nie tylko materialnych. Naród więc nie tylko może mieć cele spoza walki o byt, ale musi je mieć. W przeciwnym bowiem razie ginie. Te cele spoza walki o byt wyrażają się w nauce, sztuce, moralności i religii, a więc w kulturze. Jeśli przestaną one być źródłem i motorem życia narodu i podstawą jego tożsamości, jak to się chce dziś proponować narodowi polskiemu, pozostanie mu tylko walka o byt i ekonomiczną pozycję w Europie. Cała nauka, sztuka, moralność i religia zostaną podporządkowane handlowi (ekonomii) i uzbrojeniu (militaryzmowi). W ten sposób wchodzimy na drogę cywilizacji azjatyckiej czy turańskiej.

Oczywiście, aby te cele spoza walki o byt stały się „narodotwórcze”, muszą wyrastać z odpowiedniego rozumienia człowieka. A więc takiego pojmowania człowieka, którego cel życia nie zamyka się na tym aby „mieć”, lecz przede wszystkim, aby „być”. Dotykamy tu więc odkrycia transcendencji bytu ludzkiego i rozumienia człowieka jako osoby, a więc istoty, która ze względu na swoją godność nie może być użyta jako środek dla organizacji społecznych, lecz jako cel. I znowu, z takim traktowaniem człowieka spotykamy się tylko w cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej. To tylko cywilizacja chrześcijańska stawia człowieka najwyżej. Stąd, jego pełnia istnienia nie może zrealizować się tylko przez zaspokojenie potrzeb materialnych. Potrzebna jest cała sfera dóbr kulturowych, duchowych i religijnych, a więc celów spoza walki o byt, aby człowiek mógł w pełni zrealizować siebie.

Pociąga to za sobą także i pierwszą naturalną wspólnotę, w której on się realizuje i kształtuje, a jest nią rodzina. Także i ona w swym bycie sięga do celów spoza walki o byt. Rodzina, która nie tylko potrzebna jest, aby

<sup>6</sup> Tamże, s. 9.

„rodzić obywateli świata”, lecz przede wszystkim, aby stwarzać im warunki rozwoju pełni człowieczeństwa. Dopiero to wszystko może stanowić bazę dla powstania narodu i narodowości.

W Europie świadomość narodu pojawia się w kontekście chrześcijaństwa i to dosyć późno. Najwcześniej dochodzi do tego w Polsce (XIV). W innych częściach Europy pojawia się pojęcie nowożytne narodu wraz z powrotem do ujęć klasycznych. Humanizm, który odnowił i obudził w Europie świadomość indywidualną narodów, dokonał tego przez nawiązania do kultury klasycznej<sup>6</sup>.

Możemy więc zauważyć, że zamach na kulturę klasyczną i deprecjonowanie wkładu chrześcijaństwa w kulturę zachodnią wyrasta z tendencji liberalnych, które są przede wszystkim tendencjami anti-narodowymi.

## 2. Przełamanie mitu o zagrożeniu ze strony narodów

Spoleczności, które nie mają innych celów jak tylko walkę o byt, jak dzieje się to często ze społecznościami ludów czy plemion, dążą do tego, aby nauka, męstwo wojenne, poezja, wszystkie przejawy myśli i uczuć zostały zwrócone w jednym kierunku, mianowicie dla ułatwienia walki o byt. Stąd cywilizacje, które nie stawiają „innych celów jak tylko materialne, wynikające z walki o byt — jak zauważa Koneczny — nie dochodzą przeto zgoła do pojęcia narodowości”<sup>7</sup>. Wspólnoty narodowe mają zatem w sobie jak najmniej ładunku „walki”, nie zrzeszają się bowiem jedynie z powodu celów ekonomicznych i ekonomiczno-politycznych. Tak naród, jak i wspólnoty narodowe, cele swych zrzeszeń prowadzą dalej niż walka o byt. Stąd „naród jest to społeczność ludów zrzeszonych do celów spoza walki o byt”<sup>8</sup>. Walka o byt nie jest celem, lecz tylko najwyższym środkiem do celu. Stąd walka o byt nie wytworzy narodu, ani wytworzonego nie utrzyma, a raczej doprowadzi do jego upadku.

Przełamanie mitu zagrożenia pokoju światowego ze strony narodów jest koniecznością chwili. Współcześnie bowiem trendy liberalne ideologizują pojęcie narodowości i sprowadzają je do nacjonalizmu, który jest właśnie zaprzeczeniem istoty bycia narodem i narodowości. Tego typu nacjo-

<sup>6</sup> Tamże, s. 10.

<sup>7</sup> Tamże, s. 13.

<sup>8</sup> Tamże, s. 13.

nalizm, jak „nacjonalistyczny socjalizm Hitlera”, a także „internacjonalizm Stalina” nie mają nic wspólnego z ideą narodu. Przez zamknięcie celów do „walki o byt”, „pozycję polityczną czy ekonomiczną w świecie” deformują samą ideę narodu, a narzucając taką wizję polityczną na naród prowadzą do jego upadku i śmierci.

#### Person — family — nation and Europe

All the civilisational whirls, which we are witnesses and participants of, caused that a society, where the status of human existence is to be grounded in, i.e. family and nation, was recognized as the most threat to man's freedom, dignity, and humanity. On the other hand, attempts pushing the Christianity into discredit, or ejecting it as an essential factor in the building of a new social and political order in Europe, are most visible in the programs of politicians and ideologists. Meanwhile the base of European unity was the Christian civilisation, that cooperated in the up-working of the understanding of man as a person, as well as family and nation as the natural societies, where he is able to develop and perfect himself. The Christian civilisation is built upon the person as well as on the family and nation, which are a basis of the "human" state, and a guaranty of the social order.

Krzysztof Wroczyński

## ***Philosophia Christiana* jako *veraphilosophia* w ujęciu Antonio Rosminiego**

W latach 20-tych XIX wieku Antonio Rosmini-Serbatì jako jeden z pierwszych filozofów włoskich przystępuje „programowo” do odbudowy filozofii chrześcijańskiej i scholastycznej w jej kształcie realistycznym, odziedziczonym po starożytności (partystyka) i średniowieczu. Przeciwstawia się w ten sposób nowożytnym, subiektywistycznym nurtom filozofii chrześcijańskiej (zwłaszcza po J. Locku, E. Condillacu i I. Kancie), ale również schematycznej i martwej scholastyce tradycyjnej, która przetrwała już tylko w kolegiach kościelnych, oraz próbom budowy filozofii chrześcijańskiej na bazie idealizmu niemieckiego.

Zamysł Rosminiego był nie tylko ambitny, ale i trudny w realizacji, gdyż budowanie takiej odnowionej scholastyki nie mogło pomijać filozofii nowożytnej i nurtów myślowych żywych w ówczesnych ośrodkach naukowych. Rosmini, wszechstronny erudyta znający wyśmienicie filozofię starożytną, augustynizm, tomizm i filozofię współczesną był jednak do tego zadania wyjątkowo dobrze przygotowany. Ponadto, miał swoje własne, bardzo wyraziste poglądy epistemologiczne i metafizyczne, chroniące realizm filozofowania bez subiektywistycznych czy idealistycznych konsekwencji. Stąd też zachęty ze strony kolejnych papieży do pracy na polu filozofii (Piusa VIII, Grzegorza XVI, Piusa IX).

Program Rosminiego zawierał *ipso facto* jakieś pojęcie filozofii chrześcijańskiej. Temu właśnie zagadnieniu poświęcone są niniejsze uwagi. Oparte są one na wielu rozproszonych tekstach. Jednak najbardziej może zwarte wypowiedzi w tej sprawie znajdujemy u Rosminiego w jednym z ostatnich jego dzieł — *Introduzione alla filosofia* (1851). Z tego dzieła (w wersji francuskiej) czerpię jego koncepcję *sana filosofia*. Oczywiście, pojęcie filozofii chrześcijańskiej ma swoją dalszą (i nawet dość burzliwą) historię, zwłaszcza w wieku XX, kiedy to na ten temat rozgorzał spór mię-

dzy E. Gilsonem i E. Bréhier. Uwagi niniejsze kończą się jednak na koncepcjach XIX-wiecznych z okresu Vaticanum I, a więc dwadzieścia lat po śmierci Rosminiego (1855).

Pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest bardzo wiekowe. Sięga bowiem wczesnej tradycji patrystycznej, kiedy to w środowisku chrześcijan modyfikacji ulegać zaczął grecki ideał mądrości - pod wpływem wiary i Objawienia. Oczywiście, nie oddzielano jeszcze filozofii od teologii, a panowało przeświadczenie, ugruntowane w tradycji antycznej platońsko-arystotelesowskiej, że teologia ( $\Theta\epsilon\omicron\acute{\omicron}\nu\iota\omicron\varsigma$ ) jest częścią mądrości ( $\alpha\omicron\pi\tau\iota\alpha$ , *sapientia*), a zatem nie należy jej oddzielać od filozofii. Świadczą o takim nastawieniu choćby kazania św. Jana Złotoustego czy *Contra Iulianum* św. Augustyna. Skoro przedmiotem filozofii jest prawda, podobnie jak jest to przedmiotem Objawienia oraz wiedzy teologicznej, to nie ma powodu, aby te dwa obszary nauki oddzielać. Taki punkt widzenia stał u źródeł ówczesnego pojęcia filozofii chrześcijańskiej. Począwszy od II wieku uznawano go też za właściwy i powszechny, skoro słowa filozofia używano na oznaczenie czy to wprost wiary chrześcijańskiej, czy chrześcijańskiego stosunku do Objawienia. Mówiono więc *nostra philosophia* w opozycji od *philosophia barbarica*. Sama Ewangelia nazywana też była *nostra philosophia*, która jest *sancta, divina, vera* oraz *philosophia de Deo* czy nawet *Xocr̄zou tp̄kooootpia* (filozofia Chrystusa). Owo utożsamienie wiary i filozofii roz powszechniło się szczególnie na Wschodzie. W tradycji Zachodu utożsamianie takie powszechne nie było (Tertulian, św. Ambroży, Damazy — papież). Chrześcijaństwo określane było raczej mianem „prawdziwej filozofii”, czy «0« *philosophandiphilosophia*.

Innym starożytnym nurtem rozumienia filozofii chrześcijańskiej było jej związanie z monastycyzmem (zapoczątkowane w tradycji greckiej)<sup>1</sup>. Mnich był w pierwszym rzędzie prawdziwym filozofem Chrystusa, a sam monaster nazywany był *christianae philosophiae speculum* czy *christianae schola philosophiae*. Jednak w Średniowieczu nie używano terminu „filozofia chrześcijańska” (a „wiara chrześcijańska”), nie mając zrazu pełnej świa-

<sup>1</sup> M. Schmidinger, *Sulla storia del concetto di filosofia Cristiana*, tłum. z niem. B. Venturi, w: E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, t. I, Roma 1993, s. 33-51.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 35.

domości metodologicznej odrębności filozofii i teologii jako nauk. Dlatego też św. Anzelm, św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonaventura czy bl. Duns Szkot, określane dziś mianem filozofów chrześcijańskich, sami siebie tak nie określali<sup>3</sup>.

Do starożytnego i patrystycznego rozumienia filozofii chrześcijańskiej nawiązuje A. Rosmini. Oddziela on naturalnie filozofię od teologii w sposób precyzyjny, zgodnie ze św. Tomaszem, ale też zna doskonale Odrodzeniowe i Oświeceniowe nurty interpretacji filozofii chrześcijańskiej zgoła różne od średniowiecznych. Sens zatem owego nawiązania nie wydaje się być bezpośrednią czy bezkrytyczną kontynuacją starej scholastyki; przeciwnie, związany jest z jego własną koncepcją wiedzy filozoficznej i teologicznej oraz uwarunkowany celami, jakie stawiał własnemu filozofowaniu. Wyraża też stosunek A. Rosminiego do tych nurtów wiedzy filozoficznej, które w nowożytności popadały w konflikt w prawdami chrześcijańskimi.

A. Rosmini uwzględnił nowożytne sensy nadawane filozofii chrześcijańskiej. W Odrodzeniu (Erazm z Rotterdamu) zaczęto przeciwstawiać filozofię chrześcijańską scholastyce. Ta druga rozumiana była jako skomplikowany system doktrynalny skonstruowany na potrzeby apologetyczne. Filozofia chrześcijańska zaś to *doctrina purissima* czy wręcz przeżywana wiara, a nie skonstruowany system pojęć. Zarzuty przeciw scholastyce miały jednak bardzo skomplikowany charakter i wiele aspektów. Jednym z nich, ważnym dla Rosminiego był główny sens, jaki wyrażał w swych pismach Erazm z Rotterdamu (początkodawca tego nurtu). Uważał on przede wszystkim, że filozofia scholastyczna bardziej zajmowała się filozofią pogańską niż patrystyczną. Przez to scholastycy stali się *frigidi* — „nudni”, a nawet *sordidi* — „niechlujni”. Utracili żar wiary patrystyki (*philosophia Christi*). Niechęć do scholastyki i jej upadek w czasach A. Rosminiego, połą-

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 35; Z. Zdybicka, I. Zieliński, *Chrześcijańska Filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. II, Lublin 2002, s. 167-173.

<sup>4</sup> Por. J. Domański, *Wstęp*, w: Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 29. Szczególnie może: *Zachęta do filozofii chrześcijańskiej*, tamże, *passim*. Krytyka scholastyki Erazma była bardzo subtelna, ale zdecydowana. Nawoływał szczególnie do bezpośredniego czytania i rozważania Ewangelii, a nie dyskusji z Arystotelesem czy Averroesem, czym torował drogę do Reformacji. Podobne zarzuty pojawiały się później powszechnie, np. u Malebranche'a.

czone z pragnieniem odnowy myśli chrześcijańskiej (tradycjoniści) sprzyjały oczywiście tej odrodzeniowej koncepcji. Pogląd ten przejęli też wielcy twórcy Reformacji (Kalwin, Melanchton, Luter)<sup>5</sup>.

W łonie niemieckiej filozofii protestanckiej pojawiło się również wiele koncepcji zwalczanych następnie (a niekiedy popieranych) przez reprezentantów szkoły prawa naturalnego (XVII—XVIII w.). I tak na przykład do *vera philosophia* i filozofii chrześcijańskiej włączano nie tylko Objawienie nowotestamentowe, ale i biblijne w ogóle, mówiąc o filozofii judeo-chrześcijańskiej. Innym nurtem było wywodzenie całej ludzkiej wiedzy i nauk z Biblii. Rozważano więc *phisica Christiana, etica Christiana, iurisprudentia christiana*, itd.<sup>6</sup> A. Rosmini, pozostający, jak będzie jeszcze mowa, pod wpływem szkoły racjonalistycznej odrzucającej fideizm, koncepcje te znał, a różnorodnych konsekwencji tych stanowisk usiłował uniknąć mówiąc najczęściej o *filosofia sana* (rozumiejąc przez to pojęcie filozofię chrześcijańską). Być może czynił tak dlatego, że zaczynał dominować z kolei pogląd, iż filozofia chrześcijańska to termin historyczny, oznaczający okres patrystyczny i scholastykę, gdzie chodziło o połączenie *{mescolanza}* filozofii pogańskiej z chrześcijaństwem. Sam termin „filozofia chrześcijańska” przedstawiał być ideą (koncepcją) filozoficzną, a zaczął oznaczać rzeczywistość czysto historyczną, która to rzeczywistość mogła być co najwyżej przedmiotem namysłu w ramach „filozofii chrześcijaństwa”; podmiotowo „filozofia chrześcijańska” przestawała mieć sens. Z innych natomiast względów i w innym kontekście teoretycznym (filozofii jako samoświadomej postaci przejawiania się ducha) przyjmowali i termin i merytoryczną poprawność „filozofii chrześcijańskiej” idealiści niemieccy, zwłaszcza Hegel i Schelling.

<sup>5</sup> Po Reformacji powstało wicie nurtów rozumienia „filozofii chrześcijańskiej”, zarówno wśród katolików (np. na Soborze Trydenckim), jak protestantów. Katolicy uważali jednak, mówiąc najogólniej, że nigdy nie może się filozofia chrześcijańska przerodzić w teologię *sensu stricto* i zawsze pozostaje w obrębie *ratio*. Protestanci akcentowali natomiast konieczny związek filozofii z teologią choćby dlatego, że umysł ludzki (po grzechu pierworodnym) bez światła wiary, łaski i Objawienia nie może do prawdy dotrzeć samodzielnie. Por. E. Coreth, dz. cyt., s. 39.

<sup>6</sup> Por. E. Coreth, dz. cyt., s. 39-40.

<sup>7</sup> Nieco inną drogą podążała filozofia chrześcijańska w Rosji. Tutaj wszelka filozofia uznawana była za religijną z natury i tak rozumiano filozofię w ośrodkach nauczania kościelnych w Moskwie, Kijowie, Petersburgu czy Kazaniu. E. Coreth, dz. cyt., s. 41.



Z początkiem XIX wieku ugruntowało się jeszcze inne rozumienie filozofii chrześcijańskiej, z którym oczywiście nie tylko A. Rosmini zetknął się, ale też i bezpośrednio nawiązywał do nich w swych pismach. Chodzi mianowicie o rozumienie filozofii chrześcijańskiej jako filozofii zgodnej z duchem Kościoła, w przeciwstawieniu do nurtów nowożytnych odległych od chrześcijaństwa (*«alio spirito della Chiesa rispetto alia filosofia emanata dell'epoca moderna»*). Ten nurt rozwijał się i precyzował przez cały wiek XIX, pomimo wciąż niejasnej definicji „filozofii chrześcijańskiej” i znalazł poważne opracowania w literaturze tego okresu (G. Sanseverino, A. Bonnetty, Ph. O. Gerbet, Ventura de Raulica, L. Bautain)<sup>6</sup>. Problemem stało się oczywiście ustalenie, jaki nurt jest „autentycznie” chrześcijański, a jaki nie? Zrazu pojawiły się takie nurty, jak tradycjonalizm, fideizm, neoscholastyka, później różne nurty odnowionej scholastyki. Kierunki te mniej lub bardziej bliskie były nauce Kościoła, ale wszystkie dążyły do przywrócenia organicznej więzi między *fides* i *ratio*, prawdami wiary i filozofii. Również papieże usiłowali znaleźć filozofię, która jak dawniej mogłaby stanowić *ancilla theologiae* i jednocześnie najlepiej wyrażać katolicki sposób rozumienia świata i człowieka. Wyróżnienie przez Leona XIII filozofii tomistycznej w drugiej połowie XIX wieku nie wykluczało bynajmniej innych nurtów z zakresu „filozofii chrześcijańskiej”, chociaż uwypukliło raz jeszcze kontrowersję, który nurt filozofii jest najbliższy doktrynie Kościoła.

Rosmini w konfrontacji z tymi nurtami używał terminu *filosofia sana* nadając mu specyficzny sens, w którym zawarł inspiracje zaczerpnięte z pism różnych ówczesnych myślicieli chrześcijańskich (Lamenais, de Bonalda, Ventury de Raulica, Blondela i in.), ale również zawsze bliski był stanowisku tradycyjnej myśli scholastycznej. Koncepcję *filosofia sana* konstruował w oparciu o własną wizję roli filozofii w ludzkim poznaniu, jej możliwości, zakresu, stosunku do wiedzy teologicznej, do nauk szczegółowych, wiary itd. W oparciu o pisma A. Rosminiego można wyróżnić szereg wiodących charakterystyk „filozofii zdrowej”, a ściślej mówiąc, cały jego encyklopedyczny system filozofii był właśnie próbą konstrukcji takiej filozofii. Nie wchodząc bardziej szczegółowo w rozległy problem rozumienia filozofii i wiedzy mądrościowej stale obecny w pismach Rosminie-

<sup>6</sup> E. Coreth, dz. cyt., s. 44.

go, trzeba podkreślić niektóre z tych charakterystyk, które pozostawały nie bez znaczenia dla A. Rosminiego, zwłaszcza dla filozofii prawa<sup>9</sup>.

Przede wszystkim, kontynuując starą tradycję, uważał Rosmini, że namysł nad filozofią jest częścią samej filozofii (choć nazwę „filozofia filozofii” rezerwował w pierwszym rzędzie dla nauki o bycie). Ta cecha filozofowania wiąże się z potrzebą filozofii w kulturze ludzkiej i jej wyjątkowym charakterem, jako poznaniem teoretycznym jako takim (*ipsum scire*), nieustannie poszukującym prawdy. Refleksja nad samą filozofią jest istotnym elementem poszukiwania *sana filosofia*.

Filozofia jest nawet starsza niż sama nauka filozofii. Już w myśleniu mitologicznym widać ślady refleksji czysto racjonalnej. Rosmini w zgodzie z klasyczną tradycją określał filozofię jako naukę o racjach ostatecznych. Umysł ludzki znajduje w filozofowaniu i poznawaniu przyczyn uspokojenie (*soddisfaccimento*) i wytchnienie (*risposto*), i to niezależnie od tego, w jakim porządku bytowania przyczyny te odkrywa. Poznanie zaś pierwszych i naczelných przyczyn bytu (przedmiot filozofii), którym zaprzeczyć już niepodobna, prowadzi człowieka ku Bogu. Oznacza to, że Rosmini nie tylko nie oddziela wiedzy o Bogu, jako ostatecznej przyczynie, od filozofii, ale przeciwnie, problem Boga mieści się w zakresie namysłu filozofa<sup>10</sup>. Ale oznacza to coś więcej. To mianowicie, że blask filozofii rozciąga się na

<sup>9</sup> Swoisty manifest programowy, zwieńczający wieloletnią pracę autora stanowi opublikowane po raz pierwszy w 1850 r. dzieło A. Rosminiego, *Introducceme alla filosofia*, a cura di Pier Paolo Ottello. Gita Nuova Editrice, Roma 1979. Jest to zbiór tekstów częściowo nowych, a częściowo już publikowanych. Rosmini rysuje w nim swój własny program (cele jakie stawia swojej filozofii) na tle rozważań ogólniejszych o prawdzie i możliwościach ludzkiego rozumu. Docieranie do prawdy jest procesem historycznym, w którym człowiek nieustannie boryka się z błędem. Powody błędów są obiektywne (słabość rozumu, który z trudem wspina się na coraz wyższe stopnie refleksji) oraz subiektywne, które sprowadzają się do racji utylitarnych ugruntowanych w psychologii człowieka. Inspiracji dla tych historyzoficznych tez szuka Rosmini zarówno w naturalnym poznaniu zdroworoządkowym, jak i w przekazie biblijnym.

<sup>10</sup> W/. „stępnie do *Introduccione...* Rosmini zamieszcza znamienne wyjaśnienie: „Z faktu, że przyporządkowujemy część pierwszą [wykład wiedzy naturalnej] do dziedziny rozumowania naturalnego, nie należy bynajmniej wnosić, iż autor obawiał się do racji naturalnych i dialektycznych dołączyć wiadomości pochodzące ze źródeł o wiele wyższego. [...] To samo dotyczy części drugiej [doktryna nadprzyrodzona] - niech nikt nie sądzi, że skoro ma tak wzniosły przedmiot, wstrzymuje lub wyklucza używanie naturalnego rozumu; wręcz przeciwnie, znajduje w tej materii nieograniczone możliwości...”; A. Rosmini, *Cele filozofii*, tłum P. Borkowski, Warszawa-Lublin 2004, s. 27.

wszelki rodzaj wiedzy ludzkiej, na porządek teoretyczny i praktyczny. Filozofia leży u podstaw wszelkiej nauki przez to samo, że wszystko ujmuje jako byt. Negacja filozofii (zwłaszcza metafizyki) jako nauki (np. pozytywizm d'Alamberta) jest tak samo nieuzasadniona, jak wykluczanie z niej problemu Boga. Rosmini uważa, że Bóg: „musi być głównym przedmiotem filozofii i tworzyć jej najważniejszą część, jako że Bóg jest ostateczną i pełną racją wszystkich rzeczy istniejących we wszechświecie i poznawalnych umysłem”. Dodaje następnie: „A zatem racje ostateczne spoza świata i racje ostateczne w samym świecie: oto przedmiot nauki filozoficznej [...] Z tego wynika, że filozofia pozostaje wyraźnie oddzielona od innych nauk i ponad nie wyniesiona niczym jedna dla wszystkich „matka i przewodniczka...”<sup>11</sup>. Choć Rosmini nie mówi tu o filozofii chrześcijańskiej *expressis verbis*, to jednak cały kontekst jego pracy i liczne wypowiedzi nie pozostawiają wątpliwości, że wiarę chrześcijańską uważa za naczelną inspirację badań rozumowych. Jako żarliwy katolik (i kapłan) prawdy z zakresu doktryny chrześcijańskiej czynił ją przedmiotem filozofii<sup>12</sup>.

Prawda blyszczy w pełni, gdy jest cała i niepodzielna. Wszystko bowiem, wszelki przejaw bytu możemy wyjaśniać filozoficznie. Różne parcjalizacje zatem i aspektowe ujęcia (w obrębie różnych nauk) są wtórne i wspomagające. Są efektem sztuki uprawiania nauki (stąd rosnąca różnorodność nauk). W istocie zaś poszczególne prawdy i nauki stanowią jednolitą hierarchię wewnątrz jednej i niepodzielnej prawdy.

Z punktu widzenia filozofii prawa ma to szczególne znaczenie. Rosmini reprezentuje tradycyjny pogląd o hierarchicznej i ustopniowanej strukturze bytu. Choć każdy stopień bytu ma swoje zasady pierwsze i jest względnie autonomiczny, to jednak pomieszczenie hierarchii byłoby niewybaczalnym błędem.

Dyskusja o filozofii chrześcijańskiej nie skończyła się oczywiście, jak wspominaliśmy, na XIX czy XX-wiecznych sporach. Wydaje się, że pogłębiona analiza *Fides et ratio* Jana Pawła II może stać się nowym zaczynem na tej drodze. Ale to już sprawa przyszłego pokolenia.

<sup>11</sup> Tamże, s. 51-52.

<sup>12</sup> Por. L. Giusso, *Rosmini e Ufideismo*, w: *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955)*, Firenze 1957, s. 747-750.

***Philosophia Christiana as vera philosophia* by Antonio Rosmini**

The article is dedicated to a vision of the Christian philosophy as elaborated by an Italian philosopher - Antonio Rosmini-Serbatì (1797-1855). He refers to the ancient and patristic comprehension of the Christian philosophy. A sense of such the reference is bound up with his own conception of the philosophical and theological knowledge, as well as conditioned by aims that he makes his philosophy to do. It also reflects Rosmini's relation to these currents of the philosophical knowledge that came into collision with the Christian truths in the modern times. Rosmini was a versatile erudite that excellently knew the ancient philosophy, Augustinism, Thomism, and contemporary philosophy. He also had his own very clear epistemological and metaphysical views, that protected the philosophical realism and made it independent from subjective or idealistic consequences.

Piotr S. Mazur

## Francisa Fukuyamy rozumienie godności osoby

### Osoba i jej godność

W dziejach cywilizacji zachodniej dostrzeżenie, na kanwie sporów chrystologicznych, że człowiek jest osobą stało się istotnym momentem w rozumieniu bytu ludzkiego. Mieczysław A. Krąpiec wskazuje, że Sobór Chalcedoński, uznając zarazem realność boskości i człowieczeństwa Chrystusa, wskazał na to, iż jako jeden byt osobowy może On mieć dwie natury — boską i ludzką jako źródło działania. A więc Chrystus, jako Osoba Boska, choć jest człowiekiem z racji przyjęcia ludzkiej natury, nie jest jednak osobą ludzką. Rozstrzygnięcie to stało się podstawą dla filozoficznych poszukiwań takiego czynnika, który stanowi o istocie osoby<sup>1</sup>.

Boecjusz scharakteryzował osobę jako *rationalis naturae individua substantia* — indywidualną substancję rozumnej natury<sup>2</sup>. Tylko bowiem byt samodzielny w swoim istnieniu (jednostkowy), byt pełny, może być osobą. Choć definicja ta nie uwzględniała zasadniczej racji, dla której byt jest osobą, wskazywała na rozumność natury ludzkiej, jako istotny przejaw bytu osobowego w świecie biologicznym. Późniejsi filozofowie akcentowali także inne atrybuty osoby, m.in. wolność, autonomię bytowania, nieprzekazywalność (nie można się jej zrzec, ani przekazać bytowi drugiemu), odniesienie do Transcendencji czy umiejętność bytowego samorozwoju<sup>3</sup>. Sw. Tomasz z Akwinu, uznając jak Boecjusz rozumność za istotny atrybut bytu osobowego, wskazywał, że osoba jest *jagnią natury rozumnej*, przy czym

<sup>1</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 402-406.

<sup>2</sup> Tamże, s. 404. Ta powszechnie podawana definicja osoby jest modyfikacją określenia *naturae rationalis individua substantia*, jakie zawarł sam Boecjusz w *Contra Eutychen et Nestorianum*, cap. 3, 74. Por. Boecjusz, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. I, Lublin 2000, s. 611-612.

<sup>3</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 201-206.

rację osobowego sposobu istnienia człowieka widział nie w jakichś jego atrybutach czy istocie, lecz w jego akcie bytowym, jakim jest istnienie. Obok poznania umysłowego, miłości, wolności, podmiotowości wobec prawa i zupełności w filozofii realistycznej za jeden z najistotniejszych atrybutów bytu osobowego uznaje się godność. Zdaniem Mieczysława A. Krąpca, jest ona wyrazem transcendencji człowieka nad rzeczywistością społeczną, a zarazem ze względu na swój charakter, jest ściśle związana z faktem religii<sup>4</sup>.

Działanie człowieka nastawione jest na dobro osobowe, które jest zasadniczym motywem, dla którego w ogóle następuje. Różni się przy tym od dobra przyjemnego lub użytecznego, które choć stają się racją działania, to jednocześnie jako środki odnoszą się one do osoby, jako ostatecznej przyczyny podejmowania działań. Stąd jak najbardziej w myśli klasycznej mówi się o zasadniczym wymiarze życia osobowego, jakim jest działanie „dla-drugiego”. Fakt, iż działanie podejmuje się ze względu na osobę jako cel wskazuje przy tym na szczególną godność bytu osobowego. Tylko taki byt, który wylania akty poznania umysłowego, wolnego wyboru, nieukoniecznionej miłości może wchodzić w relacje międzyosobowe. „Związki [...] interpersonalne uzasadniające i usensowniające życie osobowe — jako najgodniejsze — czynią samą osobę kimś godnym samym w sobie, wprowadzając moment religii w sensie najistotniejszym”<sup>5</sup>. Dzieje się tak dlatego, że człowiek może się uformować jako człowiek, a więc w pełni zaktualizować swoje osobowe potencjalności tylko w społeczności osób drugich, a ostatecznie w relacji do absolutnego, osobowego Ty, które jest najwyższą doskonałością.

I właśnie godność człowieka stanowi przedmiot ciągłej dyskusji w łonie współczesnej filozofii. Spór dotyczy głównie tego, czy i w jakim zakresie człowiek jest osobą. Robert Spaemann wskazuje, że dotychczasowe prawa ludzkie coraz częściej uznaje się warunkowo, uzależniając je od tego, czy ich podmiot jest osobą<sup>6</sup>. Jednocześnie próbuje się wykazać, że

<sup>4</sup> M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 425.

<sup>5</sup> Tamże, s. 424-425.

<sup>6</sup> Robert Spaemann - urodzony w 1927 r. w Berlinie niemiecki filozof. Studiował filozofię, teologię i romanistykę na uniwersytetach w Münster, Monachium, Fryburgu Szwajcarskim i Paryżu. Habilitował się w 1962 r. w Uniwersytecie w Münster na podstawie pracy *Reflexion*

nie każdy człowiek i nie na każdym etapie życia czy stanie świadomości jest osobą. Dlatego, jak podkreśla Spaemann są i tacy, którzy twierdzą, że „[...] osobami nie są małe dzieci, debile, również ludzie dotknięci starczą demencją, a według Dereka Parmita [...] osobami nie są również ludzie śpiący i czasowo pozbawieni świadomości”. Jakie konsekwencje pociągają takie poglądy we współczesnych, już nie tylko teoretycznych sporach o aborcję, eutanazję czy klonowanie nietrudno się domyśleć. Choć wspomniane tu kwestie mają trudne do przecenienia skutki społeczne, najistotniejsze są tu jednak racje przedmiotowe. Warto mieć je na uwadze, podejmując refleksję nad rozstrzygnięciami Francisa Fukuyamy, odnoszącymi się do osoby i jej godności w kontekście rewolucji biotechnologicznej.

### Osoba wobec rewolucji biotechnologicznej

Uderzenie w osobową naturę człowieka dokonuje się wspólnie na różnych poziomach i opiera się na różnych argumentacjach. Ma ono miejsce w filozofii, naukach szczegółowych oraz na przestrzeni życia społeczno-politycznego. Wśród kierunków ataków antypersonalistów wymienić można, m.in.: zamazywanie różnic między sposobem istnienia człowieka a bytów przyrodniczych, odwoływanie się do „nieograniczonych” możliwości, jakie niesie nowoczesna technologia w dziedzinie medycyny,

*und Spontaneität. Studien über Fénelon. W latach 1962-69 był profesorem filozofii w Technische Hochschule w Stuttgarcie, w latach 1969-73 w Uniwersytecie Heidelbergu, a w latach 1973-92 w Uniwersytecie w Monachium oraz gościnnym wykładowcą, uczelni w Rio de Janeiro, Salzburgu i Paryżu. Do najważniejszych jego prac należą min.: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über E. G. A. de Bonald* (1959), *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie* (1977), *Rousseau - Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur* (1980), *Moralische Grundbegriffe* (1982), *Glück und Wohlwollen. Versuch über die Ethik* (1989) (*Secsgs'cie a żywotność. Esej o etyce*, pol. 1988) i *Personen. Versuche über den Unterschied Zwischen „etwas“ und „jemand“* (1996) (*Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, pol. 2001).*

<sup>7</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merccki, Warszawa 2001, s. 5.

<sup>8</sup> Frani\* Fukuyama - urodzony w 1952 r., amerykański politolog, filozof i ekonomista pochodzenia japońskiego. Zasłynął jako twórca tezy o końcu historii wysuniętej na kanwie upadku komunizmu. Jest profesorem międzynarodowej ekonomii politycznej na Johns Hopkins University. Najbardziej znaną jego pracą jest *The End of History and the East Man* (1992) (w Polsce ukazały się dwa osobne tomy składające się na tę książkę: *Koniec historii*, 1996 i *Ostatni człowiek*, 1997). Jest także autorem publikacji: *The Social Virtues the Creation of Prosperity* (1995), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Soda! Order* (1999), *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century* (2004), i *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002).

a zwłaszcza rozwoju technik klonowania, dalej ideologiczna odmowa uznania za osoby niektórych kategorii ludzi, wypływająca z forsowania utopijnej wizji życia zbiorowego. Dochodzi do tego ogólnokulturowy prąd laicyzacji i sekularyzacji, powodujący zatracanie świadomości związku między istnieniem człowieka a Absolutem, jako racją istnienia przygodnego świata.

Problem człowieka i jego godności wydaje się w tym kontekście niezwykle istotny. W świedze zmian, jakie współcześnie dokonują się zarówno na terenie nauki jak i poza nią narasta zagrożenie dla praw przynależnych osobom, szczególnie najsłabszym w strukturze społecznej — w tym tak fundamentalnych jak życie, zdrowie, poszanowanie godności. Fakt ten dostrzega również Francis Fukuyama, który za podstawę swoich rozważań, zawartych w książce *Koniec człowieka* przyjął zagrożenia płynące z rewolucji biotechnologicznej. Wnioski, do jakich dochodzi mogą być niekiedy bardzo zaskakujące, bo jak sam zauważa, stara się przywrócić w obieg myśli naukowej na Zachodzie takie problemy, jak natura ludzka, prawo naturalne czy wspomniana w tytule godność osoby.

Dokonywanie manipulacji w obszarze biotechnologii może doprowadzić do konsekwencji wprost nieobliczalnych. Dlatego Fukuyama kieruje się przeświadczeniem, że w sytuacji niewiadomych stojących przed człowiekiem przyszłości warto zwrócić się do wypracowanych w cywilizacji Zachodu poglądów i na ich bazie uporać się z wielkimi problemami. Propozycje te były, co prawda, w ostatnim stuleciu poddawane surowej krytyce, ale dotychczas nie udało się, zdaniem amerykańskiego myśliciela, wypracować lepszych. Nie jest to jednak bezpośredni powrót do teorii głoszonych np. na gruncie myśli klasycznej czy recepcja poglądów któregoś z filozofów. Podejście Fukuyamy cechuje głęboki pragmatyzm, a nie uznanie dla przedmiotowego dorobku przeszłości. Mając na uwadze istnienie czegoś takiego, jak natura ludzka czy godność osoby, podkreśla ich pragmatyczną rolę w rozstrzygnięciu bieżących problemów, ale jednocześnie powstrzymuje się od uznania ich roszczeń do przedmiotowej obowiązywalności. Dlatego nie formułuje swoich tez w sposób apodyktyczny, charakterystyczny dla myśli maksymalistycznej, lecz uciekając się do kwestii praktycznych, sprowadza je do roli kantowskich postulatów praktycznych.



Sugeruje przy tym, aby za ostateczne kryterium wiarygodności koncepcji godności ludzkiej uznać nie tyle oczywistość faktu, co spójność teorii<sup>9</sup>.

### Kod genetyczny a natura i godność

Punktem odniesienia w sporach o osobę są prawa człowieka. Jak podkreśla Fukuyama, prawa człowieka wywodzące się z religii objawionych „[...] nie są obecnie uznawane za podstawę praw politycznych w żadnej demokracji liberalnej”<sup>10</sup>. Trzeba ich zatem szukać, zdaniem amerykańskiego myśliciela, w obszarze atakowanej przez wielu natury ludzkiej. Tę ostatnią określa zaś jako „[...] sumę zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”<sup>11</sup>. Do najbardziej charakterystycznych cech gatunku ludzkiego zalicza szczególnie zdolność poznawczą objawiającą się m.in. w możliwości uczenia się języków, typowe dla ludzi reakcje emocjonalne na poznanie, a także wrodzone uniwersalia moralne, m.in. złotą regułę (zasadę wzajemności). Istnieje zatem ogromna różnica między człowiekiem a światem przyrodniczym, nie pozwalająca utożsamić tych tak odmiennych sposobów bytowania. Natura człowieka różni go od innych bytów, ponieważ ostatecznie inny jest jego kod genetyczny. I właśnie w kodzie genetycznym ukrywa się, zdaniem Fukuyamy, tajemnica osoby i jej godności.

Godność osoby sprowadza Fukuyama do tzw. czynnika X, który tworzony jest przez konglomerat osobowych atrybutów człowieka. „Czynnika X nie można [...] zredukować do posiadania moralnego wyboru, rozsądku, języka, skłonności do łączenia się w społeczności, odczuwania, emocji, świadomości czy do jakiegokolwiek innej cechy, która przedstawia się jako fundament ludzkiej godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X. Każdy członek naszego gatun-

<sup>9</sup> Zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków, 2004, s. 233. Warto podkreślić, że w filozoficznym uzasadnieniu koherentność systemu jest jednym z najsłabszych typów argumentacji. Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 66.

<sup>10</sup> Fukuyama, tamże, s. 150. Właśnie demokracja liberalna stanowi dla Fukuyamy podstawowy, trwały punkt odniesienia dokonywanych tu analiz. Nawet czynniki ontyczne, jeśli można je wskazać, są wtórne wobec sposobu życia i działania w warunkach demokracji liberalnej.

<sup>11</sup> Tamże, s. 174. Charakterystyczna w wywodach Fukuyamy jest marginalizacja czynników środowiskowych i akcentowanie czynników genetycznych.

ku posiada genotyp pozwalający mu stać się pełnowartościową istotą ludzką, genotyp, który odróżnia w swej esencji ludzi od innych istot"<sup>12</sup>.

Przytoczony tu fragment zawiera zasadnicze dla stanowiska Fukuyamy momenty, odnoszące się do ludzkiej osoby oraz do jej godności. Przede wszystkim godność ta nie wynika z jakiegoś jednego szczególnego aktu, jest natomiast ich sumą, można rzec nawet, że są one sposobami jej manifestowania, co w pewnej mierze łączy jego stanowisko z myślą klasyczną. Ta ostatnia akcentuje bowiem, że godność osoby nie jest następstwem używania rozumu czy wolnej woli. Sam podmiot bowiem, zanim zacznie działać jest już osobą, która ujawnia siebie zwłaszcza w swoich aktach duchowych. Wylaniane przez byt akty wskazują na jego władze, a władze na naturę bytu.

Zasadniczy powód uznania czynnika X tkwi, zdaniem Fukuyamy, w genotypie, który pozwala bytom posiadającym go wylaniać z siebie wspomniane wyżej aktywności psychiczno-duchowe. Uznanie biologizmu za jedyne zasadne i uprawomocnione naukowo źródło natury ludzkiej naraża jednak tę koncepcję na krytykę, którą oczywiście stara się amerykański myśliciel odeprzeć. Różnica w kodzie genetycznym człowieka i ssaków naczelnych jest na tyle znikoma, że w świetle manipulacji genetycznych, m.in. możliwości hodowania ludzko-zwierzęcych hybryd, można ją uznać za niewielką i łatwo przekraczalną. Ostatecznie, na tle rozwoju biotechnologii zdaje się, zdaniem Fukuyamy, nie istnieć trwała, ontyczna różnica między człowiekiem a resztą świata przyrodniczego. Ma ona charakter psychologiczny, społeczny, kulturowy i w jakiejś mierze — moralny, ale nie ma charakteru ontycznego, który jest decydujący w świecie rewolucji biotechnologicznej, bo dający oparcie wszystkim pozostałym.

Biotechnologia pozwala manipulować genami różnych gatunków. Technicznie można więc zniweczyć różnicę w kodzie genetycznym między człowiekiem a innymi gatunkami i na tej podstawie uznać, że jego godność nie różni się od godności pozostałych stworzeń. Zatarcie tej różnicy uznaje Fukuyama za bardzo niebezpieczną drogę, a jednak uważa, że „być może będziemy w końcu zmuszeni ją obrać"<sup>13</sup>. Nie twierdzi przy tym, że tak

<sup>12</sup> Tamże, s. 225-226.

<sup>13</sup> Tamże, s. 211.

czynić nie wolno. Eksperymentowanie z ludzkimi genami o tyle powinno być ograniczane, przede wszystkim przez prawo pozytywne, że współcześnie nie można przewidzieć wszystkich konsekwencji związanych z działaniem człowieka w tej dziedzinie. Godność osoby nie stanowi tu jakiejś nienaruszalnej, absolutnej bariery moralnej uniemożliwiającej ingerencję w kod genetyczny człowieka. W sytuacji w miarę pełnego technicznego rozpoznania skutków i jakiegoś konsensusu społecznego, co do zysków i strat związanych z eugeniką wydaje się, że dla Fukuyamy bariera ta znika zupełnie. Jeśli broni się przed manipulacjami genetycznymi, to z racji słabego rozpoznania różnorodnych ich skutków, nie zaś pokusy „ulepszania” człowieka w ogóle. Przestrzega natomiast przed pochopnym podejmowaniem ryzyka manipulacji genetycznych i czynieniem tego w oderwaniu od odpowiedniego nadzoru ze strony społeczeństw i państw.

Zdaniem Fukuyamy, na korzyść współczesnej eugeniki przemawia to, że dokonuje się ona w zupełnie innych warunkach niż w przeszłości. O ile wcześniej wynikał z niej postulat dyskryminowania osób w jakiś sposób upośledzonych, o tyle obecnie, dzięki interwencji państwa, może ona sprzyjać ich oddolnemu „naprawianiu”. Jest to, jego zdaniem, wariant przynajmniej równie prawdopodobny jak ten, że eugenika służyć będzie powstawaniu nowych „kast genetycznych”, gdzie bogatsi i inteligentniejsi, dzięki genetyce, będą powiększać swoją (potomstwa) przewagę nad osobami biednymi i mniej doskonałymi<sup>14</sup>. Istnieje więc raczej problem społeczny niż moralny, który jednak również środkami znajdującymi się w dyspozycji państwa można rozwiązać.

### **Rozstrzygnięcia na terenie filozofii realistycznej**

Naturę łączy Fukuyama wyłącznie z czynnikami biologicznymi, wynikającymi z kodu genetycznego. Tu tkwi zasadniczy punkt wyjścia wszystkich jego analiz, odnoszących się do praw i godności osoby. Pociąga to za sobą daleko idące konsekwencje. Redukując naturę do kodu genetycznego sprowadza się ją wyłącznie do biologizmu, co w świetle myśli klasycznej jest takim samym nieporozumieniem, jak pojmowanie klasycznej definicji sztuki (*ars imitator naturae*), jako naśladowania wyglądnów rzeczy. Natura

<sup>14</sup> Tamże, s. 208-209.

bowiem to nie tylko zestaw genetycznie ukształtowanych reakcji biologicznego organizmu<sup>15</sup>. Tradycja klasyczna wskazuje, że jest to sposób działania bytu, wypływający z jego istoty, która swoją realność zawdzięcza proporcjonalnemu do niej aktowi istnienia<sup>16</sup>. Natura bytu wynika z jego istoty, a więc z jego uposażenia treściowego, na które składa się nie tylko sama materia, ale również forma substancjalna, czyli dusza. W przypadku człowieka jest to dusza rozumna. Dopiero udzielany przez nią ciału, wraz z organizacją materii, akt istnienia sprawia, że możliwa jest emanacja określonych dyspozycji i aktów, zarówno analogicznych do wylanianych przez byty wegetatywne (odżywianie, wzrost, rozmnażanie) czy sensoryjne (działanie zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych, ruch przestrzenny), jak i całkowicie od nich odmiennych (poznanie umysłowe, miłość, wolność). Wylanianie nowych możliwości bytowych może się dokonywać jedynie w zakresie dyspozycji formy substancjalnej, która organizuje materię. W skrajnej sytuacji, jeśli poprzez oddziaływanie na materię wprowadzone są w byt dyspozycje, nad którymi forma nie zdoła zapanować, cały byt ginie. W innym przypadku można mówić od strony ontycznej o pewnym udoskonaleniu lub uniedoskonaleniu bytu, z uwagi na jego biologiczne uposażenie.

Ostatecznie trzeba podkreślić, że godność człowieka jest skutkiem tego wszystkiego, co przekracza ramy porządku biologicznego, a więc samego aktu istnienia człowieka, przynależnego jedynie do duszy, dzięki któremu człowiek jest osobą<sup>17</sup>. Ciało nie decyduje o tym, że dany byt jest osobą, ale jako ciało ludzkie manifestuje godność osobowego podmiotu —

<sup>15</sup> O zawężonym sposobie pojmowania natury przez Fukuyamę świadczy choćby to, że można mówić nie tylko o naturze bytów materialnych, ale również niematerialnych, np. Absolutu. Bóg nie jest bytem materialnym, nie posiada więc kodu genetycznego, ale posiada naturę. Natura to sposób działania bytu, oczywiście w przypadku człowieka - cielesnego, a więc takiego, w aktach którego ciała i jego uwarunkowania odgrywają istotną rolę, ale do nich się nic redukuje.

<sup>16</sup> Jak wskazuje Kowalczyk, naturę można różnie rozumieć, m.in. jako Stwórcę natury (Boga), całość rzeczy stworzonych, istotę bytu, wreszcie jako źródło ruchu. W sensie właściwym naturę rozumie się jako pierwszą i wewnętrzną przyczynę działań rzeczy. Zob. tenże, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 168-169.

<sup>17</sup> Krąpiec podkreśla, że „[...] tylko ten element bytu rozumnego konstituuje osobę, który zasadniczo konstituuje byt - a więc jednostkowe istnienie tej oto natury rozumnej”. Tenże, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 404.

ducha, z którym tworzy psychofizyczną jedność i którego jest nośnikiem w materialnym świecie. Wnosi jednocześnie bogatą sferę uczuć i płciowości, co nadaje całemu życiu człowieka, także duchowemu, szczególnie sens i zabarwienie. Ostatecznie stwierdzić należy, że naturalna różnica w kodzie genetycznym nie jest podstawą do wyodrębnienia spośród nich bytów osobowych, bo sama już jest skutkiem tej fundamentalnej różnicy.

Etyka klasyczna nie uzależnia godności człowieka od układu jego genów. Jeśli więc na skutek manipulacji genetycznych powstanie ludzko-zwierzęca hybryda, to bronić będzie jej osobowej godności. Z realistycznej teorii człowieka wyprowadzić można bowiem odnośnie do eugeniki wnioski, że wbrew pozorom może być ona poważnym ograniczeniem doskonałości osoby. „Nakładanie” na organizm osoby ludzkiej dyspozycji zwierzęcych, choćby w pewnych aspektach czyniło ją to istotą bardziej wyspecjalizowaną, a więc np. w/posażoną w doskonalszy słuch, węch czy wzrok, albo dla odmiany uposażenie jej w większą zdolność kojarzenia faktów, narusza właściwą proporcję jego subbytowych czynników, którymi są dusza i ciało. I nawet społeczna użyteczność nowej dyspozycji podmiotu nie wystarcza, aby ingerować w jego biologiczne uposażenie, które jest fundamentem, na którym wzrasta osoba.

Druga alternatywa, to manipulacja polegająca na „doskonaleniu” organizmów zwierzęcych, poprzez wprowadzanie doń genów ludzkich. Ale i tu ingerencja związana z wykorzystaniem ludzkich genów rodzi poważne konsekwencje i zastrzeżenia natury nie tylko technicznej, ale przede wszystkim — moralnej. Zwykle wiąże się ona bowiem z unicestwianiem ludzkich embrionów. Także w sytuacji, w której nie prowadzi do zabijania człowieka w nim samym (w jego ciele), domaga się uznania jego ciała nie za materię, lecz za wynik organizowania przez duszę i wraz z nią jednego bytu. Działanie naruszające tę integralność osoby uznać należy w takim samym stopniu za niesłuszne jak w sytuacji, gdyby dochodziło do przeszczepiania ludzkich organów zwierzętom. Ciało człowieka, nawet jeśli wykorzystywane jest fragmentarycznie, domaga się uszanowania godności właściwej dla całej osoby, która je posiada, chociaż nie jest ono źródłem, a nośnikiem tej bytowej doskonałości<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Na powszechną świadomość tej godności, jaką posiada ciało wskazuje szczególnie spo-

### Ochrona godności

W kontekście badań i eksperymentów w dziedzinie biotechnologii ochrona godności człowieka spoczywa, zdaniem Fukuyamy, na państwie, a w riim — na demokratycznej wspólnotie politycznej, która działa poprzez swoich politycznych przedstawicieli, zachowując prawo do kontroli tempa i zakresu ingerencji biotechnologicznej w człowieku<sup>19</sup>. Wskazuje przy tym autor *Końca historii* na nękającą demokrację słabości, ale uznaje, że jest ona najwłaściwszym miejscem do orzekania o charakterze biotechnologicznego „rozwoju”. Zadanie to spoczywa na państwie, które ma np. bronić dobra nienarodzonego, a niekiedy realnie nie istniejącego jeszcze dziecka, przeciw wynaturzeniom rodziców wynikającym z „nienaturalnych” metod prokreacji<sup>20</sup>. Przekazywanie życia drogą manipulacji biotechnologicznych, zdaniem Fukuyamy, znosi automatyczną wspólnotę interesów między rodzicami i dzieckiem, którą zakłada się w normalnych warunkach. W konsekwencji pojawić się może między nimi trwały i co najistotniejsze nieodwracalny antagonizm. Stąd, potrzebna jest w takiej sytuacji ingerencja z zewnątrz.

Poza jednostkowym państwem istnieje wspólnota międzynarodowa, na której również ciążyą pewne obowiązki w zakresie ochrony godności człowieka. Celem działania państw ma być wypracowanie międzynarodowych regulacji dotyczących biotechnologii, idących nie tyle w kierunku całkowitego zakazu posługiwania się tą techniką, ile raczej w stronę właściwego jej użycia, gdzie badania i działania ukierunkowane zostaną głównie na terapię, zamiast na poprawianie natury ludzkiej. Problem jednak w tym, że również tzw. terapia genetyczna bardzo często narusza życie czy godność osoby. Jako myśliciel liberalny wyraża Fukuyama nadzieję, że biotechnologia da człowiekowi możliwość zmiany na lepsze swojej istoty, w której ujawni się większa jego wolność. Celem takiego działania jest ostatecznie doprowadzenie do przejścia przez człowieka kontroli nad swoim biologizmem. Wariant pesymistyczny przewiduje, że może to być świat bardziej zhierarchizowany i nastawiony na rywalizację, gdzie wspólne po-

sób traktowania ludzkich zwłok i to od najdawniejszych czasów i we wszystkich kulturach.

<sup>19</sup> Tamże, s. 243.

<sup>20</sup> Tamże, s. 244.

jęcie człowieczeństwa nie będzie miało już sensu<sup>21</sup>. Zdaniem amerykańskiego myśliciela, trzeba co prawda bronić człowieczeństwa w jego obecnym kształcie, ale w sytuacji otwierania się nowych możliwości w postaci zmiany natury bytu nie można czynić tego w sposób dogmatyczny. Ludzkość za sprawą eugeniki stoi bowiem, jego zdaniem, na progu niewyobrażalnych przemian — być może odejścia od tradycyjnego rozumienia natury człowieka. Człowiek znalazł się na drodze prowadzącej ku kresowi jego dotychczasowej natury. Jego przyszłość może iść w kierunku Nietzscheańskiego nadczłowieka lub też prowadzić do regresu, w którym nastąpi rozwarstwienie ludzkości na beneficjentów rewolucji biotechnologicznej i jej ofiary<sup>22</sup>. W tym właśnie sensie należy rozumieć zapowiadany przez Fukuyamę koniec człowieka.

W tak zarysowanej wizji przyszłości amerykański myśliciel odsuwa na bok kwestie moralne. Tymczasem, techniczna możliwość ingerencji w ludzkie geny nie daje jeszcze społecznościom, niezależnie jak uorganizowanym, uprawnienia do działania wolnego od moralnej odpowiedzialności. Kwestia moralnego przyzwolenia na ingerencję w ludzkie geny jest niezależna od demokratycznych (zgodnych z wolą różnie rozumianej większości) czy też nie-demokratycznych procedur.

W poznaniu filozoficznym równie ważne jak konkluzje, a niekiedy nawet ważniejsze, są same przesłanki. I tu Fukuyama, nawet kiedy ma rację co do tezy, sięgając przede wszystkim do argumentów pragmatycznych natrafia na barierę, której nie potrafi pokonać. Polega ona na braku ontycznego uzasadnienia dla głoszonych przez niego poglądów. Dlatego, wiążąc naturę ludzką z biologizmem uznaje, że wraz ze zmianą wewnętrznych, biologicznych uwarunkowań bytowania człowieka można tego ostatniego w znacznym stopniu zmienić. Jego twierdzenia z założenia mają więc wyłącznie wartość temporalną i w jakiejś mierze same siebie znoszą. Nie stoi za nimi imperatyw moralny, ugruntowany na ujęciu człowieka jako osoby, która swoją godność zawdzięcza nie biologicznemu uposażeniu, lecz szczególnemu aktowi istnienia, dzięki któremu jest w przygodnej rzeczywistości bytem wyjątkowym. Ponieważ osobowe akty człowieka

<sup>21</sup> Tamże, s. 284-286.

<sup>22</sup> W swoich rozważaniach Fukuyama nieprzypadkowo szuka inspiracji właśnie w filozofii F. Nietzschego.

transcendują porządek natury, jego zaistnienie nie daje się wyjaśnić wyłącznie działaniem biologicznych przyczyn wtórnych i domaga się, jako dostatecznej racji, bezpośredniej ingerencji Bytu Pierwszego.

Z racji bardziej ideologicznych, niż przedmiotowych Fukuyama przeciwstawia własną argumentację tzw. *argumentacji religijnej*. Uznaje w ten sposób rozumienie bytu osobowego i jego atrybutów, wypracowane w obrębie świata chrześcijańskiego, ale z uszanowaniem autonomiczności poznania naturalnego i objawionego, za argumentację czysto religijną. Z premedytacją ten typ argumentacji odsuwa na bok, jako rodzący we współczesnym świecie jedynie antagonizmy. Klasyczną argumentację dowodzącą, że człowiek jest bytem osobowym uznaje za przynajmniej niezborną z prawem naturalnym lub w najlepszym wypadku za zbyt słabą. Konsekwentnie przy tym we własnej argumentacji odwołuje się do powszechności uznawania określonych sądów (stanowisko Kantowskie), zamiast do racji przedmiotowych.

Ostatecznie należy docenić Fukuyamy próbę ponownego włączenia w obieg myślowy Zachodu istotnych treści związanych z rozumieniem bytu ludzkiego, a wywołujących współcześnie jednoznacznie negatywne reakcje. Z drugiej jednak strony, ich uzasadnienie jest zbyt słabe, aby wytrzymało konfrontację w zderzeniu z argumentami przeciwnymi, a również sięgającymi pragmatyzmu. Godność w sensie pragmatyczno-utilitystycznym nie jest w stanie oprzeć się atakom ze strony przeciwników. W jakiejś mierze jest to podobna próba, jak w zakładzie Pascala, w którym ten ostatni sugerował, że bardziej szczęśliwsze jest uznanie istnienia Absolutu niż jego odrzucenie, lub też do postulatów praktycznego rozumu Kanta, w których rozum dla istnienia moralności domaga się istnienia duszy i wolności człowieka oraz istnienia Boga. Nie ma natomiast wystarczających do jego uznania racji teoretycznych lub są one uznane za niewys tarcz aj ące.

### **Francis Fukuyama's understanding of the person's dignity**

The Author notices that independendy from the realistic justification according to which it is assented that the man is a person having a particular dignity, in the contemporary philosophy there is a serious debate just about the person. It receives a particular importance in a context of the Western



biotechnological revolution. Notling but a consciousness of threats accompanied by following hopes became an inspiration for Francis Fukuyama's deliberations on the human dignity contained in his "Our Posthuman Future" (Polish translation: "Koniec człowieka"). In the situation troubled by the contemporary biotechnology, the American thinker offers a turn directed to views on the human nature elaborated and verified in the Western civilization, where the crucial importance rests on such categories as natural law, human nature, or human dignity. The article contains a critic of the Fukuyama's reductionist approach to the human dignity issue in spite of some convergence with the classical thought. It considers a reduction of the personal dimension of human life to a narrowly comprehended pragmatism that seeks in the eugenics its hopes for improving the human nature, as well as the pragmatism as an instrument determining issues of the ontic and moral character.



Alicja Łyskawka

## Nietzscheański człowiek po „śmierci Boga”

W filozofii Fryderyka Nietzschego znajdujemy następujące stwierdzenie: „Bóg umarł: niechże za naszą wolą, — nadczłowiek teraz żyje”<sup>1</sup>. W świedze poglądów filozofa przeprowadzę analizę niniejszej tezy i podejmę próbę odpowiedzi na pytanie o śmierć Boga, *pojawienie się* nadczłowieka i konsekwencje takiego stanu rzeczy. A zatem: jaki i dlaczego umarł Bóg? Kim jest i dlaczego istnieje nadczłowiek? Jak jest po śmierci Boga i *pojawieniu się* nadczłowieka?

W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche nie neguje istnienia Boga słowami: „Bóg nie istnieje”, ale formułą: „Bóg umarł”<sup>2</sup>. Wyraźnie przez to zaznacza, że Bóg istniał, lecz przestał istnieć. Myśl ujęta w wyrażeniu: „Bóg umarł” jest, zdaniem E. Gilsona, nader intrygująca<sup>3</sup>. Już bowiem w starożytnej Grecji pojęcie boskości łączono z pojęciem nieśmiertelności. To, co było boskie, było również nieśmiertelne, wieczne. Jeśli Bóg istnieje, to nie może On przestać istnieć. Będzie On istniał już nieustannie. Jak zatem Bóg, który z natury swej jest nieśmiertelny, mógł umrzeć? Taka sytuacja byłaby możliwa tylko wtedy, gdyby to, co uznawano za Boga, wcale Nim nie było i nie posiadało boskiej natury. Właśnie na taką możliwość wskazuje F. Nietzsche. W jego przekonaniu Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, nie jest wcale Bogiem. Chrześcijański Bóg czy też inni bogowie powołani zostali do istnienia przez człowieka w celu ukazania ludzkiej mocy, albo ludzkiej słabości. Dlatego są to jedynie pseudo-bogowie. Istnienie Boga i rozumienie Jego natury zależne jest od istnienia człowieka i od tego, jak człowiek rozumie swą własną naturę. Bóg to tylko wymyślona istota, którą lud postawił ponad sobą, aby czcić w niej poczucie swojej

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990, reprint na podst. wyd. z 1913, s. 356.

<sup>2</sup> Zob. Nietzsche, tamże, s. 6, 7, 92, 105, 324, 329, 355, 356.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Trudny ateizm*, w: *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 118-119.

mocy i swoich cnót; aby ukazać sobie swą radość z samego siebie. Bóg jest jedynie myślą i domniemaniem ludzkim — powie Nietzsche. Przestrzega on, aby człowiek nie zapomniał, że jest stwórcą Boga, i że to on powołał go do istnienia i nadał mu taką, a nie inną treść oraz pozwolił mu żyć jego własnym życiem. „Bóg jest domniemaniem: lecz ja pragnę, aby domniemania wasze nie sięgały dalej, niżli wasza wola twórcza. [...] Bóg jest domniemaniem: lecz ja pragnę, aby domniemania wasze nie wykraczały poza to, co jest do pomyślenia”<sup>5</sup>.

Z uwagi na to, że Bóg jest ludzkim wyobrażeniem, ludzką myślą, ulega On zmianie. Myśl ludzka bowiem zmienia się. Myśl o Bogu przybrała w końcu taką treść, że człowiek utracił coś istotnego ze swojej natury; przestał być tym, kim jest naprawdę. „Bóg jest myślą, co wszystko proste krzywym czyni, a wszystko co stoi krętym. [...] Myśl taka jest krętym zawrotem dla nóg ludzkich, dla żołądka mdłością; zaprawdę, kołowacizną zwę takie domniemania. Złe są mi one i wrogie dla ludzkości: te wszystkie nauki o jednym, pełnem, nieruchomem, sytem i wiekuistem”<sup>6</sup>.

Taki Bóg, zredukowany do samej tylko idei Boga istniejącej w ludzkiej myśli, to znaczy wytworzonego przez człowieka i istniejącego w człowieku<sup>7</sup>, alienuje człowieka i, zdaniem Nietzschego, jest antywartością. I nie może być inaczej, albowiem to sam człowiek jest twórcą treści idei Boga, nie zaś obiektywnie istniejący Bóg. Taki *domniemamy* Bóg jest „Nakazodawcą”, który bezwzględnie egzekwuje od człowieka wypełniania ustalonych praw, norm i zasad.

Kiedy Nietzsche poddaje krytyce poglądy dotyczące natury Boga, pod uwagę bierze przede wszystkim Boga jako kreatora prawa moralnego, które narzuca człowiekowi, jako powszechnie obowiązujące. Nakazy i zakazy są takie, jak ich Autor-Bóg: jedyne, doskonałe, niezmiennie i wieczne. Człowiek musi je wypełniać bez żadnych zastrzeżeń. Ma być Bogu całkowicie poddany. To pełne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz oddawanie czci zwierchności, którą człowiek sam sobie wymyślił. Bóg-„Nakazodawca”,

<sup>4</sup> Zob. F. Nietzsche, *Antychryścjanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1996.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, dz. cyt, s. 99.

<sup>6</sup> Tamże, s. 100.

<sup>7</sup> Por. K. Górniak-Kocikowska, *Religia jako nihilistyczna „Wola mocy”*, „Colloquia Communia”, 3-6 (20-23), (1985), s. 148-149.

nieugięty i bezwzględny władca ciągle kontroluje i prześladowa człowieka. Nie pozwala mu na samodzielne życie, na podejmowanie własnych decyzji. Wszystko podlega Bogu i jego nakazom moralnym. Bóg, który cały jest słyszeniem i widzeniem śledzi człowieka w każdym momencie jego życia i z tego względu stanowi dla niego największe zagrożenie.

Pozaświatowy Bóg religii chrześcijańskiej jest dla Nietzschego niejednoznaczny. Z jednej bowiem strony jawi się jako nieugięty Bóg sprawiedliwości, wymagający od swoich czcicieli całkowitego posłuszeństwa — za zło karze, za dobro wynagradza. Z drugiej zaś strony, jest Bogiem litościwym, cierpiącym i żalującym człowieka.

Taki Bóg jest bardzo niewyraźny i można Go wieloznacznie interpretować, przez co nie ma On już znaczącego autorytetu i mocnej pozycji w świecie i życiu człowieka. Nietzsche dostrzega w naturze Boga sprzeczności. Bóg nie jest wszechmocny w swym działaniu, lecz ograniczony. Stan niemocy Boga przeobraził się w Nim w stan nienawiści wobec człowieka. „Był niewyraźny. Jakże gromił on nas za to gniewem palający, żeśmy go źle pojmowali! Lecz czemuż nie przemawiał dobitnie? A jeśli uszu naszych w ten winą, czemuż dał nam takie uszy, co go źle rozumiały? Jeśli namul w uszach naszych tkwił, któż go w nasze uszy włożył? [...] Ze jednak mścił się na garnkach i stworzeniach swych za to, że mu się one nie udały, — to było już grzechem przeciw dobremu smakowi”<sup>8</sup>.

Nietzsche uważa, że sprzeczna w treści wieloznaczność w Bogu jest dowodem na to, iż do Jego istoty nie należą przymioty takie, jak wieczność, niezmienność, doskonałość czy absolutność. Wszystkie przypisywane Bogu atrybuty powstały za sprawą człowieka. Im więcej człowiek przypisywał Bogu, tym mocniej się Go obawiał i tym samym, w relacji do człowieka, cechy Boga bardziej potęgowały swoją moc. Na skutek tego dialektycznego procesu, Bóg stał się dla człowieka nieuchwytny i tajemniczy, a przez to panujący nad nim. Bóg skryty, nie ukazujący swojego oblicza, cicho i bacznie, w pełnej konspiracji obserwował człowieka. Tylko raz oznajmił mu swą wolę, aby później milczeć i nie rozmawiać już z nim wcale. Pochodzenie i natura Boga zostały przed człowiekiem zakryte.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Tako rąca Zaratustra...*, dz. cyt., s. 323.

Bóg, będąc wytworem myśli ludzkiej, przeciwstawił się swemu kreatorowi i zaczął go ograniczać, a nawet prześladować — twierdzi Nietzsche. A za takie działanie Boga-idei, człowiek mógł i powinien był Go w sobie uśmiercić. „O, bracia, Bóg, którego stworzył, był ludzkim dziełem i obłędem, jako wszyscy bogowie. Człowiekiem był on, biednym ułamkiem człowieka i jaźni: z własnego popiołu i żaru stworzyłem ten upiór, i za prawdę, nie nawiedził on mnie z zaświatów! I cóż się oto stało, bracia moi? Przemogłem siebie, cierpiącego, zaniósłem swój popiół w góry, jaśniejszy wynalazłem sobie płomień. I patrzcie! ustąpił upiór ode mnie”<sup>9</sup>.

Przyczynę „śmierci Boga” Nietzsche upatruje w samym Bogu, a ściślej biorąc w uzurpowaniu sobie wszechobecności i wszechmocy. Poprzez strach Bóg chciał wymóc na człowieku wiarę, poddaństwo i bezkrytyczne posłuszeństwo. Ale człowiek miał już dość takiego Boga, który go wечно podgląda i kontroluje. Taki Bóg, który jest przeciwko życiu i temu, co ono z sobą niesie, nie może istnieć. Stary i ciężki Bóg musi przegrać z radością i impulsywnością życia, z tym, czego pragnie i chce człowiek. W *Tako r<sup>o</sup>ec<sup>o</sup>e Zarathustra* czytamy: „On jednak — umrzeć musiał: oczyma, które wszystko widzą, — widział człowiecze głębie i dna, całą jego zatajoną sromotę i szpetność. Jego litość wstydu nie znała: wpełzał w me najbrudniejsze zakątki. Ten najciekawszy, nad miarę natrętny, ten nadlitościwy umrzeć musiał. On zawsze mnie widział: na takim świadku zemstę wyrzec musiałem — lub też sam przestać żyć. Bóg, co widział wszystko, nawet i człowieka, Bóg ten umrzeć musiał! Człowiek nie ścierpi, aby taki świadek żył”<sup>10</sup>.

Proklamowaną „śmierć Boga” Nietzsche uważał za dar dla ludzkości. On tylko głośno wypowiedział to, co działo się wewnątrz ludzkich dziejów. Wszyscy na to czekali. Schyłek kultury ma swoje źródło w religii oraz w wierzących w Boga, który tak naprawdę jest pseudo-bogiem. Obwieszczenie wszystkim „śmierci Boga” pozwoliło wreszcie zobaczyć, kim naprawdę jest Bóg — że jest On wytworem samego człowieka i do niego należy.

» Tamże, s. 32.

<sup>10</sup> Tamże, s. 329-330.

## Varia

Zredukowanie Boga do idei Boga „Nakazodawcy” i w konsekwencji ogłoszenie „śmierci Boga” wypływa z koncepcji rzeczywistości, która w rozumieniu Nietzschego jest nieustannym stawaniem się. Siłą napędową i istotą stawania się jest wola mocy. Ona dąży do ciągłego przewycięzania się. Wszystko jest zmienne i względne. Nic nie jest stałe. Wszystko zależy od tego, ile posiada w sobie woli mocy. Świata nie cechuje ani racjonalność, ani celowość. Nie posiada on w sobie obiektywnego sensu. Wszystko jest jedynie pochodzącą od człowieka interpretacją, która nie jest odkrywaniem treści świata, lecz kreowaniem jej. Nie ma faktów. Istnieją tylko zmieniające się ludzkie interpretacje, które nadają sens i znaczenie światu<sup>11</sup>.

Nietzsche uważa, że człowiek zapominając o woli mocy, całą swoją ufność złożył w rozumie i w nim się zatracił. A przecież, wszystko będąc tylko ludzką interpretacją świata, traci niezmienną wartość bytu. Dotyczy to także Boga, który jest dziełem ludzkim. Nietzsche proklamuje więc „śmierć Boga”. Odpowiedź na pytanie: Jaki Bóg i dlaczego umiera? brzmi: „umiera Bóg”, który jest alienacją religijną człowieka. Przyczyna „śmierci Boga” tkwi w tym, że wyobcowuje On człowieka z jego natury.

Przyjrzyjmy się teraz nadczłowiekowi Nietzschego. Sama nazwa nadczłowiek wskazuje, że jego natura jest wyższa, niż natura człowieka jako człowieka. Przyimek „nad” oznacza, że jest to coś więcej, niż natura ludzka. Jest ona ponad-ludzka i jako taka stanowi istotę człowieka. To zaś, co w strukturze ontycznej jest ponad-człowiekiem, co jest ponad-ludzkie, określane jest mianem boskie. Naturalny stan człowieka, którym jest nadczłowiek, posiada więc boską naturę. Taka jest jego istota. Człowiek jako nadczłowiek jest równy Bogu. „Niegdyś mawiano Bóg, gdy spoglądano na dalekie morze; ja was nauczyłem mawiać: nadczłowiek”<sup>12</sup>. Nadczłowiek jest wyniesiony ponad wszelki byt. Jest on najwyższą pełnią i doskonałością. Nie istnieje już nic doskonalszego. „Piękno nadczłowieka marą ku mnie przyszło. O, bracia moi! Cóż mnie wobec tego obchodzić mogą bogowie!”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Zob. M. G. Gadamer, *Dramat Zaratusztry*, przeł. G. Sowiński, w: *Nietzsche 1900-2000*, pod red. A. Przybysławskiego, Kraków 1997, s. 122.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratusztra...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>13</sup> Tamże, s. 102.

Nietzscheański nadczłowiek jest najdoskonalszą i osobliwą formą woli mocy. Jego naturę stanowi sama wewnętrzna moc woli, jej pozaświadomy i nierefleksyjny dynamizm<sup>14</sup>. Dynamiczna wola mocy jest czymś istotnym w ludzkiej nad-naturze. Ona wiedzie człowieka do bycia nadczłowiekiem. Jest ona wyjątkowa i najważniejsza. „Jest we mnie coś nie rannego, co się pogrześć nie da, a skały kruszyć zdolne: zwie się to mąwołą. Milcząc kroczy ona niezmiennie przez lata. [...] wola ma stara; hartowanego jest ona ducha i nierannej siły”<sup>15</sup>.

Wola mocy nie jest wolą w klasycznym tego słowa znaczeniu, to znaczy ludzką władzą niematerialnej duszy. Odrzucając istnienie w człowieku nieśmiertelnej substancjalnej duszy<sup>16</sup>, Nietzsche wykluczył taką możliwość. W *Tako rzecze Zaratustra* pokazuje on również, że odkryta przez niego wola, nie jest wolą życia. „Aliści prawdy nie utrafił, kto za nią strzelił słowami »wola istnienia«: takiej woli — nie masz! Jakowóż: czego nie ma, to chcieć nie może; zaś co w istnieniu już jest, jakżeby to mogło do tego istnienia chęcią się jeszcze wrywać! Tam tylko gdzie życie, tam jest i wola: wszakże nie wola życia, lecz — tak oto ucę ciebie — wola mocy!”<sup>17</sup>. Jest to wola mocy, która jest „wyzbytą od szczęścia pacholków, wyzwoloną od bogów i bogomolstwa, nieustraszoną i straszliwą, wielką a samotną: taka jest wola prawdziwego”<sup>18</sup>. Nadczłowiek, jako najwyższa forma woli mocy cechuje się absolutną odwagą i tym wszystkim, co się z nią wiąże, czyli „twardością”, nieustępliwością, surowością oraz rzetelnością.

Nie rozum, lecz wola mocy jest tym, co wyróżnia nadczłowieka. Rozumność nie stanowi o jego naturze. Nie racjonalność, ale wolitywność mocy. Zdaniem Nietzschego, ludzki rozum nie jest czymś wyjątkowym. Nie jest władzą duchową, lecz wytworem materii. Kształtuje się on pod wpływem rozwoju kultury i jest pustą nazwą. Uzurpuje sobie zdolność poznawania i porządkowania świata<sup>19</sup>. Iluzją jest to, co wywodzi się z rozumu. Nie można się na nim opierać.

<sup>14</sup> Zob. M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Poznań 1997, s. 9, s. 64-65.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze? Zaratustra...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>16</sup> „Dusze są równie śmiertelne, jak i ciała”; tenże, w: *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 275.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, dz. cyt., s. 138.

<sup>18</sup> Tamże, s. 122.

<sup>19</sup> Zob. H. Benisz, *Czy można ufać rozumom? Analiza europejskiego nibilizmu przeprowadzona w*



## Varia

Nadczłowiek, dzięki woli mocy, jest absolutnie wolny. Ta moc, ta siła daje mu potęgę panowania oraz niczym nieograniczoną wolność. Rzeczywistość wyzuta z treści i racjonalnego porządku nie ma na niego żadnego wpływu. Nadczłowiek ma przed sobą otwarty i niczym nieokreślony, nieskończony horyzont, który wyzwala go z tego, co było. Nadczłowiek niczym nie jest zdeterminowany, nawet ludzką naturą. Nietzsche nie przyjmuje bowiem czegoś takiego, jak ludzka natura oraz stałe i określone ludzkie „ja”. Nic nadczłowieka nie ogranicza i nie determinuje. Jest wolny od wszystkiego i wolny do wszystkiego. Od niczego się nie uzależnia. Z niczym się nie wiąże. Umożliwia mu to wola mocy, która jest podstawą niezależniania się od wszystkiego. Jest to wola miłująca samą siebie i do samej siebie powracająca. Wola mocy, oparta na biologicznej sferze nadczłowieka, uwalnia go od każdego sensu i logocentryzmu. Nadczłowiek jest wolny ponad wszystko. Nie determinuje go nawet czas. Wola mocy potrafi się w taki sposób pojednać z czasem, że się od niego uwalnia. Związane jest to oczywiście z pewnym pojęciem czasu, tzw. czasu kolistego, który Nietzsche przyjmuje wraz ze swoją koncepcją wiecznych powrotów. Wola mocy wiedząc, że wszystko ponownie powróci — nie jako podobne, ale jako identyczne — sama z siebie decyduje się na to ponowienie. Chce znów tego samego. W ten sposób wola, wybierając powtórnie to samo, nie staje się więźniem swoich własnych czynów. Ona chce samą siebie<sup>20</sup>. Wola mocy ustawia się ponad czasem, który nie ma nad nią mocy decydowania. Autor Zaratustry pisze: „Przeszłość w człowieku wyzwolić i wszelkie »Tak było« przetworzyć, póki wola nie rzeknie: »Tak właśnie chciałam! Tak chcieć będę« - wyzwoleniem to nazwałem, to jedynie wyzwoleniem zwać ich nauczyłem”<sup>21</sup>. Nadczłowiek ma moc chcenia powtórnie tego samego w nieskończoność. Wieczne powroty nie niweczą go, lecz wzmacniają<sup>22</sup>.

*ramach „nowego i zuchwałego sposobu myślenia” F. Nietzschego, „Edukacja Filozoficzna”, t. XIV, 1992, s. 223-233.*

<sup>20</sup> Zob. M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, przeł. J. Mizera, w: *Nietzsche 1900-2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 95, 97.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, dz. cyt, s. 244.

<sup>22</sup> M. Żelazny traktuje koncepcję wiecznego powrotu nie jako formę metafizycznego modelu przemian świata, ale proces kształcenia się świadomości, zob. tenże, *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne”, 11-12 (1982), s. 62.

Gdyby nadczłowiek odrzucił Boga, lecz zachował nadaną przez Niego moralność, nie byłby wolny. Nadal szukałby wolności. Uwolniony od Boga, nadczłowiek musi się oczyścić z dobra i zła. „Zwiesz się wolnym? [...] Wolny od-czego? [...] ku czemu wolny? Zali zdołasz nadać sobie swe zło i dobro i zawiesić wolę swą nad sobą, jako zakon?”<sup>23</sup>.

Nadczłowiek burzy więc stare tablice wartości, całą zastaną moralność, którą uważa za niesłusznie narzuconą mu z zewnątrz. Wolą mocy z impetem obala stare kazalnice, łamie ogłaszane z nich stare tablice wartości. Gardzi on jednoznacznie określonymi kategoriami dobra i zła. Z nieograniczoną wolą mocy nadczłowiek odważnie manifestuje, że nie ma raz na zawsze ustalonego dobra i zła. Są to tylko stare stereotypyomamy, które gnębią ludzi. Dobro i zło nie są odwieczne. Nie istnieje coś takiego, jak obiektywna prawda, dobro i zło. Może istnieć tylko moje dobro i moje zło. „Ten zaś samego siebie odkrył, kto powiada: oto jest moje dobro i zło”<sup>24</sup>. Wszystko jest relatywne i w związku z tym nie należy niczemu przypisywać absolutnej wartości. „Zaprawdę, powiadam wam: zło i dobro, które by nieprzemijające być miały — tego nie masz! Ze zła i dobra wyrastać muszą ich pokonania”<sup>25</sup>.

Wiele powiedziano o dobru i złu, ale tak naprawdę to nikt nie wie, co jest dobrem, a co złem — twierdzi Nietzsche. Nikt o nich nic nie wie<sup>26</sup>. Pojęcia dobro i zło nie są absolutne. Człowiek nie otrzymał ich od Boga, lecz sam je utworzył. Sam je sobie narzucił i stał się im posłuszny. Czynił to przez wiele wieków, przeświadczony, że ludzie z dawien dawna wiedzą, co dla nich jest dobrem, a co złem. „Zaprawdę, ludzie sami nadali sobie wszelkie swe zło i dobro. Zaprawdę, nie przejęli go, ani go nie znaleźli, nie spadło im też ono, jak głos z nieba”<sup>27</sup>. Każdy naród ma swoją tablicę dóbr, którą jest obrazem jego woli mocy, potęgi, siły. Zastana hierarchia wartości nie jest więc konieczna. Może ulec zmianie lub całkowicie być unicestwiona. Albowiem „zmiennosc wartości — to zmiennosc tworzące-

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Tako racze Zarathustra...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>24</sup> Tamże, s. 238.

<sup>25</sup> Tamże, s. 138.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 241,249.

<sup>27</sup> Tamże, s. 67.

go"<sup>28</sup> — powie Nietzsche. Nie pochodzi ona od Boga, zatem nie posiada już ostatecznej rangi. A poza tym, Bóg przecież nie istnieje — umarł. Tak jak dobro i zło, był On wytworem człowieka, ludzką interpretacją. Nie ma Boga, nie ma więc ustalonej przez Niego moralności, nie istnieje ani dobro ani zło, ani żadna inna wartość. Nadczłowiek nie szuka w dobru i złu wiedzy, lecz traktuje je jako przenośnię. W związku z tym, prawda i fałsz, dobro i zło stają się wobec siebie neutralne. Nie ma podstaw do tego, aby wybierać prawdę i dobro, a odrzucać fałsz i zło<sup>29</sup>. Powstaje aksjologiczna pustka, w której nadczłowiek sam sobie jest panem.

W swoim działaniu nadczłowiek porusza się poza dobrem i złem. Żyje we wszechobecnym nihilizmie, na bazie którego buduje swój nowy świat. Do istoty nadczłowieka należy zdolność tworzenia. Wolą mocy nadaje on wszelkim rzeczom nowe sensy i wartości". Tworzy nowe wartości. „Rzeczy wszelkich wartość niech przez was na nowo nadaną zostanie. Przeto winniście być walczącymi! Przeto twórczymi być powinniście!"<sup>31</sup>. Twórczość nadczłowieka, czyli aktywny nihilizm, ważniejsza jest niż negowanie, czyli nihilizm bierny. Wola mocy nadczłowieka jest wolą twórczą. Niczym nie jest ona uwarunkowana, ponieważ nadczłowiek posiada nieograniczoną moc — siłę. Niczym nie jest ograniczona, gdyż nadczłowiek tworzy poza dobrem i złem oraz poza prawdą. To, co chce wola mocy jest prawdą. „Nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone"<sup>32</sup>. Nadczłowiek samą wolą mocy tworzy wartości. Tworzy on z siebie, przez siebie i dla siebie. Wszystko, cokolwiek zechce, może się stać. W ten sposób ma nad wszystkim panowanie. Ponadto, twórczość nadczłowieka to także przewartościowywanie wszystkich istniejących dotychczas wartości. Może on to czynić, gdyż jest poza dobrem i złem oraz dlatego, że wartość rzeczy powstaje poprzez ludzką ocenę. Bez tego świat i wszystko w nim istniejące

<sup>28</sup> Tamże, s. 68.

<sup>29</sup> Por. S. Ronen, *Prawda i perspektywizm u Nietzschego*, „Przegląd Filozoficzny - Nowa seria", 7 (1998), 4 (28), s. 65; zob. także, M. Żelazny, *Koncepcja nihilizmu w poglądach Nietzschego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia IX. Nauki 1 humanistyczno-Społeczne", z. 157, 1985, s. 136, 138.

<sup>30</sup> /ob. M. Żelazny, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, Toruń 1986, s. 115.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Tako rzeczyc\* Zarastustra...*, dz. cyt. s. 90.

<sup>32</sup> Tamże, s. 339.

nie posiadaloby żadnej wartości. Proces poznawania to proces oceniania rzeczy. „Przez ocenę powstaje dopiero wartość: bez oceny pustym byłby orzech bytu”<sup>33</sup> — jak powie Nietzsche.

Nadczłowiek jest więc kimś tworzącym, to znaczy „oceniającym”. Jest on miarą i kryterium wartości wszystkich rzeczy. Pozbawiony lęku i wsparty absolutną, bo niczym nieograniczoną wolą mocy, jest podmiotem kreującym sensory. Od niego wszystko zależy<sup>34</sup>. Wyzwolony od Boga i autorytetów swobodnie tworzy wartości świata. W swym istnieniu treści, sensory, wartości zależą wyłącznie od jego mocy. A mają to być nowe wartości, wypisane na całkiem nowych tablicach. To nie może być dobro i zło, których znaczenia należałoby szukać w górze poza gwiazdami u Boga. Ma to być ziemskiej treści dobro i zło, której autorem będzie dopiero nadczłowiek. Bo jedynie on jako twórca wie w momencie tworzenia, co będzie dobrem, co zaś będzie złem. Wartość moralna nie pojawia się przed jego działaniem, lecz w czasie jego działania.

Nadczłowiek ani nie pragnie, ani nie chce, aby stare wartości były zachowane. On pragnie nowych wartości rzeczy. „Chcenie oswobadza: gdyż chcieć znaczy tworzyć. I tylko ku tworzeniu uczyć się winniście”<sup>35</sup> — powie Nietzsche. Proces przewartościowania wartości trwa więc permanentnie i nie jest niczym ukonieczniony. Nadczłowiek nigdy nie ustaje w tworzeniu nowych wartości. Jego akt twórczy jest nieustanny i nieskończony. Jego zdolność do tworzenia nigdy nie ustaje<sup>36</sup>. Ciągłe wokół siebie tworzy i jest nieustannym tworzeniem się według własnego kryterium i ze względu na siebie samego. W związku z tym, nadczłowiek jest pełen radości. Cechuje go lekkość bycia oraz dowolność. Niehamowany żadnymi normami i prawami jest w ciągłej aktywnej twórczości i znajduje się w centrum dynamicznego świata<sup>37</sup>.

Nieustanne twórcze tworzenie siebie jest dla nadczłowieka permanentnym samoprzewycięzaniem się. Nadczłowiek ciągle przewycięża się

<sup>33</sup> Tamże, s. 68.

<sup>34</sup> Zob. A. Bielik, *Rehabilitacja nihilizmu*, „Res Publica Nowa”, 8 (1994), nr 11, s. 22-25.

<sup>35</sup> Tenże, *Tako rączę Zaratustra...*, dz. cyt., s. 255.

<sup>36</sup> Zob. M. Blanchot, *Przekroczenie linii*, przeł. P. Pieniążek, w: *Nietzsche 1900-2000*, pod red. A. Przybysławskiego, Kraków 1997, s. 138-145.

<sup>37</sup> Zob. K. Górniak-Kocikowska, *Religia jako nihilistyczna „Wola mocy”*, art. cyt., (20-23), s. 151.

ku wyższości. W tym sensie jego dynamizm to prąd nie tylko zróżnicowanych i odmiennych sił<sup>38</sup>. „Nie to, skąd się wywodzicie, część waszą odtąd stanowić ma, lecz dokąd zmierzacie!”<sup>39</sup>. Nadczłowiek sam siebie nieustannie wyzwala ku nowemu, ku wyższemu. Jest to jednak niczym nieograniczone pokonywanie się dla samego przezwyciężania. Jest to ciągła wewnętrzna przemiana. Nie istnieje obiektywny cel, według którego nadczłowiek miałby się rozwijać. Istnienie takiego celu przyczyniłoby się do ustania kiedyś samego rozwoju nadczłowieka. Wyczerpałaby się jego twórczość i zdolność samoprzezwyciężania siebie. Sama twórczość stałaby się wówczas schematyczna. To zaś nie jest właściwe nadludzkiej naturze. Nadczłowiek, jak pisze Nietzsche, jest „wieszczący, chcący, tworzący, sam przyszłością i sam sobie mostem ku przyszłości”<sup>40</sup>. Nadczłowiek nie daje się zwieść ponownie starym tablicom wartości i nie degraduje swojej natury. W swym działaniu wszystko ogarnia i sam w swej wielkości staje się nieogarniętym i nieskończonym.

Nietzsche ukazuje naturę nadczłowieka za pomocą dwóch symboli: lwa i dziecka. Określa je mianem „szczebli nadczłowieka”. Lew oznacza w nadczłowieku stan uświadomienia sobie własnego chcenia. Odwaga i drapieżność lwa symbolizują stan wolności i pragnienia bycia dla siebie panem. „Nowe tworzyć wartości — tego i lew nie dokona; lecz stworzyć sobie wolność nowego tworzenia — temu lwia potęga podola. Stworzyć sobie wolność i święte »nie« nawet o obowiązku: na to, bracia moi, lwa potrzeba. Wziąć sobie prawo do nowych wartości [...] niegdyś swe »powinność«: teraz oto musi dojrzeć szaleństwo i dowolność”<sup>41</sup>. Nadczłowiek jako lew staje się dziecięciem. Dziecko jest symbolem realizacji chcenia i tworzenia sobie własnego świata. Nadczłowiek, tak jak czyni to dziecko, w zabawie otwiera się na tętniący życiem świat, aby móc ciągle na nowo nadawać mu nowy sens i wartość. Zapomina o tym, co było i nie wraca do tego. Jest jak dziecko z jego łatwością zapominania i beczasowością<sup>42</sup>. „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą,

<sup>38</sup> Zob. M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, dz. cyt, s. 56.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Tako mruć Zaratustra...*, dz. cyt, s. 251.

<sup>40</sup> Tenże, *Tako rzecz? Zaratustra...*, dz. cyt, s. 168.

<sup>41</sup> Tamże, s. 27.

<sup>42</sup> Por. M. G. Gadamer, *Dramat Zaratustry*, art. cyt, s. 134; także, M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, art. cyt, s. 89-91.

jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego »tak« mówieniem"<sup>43</sup>.

Nietzscheański nadczłowiek ma zatem boski status. Jest formą deifikacji człowieka. Cechują go takie atrybuty, jakie przypisuje się tylko Bogu. Nadczłowiek charakteryzuje się taką wolnością i twórczością, jaką posiada jedynie Bóg. Pojawił się nadczłowiek, bo „umarł Bóg". „Śmierć Boga" stanowi bezpośrednią przyczynę zaistnienia nadczłowieka. Bóg umiera po to, aby człowiek zajął Jego miejsce<sup>44</sup>. I na miejscu Boga postawiony został nadczłowiek.

Nietzsche proklamuje „śmierć Boga" i od razu ogłasza pojawienie się „nadczłowieka". „Bóg umarł: niechże za naszą wolą, — nadczłowiek teraz żyje"<sup>45</sup>. Miejsce i funkcje Boga przejmuje odtąd nadczłowiek. Ściśle mówiąc, człowiek przejmuje jedynie jemu samemu należne miejsce. Uzasadnienie nadludzkiej natury człowieka, wyrażonej w koncepcji nadczłowieka, Nietzsche czerpie z faktu nieistnienia Boga. Jeśli istnieje nadczłowiek, to nie może istnieć Bóg. Uśmiercenie Boga jest odważnym uznaniem prawdy o nadczłowieku. Poza człowiekiem nie ma innej boskości i jakiegoś Boga. Po „śmierci Boga" człowiek jedynie niejako odzyskuje boski status i boskie atrybuty i zajmuje miejsce Boga. W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche nie waha się powiedzieć, że „to właśnie jest boskością, że są bogowie, a Boga nie ma!"<sup>46</sup>. To, co jest boskie, zawarte jest w ludzkiej naturze, której prawdę odkrywa nadczłowiek<sup>47</sup>. Ustami Zaratustry kilkakrotnie Nietzsche wykrzykuje: „Pomarli bogowie wszyscy: niechże więc za wolą naszą nadczłowiek żyje"<sup>48</sup>.

Według Nietzschego, człowiek ma prawo odrzucić Boga, zapomnieć Go, a nawet uśmiercić. Człowiek bowiem z natury swej jest kimś wyższym niż Bóg. To człowiek jest nadczłowiekiem i do niego przynależy to, co do-

<sup>43</sup> I. Nietzsche, *Tako rzecze? Zaratustra...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>44</sup> Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 165; także M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł"*, przeł. J. Gierasimiuk, w: tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 171-216.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze? Zaratustra...*, dz. cyt., s. 92, 335.

« Tamże, s. 223, 250.

<sup>47</sup> Jak pisze G. Bataille nadczłowiek cały jest „śmiercią Boga", zob. tenże, *Tezy° (asZ)'Z-° i śmierci Boga*, przeł. K. Matuszewski, „Principia", 16-17 (1996-1997), s. 86.

<sup>48</sup> Tenże, *Tako rzecze? Zaratustra...*, dz. cyt., s. 92, 356.

## Varia

tań upatrywało się w Bogu. Dlatego też nie może być podporządkowany czemuś mniejszemu. W przeciwnym bowiem razie doszłoby do zubożenia jego ludzkiej istoty, ośmieszenia i destrukcji. Nieistnienie Boga jest czymś dobrym. Odrzucenie Boga jest oznaką dobrego gustu, „gdyż i w pobożności istnieje dobry smak, który wreszcie powiada: precz z takim Bogiem! Lepiej żadnego Boga, lepiej na własną rękę dołączyć się do Boga, lepiej szaleńcem być, lepiej samemu Bogiem się stać!”<sup>49</sup>.

Takie dialektyczne myślenie można dostrzec i dziś we współczesnej kulturze. Ateizm nie jest bowiem stanowiskiem teoretycznie i praktycznie neutralnym. Odrzucenie istnienia Boga nieuchronnie pociąga za sobą przyznanie człowiekowi cech oraz funkcji, które z istoty swej posiada tylko Bóg. Negacja istnienia Boga przyczynia się i prowadzi do deitifikacji człowieka. I tak, w poprzedniej epoce akcent padał na negację istnienia Boga i korelował z nietzscheańskim: *ogłaszam wam „śmierć Boga”*. W obecnym czasie daje się zauważyć przeniesienie tego akcentu na nietzscheańskie: *obwieszcza „m nadczłowieka*. We współczesnej nam kulturze skupia się bowiem wszystko na samym człowieku. W nim próbuje się upatrywać boskie cechy i funkcje. Próbuje się myśleć o człowieku jako o Bogu, czyli niejako o pierwszej przyczynie, od której wszystko zależy, a która nie zależy od niczego. Człowiek współczesny pragnie bowiem i nawet żyje tak, jakby wyłącznie na nim samym spoczywał trud tworzenia świata, za który przed nikim nie będzie już odpowiedzialny. Takie myślenie daje się również zauważyć u samych podstaw zjawiska powracania człowieka do religii. Otóż, istniejące w człowieku pragnienie Boga rozumie się jako pragnienie bycia Bogiem. Na nowo ożywa pokusa, która pojawiła się już u zarania dziejów ludzkości, a którą ukazuje Pismo Święte w *Księdze Rodzaju*<sup>50</sup>.

Dlatego bardzo ważne jest poznanie zachodzących między człowiekiem a Bogiem relacji oraz charakteru tychże relacji. Nie bez znaczenia jest poznanie prawdy dotyczącej istnienia i natury Boga oraz natury człowieka. Odpowiedzi uzyskane w tych kwestiach warunkują bowiem sposób myślenia i postępowania człowieka. Refleksja o Bogu zawsze odsłania jakąś prawdę o człowieku i odwrotnie. Problem Boga niczego nie zmusza człowieka

<sup>49</sup> Tamże, s. 323.

<sup>50</sup> Rdz 3, 5.

do refleksji nad sobą i do odpowiedzi na pytanie, czy z natury swej jest, czy też nie jest w jakiejś relacji do Boga. A jeżeli tak, to jakiego typu jest ta relacja, i czy jest to jedynie irracjonalnym pragnieniem.

### **The Nietzschean man after "God's death"**

In the light of the F. Nietzsche views, the Authoress seeks answers to the questions about God's death, appearance of the super-man, and consequences of such a state. According to Nietzsche, the man has a right to reject God, forget Him, and even put Him to death. The man out of his/her nature appears to be higher than God, and can not be subordinated to Him as to something lower. Otherwise the human being could be impoverished, ridiculed, and destructed. In the Authoress opinion, traits of such thinking can be found in the contemporary culture. The atheism is not only a theoretical stand-point, but also a practically engaged one. The rejection of God's existence inevitably has consequences in conferring His features and functions on the man.



Henryk Majkrzak SCJ

## Filozofia wychowania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Wychowanie w ogólności, to oddziaływanie starszych na młode pokolenie, aby wprowadzić je w środowisko kultury. Wychowanie, to podstawowy wymóg człowieka, który rodzi się z nieograniczonymi możliwościami działania, ale bez odpowiednich sprawności do dobrego działania. Inni uczą go, w jaki sposób ma się odżywiać, mówić, czytać, pisać, modlić się, bawić i pracować. Również i dla społeczeństwa wychowanie młodego pokolenia ma ogromne znaczenie, bo w ten sposób buduje ono jedność i tworzy więź między osobami.

Problemem wychowania człowieka zajmowali się filozofowie greccy, na czele z Sokratesem, Platonem i Arystotelesem, a także filozofowie rzymscy na czele z Seneką, Cynceronem i Markiem Aureliuszem. Podczas, gdy sofiści pojmowali wychowanie jako wysiłek nauczyciela, który mechanicznie przekazuje wiedzę i zasady postępowania swojemu uczniowi, to Sokrates przyznawał nauczycielowi jedynie rolę narzędzia, które pobudza w uczniu jego wrodzone zdolności. Tym śladem poszedł Platon i Arystoteles, a później św. Tomasz z Akwinu, który nawiązuje również do św. Augustyna i jego dialogu *O nauczycielu*, w którym tłumaczy on, że rola wychowawcy polega na tym, aby pomógł uczniowi wsłuchać się w głos jedynego Mistrza wewnętrznego, którym jest Bóg. Nie zewnętrzne więc słowo, ale słowo wewnętrzne, które pochodzi z oświecenia Bożego pozwala na zdobycie właściwej wiedzy. Krytykuje jednakże św. Augustyna i Awerroesa za to, że minimalizują funkcję wychowania i powierzają je czynnikowi zewnętrznemu. Akwinata zajmuje się zagadnieniem wychowania w różnych swoich dziełach, ale przede wszystkim w *Sumie teologicznej* i w zagadnieniu jedenastym *Quaestiones disputatae De Veritate (De Magistra)*.

### Problematyka filozofii wychowania

Filozofia wychowania zajmuje się odpowiedzią na pytania dotyczące istoty wychowania: W jaki sposób można przekazać drugiemu człowiekowi określoną wiedzę, dobre przyzwyczajenia? Mądrość, wiedza i cnoty, to dobra ściśle osobiste: w jaki więc sposób można je przekazać innym w procesie wychowania?

Arystoteles zauważył, że jeżeli człowiek jest doskonale rozwinięty, to jest najlepszym ze stworzeń, natomiast jeśli się wyłamie spod prawa i sprawiedliwości, to jest najgorszym ze wszystkich. Najgorsza bowiem jest nieprawość uzbrojona, a bronią człowieka są jego zdolności umysłowe i moralne, które mogą być niewłaściwie wykorzystane: „człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivości zmysłowej i żarłoczności”<sup>1</sup>. Św. Tomasz w pełni zgadza się z tym poglądem. Uważa on, iż ci, którzy ochotnie spełniają uczynki cnotliwe, bo posiadają dobre usposobienie natury, są tak przyzwyczajeni, albo obdarzeni specjalnym darem Bożym, powinni być •wychowywani przez napomnienia rodziców. Ludzie bowiem o należyтым usposobieniu lepiej dają się prowadzić ku cnotcie drogą chętnie przyjmowanych napomnień, niż drogą przymusu. Natomiast ludzie krnąbrni i skłonni do złych nalogów, powinni być powściągani od złego przy pomocy siły i strachu. Tacy ludzie nie wejdą na drogę cnoty inaczej, jak tylko pod przymusem. W ten przynajmniej sposób przestaną źle postępować, a innym pozwolą prowadzić życie w spokoju. Wychowanie tego typu ludzi powinno zmierzać do tego, aby z własnej chęci czynili to, co przedtem spełniali ze strachu. W ten sposób staną się ludźmi cnotliwymi, czyli ludźmi o dobrym charakterze. Akwinata podkreśla więc wychowawczą rolę prawa w społeczeństwie<sup>2</sup>.

### Konieczność wychowania

Św. Tomasz wielokrotnie akcentuje konieczność wychowywania człowieka. Szczególną rolę w wychowaniu dziecka odgrywa jego matka,

<sup>1</sup> *Polityka*, I, 12, 1253 a 31, w: *Dziela wszystkie*, Warszawa 2001, t. VI, s. 28.

<sup>2</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a 1.

i dlatego potępia on zdecydowanie separację małżeńską<sup>1</sup>. Łaciński termin *disciplina*, którym często się posługuje, odpowiada greckiej *paidei* i oznacza cnotę moralną, która polega na samokontroli i pracy nad sobą lub dziedzinę wiedzy. *Disciplina* jako cnota moralna stanowi część wychowania, gdyż wyrabia ona w człowieku panowanie nad sobą i kontrolę własnych uczuć, namiętności i skłonności. Pomaga ona w formowaniu charakteru, w ustaleniu własnego projektu człowieczeństwa, aby następnie go realizować. W sensie ścisłym termin *disciplina* oznacza nauczanie: *Disciplina autem est receptif) cognitionis ab alio*.

Tym, którzy twierdzą, że wychowanie nie jest potrzebne, Akwinata odpowiada następująco: „w człowieku istnieje z natury jakaś podatność na cnotę. Ale sama podatność nie wystarcza jeszcze do osiągnięcia doskonałej cnoty. Musi jeszcze dojść jakaś praca wychowawcza ze strony człowieka. Podobnie też widzimy, jak to człowiek jakąś zapobiegliwością zaspokaja swoje potrzeby życiowe, takie jak wyżywienie i odzież, a zaczątki tego ma z natury, mianowicie rozum i ręce; nie ma zaś nic całkowicie gotowego. Inaczej niż nierozumne zwierzęta, które natura wystarczająco zaopatrzyła w odzież i pożywienie. Otóż doświadczenie uczy, że w tej pracy wychowawczej sam człowiek nie zdoła sobie wystarczająco i łatwo poradzić. Doskonała bowiem cnota polega zwłaszcza na tym, żeby odwieść człowieka od używania niedozwolonych rozkoszy, do których nader ludzie są skłonni, a szczególnie młodzież. Ona też wymaga skuteczniejszego wysiłku wychowawczego. I dlatego to wychowanie, którego celem jest doprowadzenie do cnoty, ludzie powinni otrzymać od kogoś innego”<sup>2</sup>. Podobny tekst znajdziemy w *Summa contra Gentiles*, gdzie Akwinata stwierdza, że potomstwo człowieka potrzebuje nie tylko wyżywienia, jak to ma miejsce u zwierząt, ale również wychowania: *sed etiam instructione quantum ad animam*. Zwierzęta są tak wyposażone ze swej natury, że mogą troszczyć się o siebie, natomiast człowiek kieruje się rozumem i dlatego też potrzebuje długiego doświadczenia, aby zdobyć cnotę roztropności. Z tego wynika więc, że dzieci potrzebują wychowawczego wpływu rodziców, którzy zdobyli

<sup>1</sup> Tamże, Suppl., q. 62, a. 4.

<sup>2</sup> *In I anal.*, lect. 1, nr. 9.

<sup>3</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 1.

już pewne doświadczenie życiowe. Potrzebują one nie tylko pouczenia rodziców, ale i ich nagany: *indigent non solum instructione sed etiam repressions*.

### Nauczyciel „narzędziem” wychowania

W procesie wychowania ogromne znaczenie ma stosunek wychowawcy do ucznia. Już w początkach tego procesu wychowawca powinien uszanować wartość umysłu i woli swojego ucznia. Uczący i wychowujący jest pewnego rodzaju artystą. Według św. Tomasza, nauczyciel pełni w procesie wychowania rolę przyczyny narzędnej, która pomaga uczniowi rozwijać własne zdolności<sup>17</sup>. O takiej roli nauczyciela świadczy fakt, iż posługuje się on w procesie nauczania znakami: słowami i obrazami. Tymczasem, „najbliższą przyczyną wiedzy nie są znaki, ale rozum, który wychodzi od zasad i zmierza do wniosków”<sup>18</sup>. Pod kierownictwem nauczyciela uczeń zdobywa wiedzę o rzeczach, której wcześniej nie posiadał. Nawiązując do tego, co wie, uczeń odkrywa rzeczy nowe. Św. Tomasz porównuje relację nauczyciela do ucznia do relacji lekarza do chorego, bowiem tak jak lekarz pomaga choremu odkryć chorobę i wzmacnia jego siły, aby przezwycięzył chorobę, tak nauczyciel pomaga uczniowi odnaleźć w nim samym te elementy, które mu posłużą do budowy gmachu wiedzy. Wiedza ta istnieje potencjalnie w uczniu, czego dowodzi fakt, że człowiek może sam się czegoś nauczyć (*inveniō*), jednakże prawdziwa nauka polega na zewnętrznej interwencji nauczyciela w procesie nauczania (*doctrina*). Kto sam się uczy, ten narażony jest na błędy i wątpliwości, natomiast ten, kto otrzymuje wiedzę od nauczyciela, otrzymuje ją z obfitszego źródła. Droga *inventio* jest lepsza dla podmiotu, gdyż pozwala na jego aktywniejsze zaangażowanie, jednakże jej rezultaty są skromniejsze od rezultatów uzyskanych w procesie nauczania, gdyż uczący posiada wiedzę jasną, przemyślaną i uporządkowaną i taką wiedzę przekazuje swojemu uczniowi<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Summa contra Gentiles*, III, c. 122.

<sup>18</sup> *De Veritate*, q. 11, a. 1.

<sup>19</sup> Tamże, q. 11, a. 1 ad 4.

<sup>20</sup> Tamże, q. 11, a. 2 ad 4.

### Czy można być nauczycielem dla samego siebie?

Główną przyczyną w procesie zdobywania wiedzy jest uczeń, który przy pomocy własnego rozumu może bez pomocy nauczyciela zdobyć poznanie rzeczy dotąd nieznanych. W tym znaczeniu jest on przyczyną własnej wiedzy. Jednakże, tylko nauczyciel jest tym, który jest tu mistrzem, bowiem tylko on posiada odpowiednią wiedzę, którą chce przekazać swojemu uczniowi. Każdy uczeń jest więc, według św. Tomasza, niedoskonałym nauczycielem samego siebie, gdyż doskonały nauczyciel posiada wiedzę aktualną. Samokształcenie i samowychowanie obejmuje więc obszar *inventio*, a nie obszar *doctrina*. Zasada sprzeczności wyklucza fakt, iż ta sama osoba może równocześnie być „wiedzącym” (nauczyciel) i ignorantem (uczeń). Ta sama osoba nie może równocześnie posiadać wiedzy aktualnej i wiedzy w możliwości<sup>10</sup>.

Św. Tomasz w swojej filozofii wychowania zachował zasadniczy zrąb doktryny św. Augustyna, która na pierwszym miejscu stawia Boskiego mistrza, a na drugim miejscu autonomię ucznia. Przyznaje on jednak, że prawdziwą przyczyną wiedzy jest intelekt ucznia. Od Boga natomiast pochodzi światło, które oświeca intelekt ucznia, jednakże przejście z możliwości wiedzy do aktualności dokonuje się już nie na drodze bezpośredniej interwencji Boga (Pierwszej Przyczyny), ale dzięki interwencji przyczyny wtórnej: główną przyczyną wtórną jest uczeń, natomiast przyczyną narzędną jest nauczyciel. Język nauczyciela pobudza inteligencję ucznia przy pomocy słów i obrazów: „Nauczyciel nie powoduje w uczniu światła myśli, ani też wprost form myślowych: on tylko swoim nauczaniem pobudza ucznia do tego, żeby on sam siłą swojej myśli urabiał sobie pojęcia umysłowe, których znaki z zewnątrz mu podsuwa”<sup>11</sup>.

Filozofia wychowania w ujęciu św. Tomasza doskonale zgadza się z jego antropologią integralną i z jego koncepcją człowieka jako osoby, która najbardziej ubogaca się i realizuje poprzez asymilację takich wartości, jak: prawda, dobro, piękno i świętość. W porządku duchowym przyznaje on duszy samoistnienie. Ujęty w kategoriach metafizycznych człowiek jawi

<sup>10</sup> Tamże, q. 11, a. 2.

<sup>11</sup> *Summa theologiae*, I, q. 117, a. 1 ad 3.

się jako byt materialno-duchowy<sup>12</sup>. W człowieku znajdują się źródła duchowych energii, dzięki którym człowiek może wybrać i realizować własny projekt człowieczeństwa. Równocześnie, człowiek jest istotą społeczną i niedoskonałą i dlatego potrzebuje pomocy innych, szczególnie rodziców i nauczycieli, aby mógł wybrać dobry projekt i mógł go zrealizować w możliwie najlepszy sposób. Proces wychowawczy jest więc procesem, dzięki któremu człowiek staje się kimś doskonalszym jako osoba. Antropologia integralna św. Tomasza jest wierna rzeczywistości, ale otwiera się również na działanie łaski, zgodnie ze znanym powiedzeniem św. Tomasza, że: „łaska zakłada naturę” [*gratia praesupponit naturam*]<sup>13</sup> i że: „łaska nie niszczy natury, ale ją udoskonala” [*gratia non tollit naturam, sed perficit*]<sup>14</sup>. Jezus Chrystus jest modelem chrześcijańskiego wychowania, dlatego św. Tomasz wielokrotnie wskazuje na przykład Jezusa Chrystusa, który jest nie tylko przyczyną dostateczną, ale również przyczyną wzorcą naszego zbawienia.

### Rola cnót w wychowaniu człowieka

Szczególą rolę w wychowaniu człowieka, według św. Tomasza, odgrywają cnoty, które pojmuję jako „dobre sprawności”: *virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus et boni operativus*<sup>15</sup>. Cnota nie jest czymś wrodzonym, ale zdobywa się ją w procesie wychowania. Wychowanie nie może polegać na uświadomieniu, jak powinno być. Św. Tomasz jest przeciwny sokratyzmowi etycznemu, bo uważa, że nie wystarczy dobrze myśleć, aby dobrze czynić: trzeba także powtarzać pewne czyny, aby nauczyć się dobrze czynić. Całe wychowanie człowieka polega na powtarzaniu czynów. Do zdobycia poszczególnych cnót nie wystarczą sporadyczne dobre czyny: potrzebne jest takie przyzwyczajenie do dobrego działania, aby można było powiedzieć, że jest ono drugą naturą człowieka. Św. Tomasz akceptuje definicję cnoty św. Augustyna, który definiuje cnotę jako

<sup>12</sup> W. Chudy, *DziełŃoiny badań i wykaz publikacji M. A. Krapca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50—lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Ai. A. Krapca*, Lublin 2001, s. 22.

<sup>13</sup> *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2 ad 1.

<sup>14</sup> Tamże, I, q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2 ad 1.

<sup>15</sup> *Summa theologiae*, I—II, q. 155, a. 3.

dobrą jakość ludzkiego umysłu, dzięki której żyje się w sposób prawy i którą nikt się źle nie posługuje. Cnoty nabyte zdobywamy dzięki własnemu wysiłkowi, a cnoty wlane Bóg w nas sprawia<sup>16</sup>.

Cnoty św. Tomasz dzieli na dianoetyczne, które doskonalą umysł człowieka i etyczne, które doskonalą jego wolę. Podział ten opiera się na fakcie, iż w człowieku istnieją dwie najważniejsze władze duszy: rozum i wola. Prawdziwe doskonalenie człowieczeństwa — cel wychowania, polega właśnie na doskonaleniu tych władz<sup>17</sup>. Cnoty intelektu teoretycznego, to intuicja pierwszych zasad, wiedza i mądrość<sup>18</sup>, natomiast cnoty intelektu praktycznego, to syndereza, sumienie i sztuka (umiejętność). Roztropność (*recta ratio aq̄bilium*), która formalnie jest cnotą etyczną, a materialnie cnotą intelektualną, przewodzi wszystkim naszym czynom<sup>19</sup>. Dzięki cnotom etycznym wola człowieka dominuje nad jego uczuciami i namiętnościami, które wylamują się spod kontroli rozumu<sup>20</sup>. Królową cnót moralnych jest roztropność, która porządkuje akty rozumu. Oprócz niej do cnót kardynalnych należy męstwo, które porządkuje uczucia gniewliwo-bojowe, umiarkowanie, które porządkuje uczucia pożądawcze i sprawiedliwość, która porządkuje akty woli w ogólności<sup>21</sup>. U ludzi, którzy żyją poza światłem Ewangelii mamy do czynienia z niedoskonałymi cnotami<sup>22</sup>, bo cnoty przyrodzone są niedoskonałe. Tylko miłość nadprzyrodzona jest w stanie zespolić cnoty (*connexio virtutum*). Cnoty kardynalne wzajemnie się zakładają i dopełniają, a doskonałego ich zespolenia dokonuje dopiero miłość. Wokół cnót kardynalnych skupiają się cnoty towarzyszące, tak jak wokół królowej-matki skupiają się pszczoły. Z cnotą umiarkowania związane są na przykład cnoty: łagodności, pokory i eutrapelii, czyli umiejętności dobrej zabawy. Męstwu towarzyszy na przykład cnota wielkoduszności, czyli sprawności pracy dla wzniesłego celu i cnota wspaniałomyślności, dzięki której rzeczy wielkie czyni się w sposób wielki oraz cnota cierpliwości, która polega na umiejętności znoszenia smutków. Sprawiliwości towarzy-

<sup>16</sup> Tamże, I-II, q. 55, a. 4.

<sup>17</sup> Tamże, I-II, q. 58, a. 3.

<sup>18</sup> Tamże, I-II, q. 57, a. 2.

» Tamże, I-II, q. 57, a. 5 ad 3.

<sup>19</sup> Tamże, I-II, q. 58, a. 2.

<sup>21</sup> Tamże, I-II, q. 61, a. 1-3.

<sup>22</sup> Tamże, I-II, q. 23, a. 7.

szy na przykład cnota religijności, która wskazuje na konieczność oddawania kultu Bogu. Św. Tomasz w swojej antropologii integralnej uwzględnia nie tylko cnoty naturalne, ale i cnoty nadprzyrodzone, wlane<sup>23</sup>. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują cnoty teologalne, których bezpośrednim przedmiotem jest Bóg, jako ostateczny cel nadprzyrodzony człowieka: wiara dotyczy intelektu, a nadzieja i miłość woli<sup>24</sup>. Tylko dzięki dziełu zbawczemu Chrystusa człowiek staje się naprawdę człowiekiem cnotliwym, bo z Jego łaski pochodzą cnoty, nadprzyrodzone dary i wszystko inne<sup>25</sup>. Cnoty mają upodabniać nas do Boga w tym znaczeniu, byśmy mieli udział w doskonałości Boga. Taki jest najgłębszy sens wychowania człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, który przez Jana Pawła II został nazwany „Doktorem Człowieczeństwa” (*Doctor Humanitatis*)<sup>26</sup>.

### Błędy współczesnego wychowania

Do filozofii wychowania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu nawiązał w XX wieku Jacques Maritain, który omawia błędy współczesnego wychowania w swoich dwóch dziełach: *Pour une philosophie de l'éducation* i *Education at the Crossroads*. Zasadniczym celem wychowania, według Maritaina, jest formacja całej ludzkiej osoby wraz z jej uzdolnieniami i osobistymi talentami, a nie rozwijanie jedynie pewnych aspektów człowieczeństwa. W świadectwie tej zasady ocenia on współczesne tendencje w wychowaniu.

Brak ideału człowieczeństwa stanowi zasadniczy problem współczesnego wychowania, tymczasem aby wychowywać człowieka, trzeba posiadać ideał wychowawczy. Starożytna Grecja ukazywała młodzieży ideał herosa, a później mędrca, dla starożytnego Rzymu takim ideałem był ideał mówcy i polityka, który przez długie lata zgłębiał tajniki retoryki. W średniowieczu wskazywano na ideał ascety i rycerza, a w okresie renesansu za wzór stawiano młodzieży ideał pisarza i uczonego. Tymczasem wydaje się, że do podstawowych błędów współczesnego wychowania należy brak takiego ideału wychowawczego.

<sup>23</sup> Tamże, I-II, q. 110, a. 2.

<sup>24</sup> Tamże, I-II, q. 62, a. 3.

<sup>25</sup> Tamże, III, q. 7, a. 9.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *S. Tommaso Doctor Humanitatis*, Roma 1990, s. 6.



Do współczesnych błędów wychowania Maritain zalicza nieznamość celów wychowania<sup>27</sup>. Tymczasem, głównym zadaniem wychowania ma być taka formacja człowieka, aby mógł on kierować sobą i aby mógł stawać się coraz pełniejszym i doskonalszym człowiekiem. Nie może on poprzestać na tym, co otrzymał od natury, ale ma podjąć trud formowania swojego człowieczeństwa w sensie greckiej *paidei*. Wychowywanie jest sztuką szczególnie trudną i należy ono do sfer<sup>28</sup> moralności i mądrości praktycznej. Współcześni wychowawcy niekiedy przesadnie koncentrują się na środkach wychowania, a zapominają o jego celu. Wychowanie ma zmierzać do tego, aby młody człowiek stawał się coraz bardziej wolnym. W sumie więc, pierwszym celem wychowania jest zdobywanie wewnętrznej wolności przy pomocy poznania, mądrości, dobrej woli i miłości.

Można nie tylko zapomnieć o celu wychowania, ale także posiadać błędne wyobrażenie takiego celu. Jeżeli celem wychowania jest formowanie dojrzałego i pełnego człowieczeństwa, to w procesie wychowawczym nie można uciec od filozofii człowieka. Naukowa koncepcja człowieka, która zdaje się dominować we współczesnym wychowaniu, dąży do zebrania danych, a nie do pytania o istotę rzeczy. Nie stawia ona pytań na temat istnienia duszy człowieka, na temat jego wolności czy też celu jego życia. Tego typu pytania stawia filozofia człowieka.

Kolejnym brakiem współczesnego wychowania, w ocenie Maritaina, jest pragmatyzm. To prawda, że życie polega na działaniu, jednakże działanie i praktyka dążą do pewnego celu. Kontemplacja i pełnia doskonałości człowieka wymykają się z zakresu pragmatyzmu. Ludzkie myślenie nie powinno być jedynie odpowiedzią na aktualne bodźce środowiska, bowiem u podstaw ludzkiego działania powinna znajdować się prawda.

Wychowanie powinno uwzględniać kontekst społeczny, gdyż powinno się wychowywać człowieka do tego, aby był użyteczny dla innych w życiu społecznym. Uczeń powinien więc zdawać sobie sprawę ze swoich praw i obowiązków względem innych ludzi. Ma on potwierdzać swoją wolność w życiu społecznym, bowiem społeczeństwo powinno składać się z wolnych jednostek, które realizują swoje człowieczeństwo na drodze posłuszeństwa, ofiary i służby na rzecz dobra wspólnego.

<sup>27</sup> Pot. M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 235-262.

Kolejnym błędem współczesnego wychowania jest socjologizm, który polega na tym, że społeczeństwo uważa się za najwyższą regułę i jedyny model wychowania. Tymczasem, wychowanie nie ma przygotowywać człowieka jedynie do życia w społeczeństwie, ale przede wszystkim dzięki niemu człowiek ma stawać się coraz pełniejszy, doskonalszy. Wychowywanie nie tylko powinno uwzględniać wartość przyjaźni, więzi społecznej, rozwój sumienia w człowieku, ideałów, szlachetności i szacunku w stosunku do prawa, ale powinno ono także formować w człowieku niezależność i dystans w stosunku do opinii publicznej. Jest to szczególnie ważne w dobie manipulacji jednostkami i całymi społeczeństwami.

Intelektualizm, to kolejny błąd współczesnego wychowania. Polega on na tym, iż uważa się, że celem wychowania jest sprawność myślenia. Opuszcza się wartości uniwersalne na rzecz funkcji praktycznych i operatywnych inteligencji, a celem tak pojmowanego wychowania ma być specjalizacja techniczna i naukowa. Tymczasem, postępującej w świecie współczesnym specjalizacji, powinna towarzyszyć dla równowagi formacja ogólna, humanistyczna człowieka. Zwierzę jest doskonałym specjalistą w swoim zakresie, a życie człowieka przypominałoby życie zwierząt, gdyby ograniczał się on jedynie do produkcji dóbr konsumpcyjnych (tak jak czyni to pszczoła) i do odkryć naukowych. Wychowanie człowieka byłoby ułomne, gdyby oprócz określonej specjalizacji nie umiał wydawać ogólnych sądów i ocen dotyczących najważniejszych spraw w życiu. Kult specjalizacji zubaża nasze życie. Wychowanie człowieka prawego powinno być ważniejsze, niż jedynie jego formacja intelektualna, bowiem wiedza bez sumienia rujnuje duszę człowieka, a dobrego człowieka tworzy dobra i prawa wola, a nie najgenialniejszy nawet umysł.

Inny współczesny błąd wychowania polega na woluntaryzmie. Od czasów Schopenhauera powstała tendencja, aby poddawać rozum pod władzę woli i sił irracjonalnych w człowieku. Zaczęto więc tak urabiać wolę ucznia, aby była ona zdyscyplinowana zgodnie z modelem panującym w narodzie. Pedagogiczny woluntaryzm przejawiał się w tresurze młodego człowieka, jaka miała miejsce w młodzieżowych organizacjach hiderowskich. Tresura taka niszczyła w młodych umysłach poczucie prawdy i moralności. Pełne wychowanie człowieka powinno więc doskonalić zarówno jego wolę, jak i umysł.

Kolejny błąd współczesnego wychowania polega na przekonaniu, że każda rzecz może być pojęta przy pomocy nauczania. Również sofisci greccy uważali, że człowieka można nauczyć wszystkiego, łącznie z cnotą. Nauczanie moralne powinno zajmować ważne miejsce w systemie edukacyjnym, jednakże trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że nie można nauczyć ucznia na przykład roztropności, bo do niej potrzebne jest długie doświadczenie życiowe. Mądrość zdobywa się za pośrednictwem osobistego doświadczenia duchowego. Intuicja i miłość, to największe wartości człowieczeństwa, a ludzie, którzy kochali świętość, naukę i sztukę dokonali wielkich dzieł w historii.

Wychowanie i kształcenie szkolne i uniwersyteckie stanowią zaledwie początek edukacji człowieka, gdyż człowiek rozwija się do końca swojego życia. Kolejny błąd wychowania polegałby więc na ograniczaniu go jedynie do lat szkolnych człowieka. Człowiek jest istotą odpowiedzialną za stan danego mu świata, jako twórca kultury oraz jako osoba, która jest obdarzona szczególną godnością. Św. Tomasz powie, że osoba jest czymś najdoskonalszym w całej naturze<sup>28</sup>. Realizuje ona więc najlepiej samą siebie, swoją naturę wtedy, gdy u podłoża jej działania tkwi moralna i religijna więź z Bogiem<sup>29</sup>.

Maritain uważa również, iż głównym sprawcą wychowania nie jest talent mistrza, ale wewnętrzny dynamizm natury i ducha ucznia. Jednakże dynamizm nauczyciela, jego moralny autorytet i pozytywne kierownictwo, są niezbędnymi w procesie wychowawczym. Zachęta odnosi większy sukces wychowawczy, niż upokarzanie ucznia<sup>30</sup>. Jeżeli roztropnym działaniem nie wzmocni się wolności ucznia i nie pokieruje się nią odpowiednio, to wysiłek wychowawczy zostanie zaprzepaszczony. Pierwsza norma wychowania polega na wzmocnieniu u ucznia dyspozycji do życia duchowego, bowiem wyzwolenie dobrych energii w człowieku jest najlepszym lekarstwem na przewyciężenie złych tendencji ucznia. Drugorzędny środkiem zawsze pozostaje represja. Bardzo ważną sprawą jest wyzwolenie u wychowywanego zdolności do intuicji, która odgrywa ważną rolę w życiu umysłowym człowieka. Wychowywanie ma zmierzać do wewnętrznej jedności czło-

<sup>28</sup> *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3.

<sup>29</sup> W. Chudy, art. cyt., s. 23.

<sup>30</sup> J. Maritain, *"Ueanaqone al bivio*, Brescia 1993, s. 63.

wieka. Należy w uczeniu rozwijać myślenie abstrakcyjne, ale i doświadczenie. Dobre wychowanie ma uwolnić inteligencję człowieka, a nie przeciążać jej przesadną ilością materiału<sup>31</sup>.

### **The philosophy of education by St. Thomas Aquinas**

In the light of the article, the philosophy of education by St. Thomas Aquinas perfectly adheres to his integral anthropology, and his conception of the human person. The man apprehended in the metaphysical categories comes into light as a material and spiritual being. This is why — on the one hand side — he/she can choose and realize his/her own project of the humanity by himself/herself. But — on the other hand side — the man is a social being, and as such needs an assistance of the others, specially the parents and teachers in order to be able to choose a good project, and realize it in the possibly best way. Then the educational process is one where the man becomes someone more perfect as a person. The integral anthropology of St. Thomas is adequate to the reality, but also open to the grace's acting. Jesus Christ is a model of the Christian education, and so St. Thomas repeatedly indicates Him as not only the sufficient cause, but also the patternal cause of our salvation.

<sup>31</sup> II. Majkrzak, *O błędach współczesnego wychowania w ujęciu J. Maritaina*, w: „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, Kraków-Sosnowiec 1997, s. 226.

Imelda Chłodna

## **Początki formowania się amerykańskiego szkolnictwa wyższego**

W okresie kolonialnym, przed formalnym powstaniem niepodległych Stanów, amerykańskie szkolnictwo znajdowało się pod wpływem protestanckiej reformacji. Zaznaczała ona swój zdecydowany wpływ aż do czasów powstania niepodległych Stanów. Znaczenie szkoły mocno podkreślała pierwsza imigracja z czasów kolonialnych, istotą bowiem religii protestanckiej jest czytanie i rozumienie Pisma Św., a zatem obowiązkiem niemal religijnym było uczenie czytania, natomiast wynikiem potrzeb społecznych uczenie pisania i liczenia.

Pierwsze szkoły były kierowane przez duchownych. Pomimo, iż z czasem nastąpił rozdział pomiędzy szkołą a instytucjami religijnymi, to jednak ich wpływ na wybór nauczyciela, na program nauki, na ideał wychowawczy był niekwestionowalny. W początkach formowania się społeczeństwa amerykańskiego owym ideałem był człowiek racjonalny i przedsiębiorczy, uczciwy, przestrzegający prawa i oddany rodzinie. Jednostka taka miała przede wszystkim znać doktrynę praw człowieka, konstytucję, w której zostały one zapisane oraz historię swego kraju. Celem demokratycznej edukacji było wpojenie uczniom, że powinni przestrzegać prawa zawarte w Deklaracji Niepodległości. Kultura, państwowość, system polityczny Stanów Zjednoczonych, wraz ze strukturami społecznymi, oparły się u swego zarania na zasadach wolności, tolerancji i równości, inspirowanych przez oświeceniowych myślicieli. Idee oświeceniowe przyniosły ze sobą prawa człowieka, świadomość ludzkiej godności, wolność myśli i działania oraz owoce w postaci dobrobytu, bezpieczeństwa i wszechstronnego rozwoju. Szczególnie miejsce w kulturze pełniła edukacja. Wiara w nią została dodatkowo wzmocniona po Rewolucji Amerykańskiej (1775-1783), kiedy to edukację uznano za podstawowy czynnik ugruntowujący świadomość przynależności obywateli do nowo stworzonej republiki.

Podobnie szkoły wyższe powstawały w Stanach Zjednoczonych przeważnie jako instytucje o charakterze religijnym, mające służyć potrzebom danego wyznania. Swoje własne kolegia posiadali purytanie, anglikanie, kongregacjoniści, prezbiterianie, baptyści. Ich podstawową funkcją było wychowanie wykształconych duchownych danego wyznania, a głównym celem — edukacja liberalna (w sensie *artes liberales*) — obejmująca kształcenie dżentelmenów i edukację „całego człowieka”. Owa idea humanizmu i indywidualnego rozwoju akcentowana była w programach nauczania, w których podkreślano, że wykształcony człowiek jest wręcz zobowiązany do samodzielnego kontynuowania edukacji, w celu osiągnięcia maksymalnego poziomu swego rozwoju.

Odpowiednio do owego charakteru uniwersytety w początkach swej działalności były małe, miały obok głównego nauczyciela i prezydenta, dwóch lub trzech innych wykładowców, ponieważ ich zakres nauczania był bardzo skromny. Z biegiem czasu ścisły związek z instytucjami religijnymi rozluźnił się i stawał się coraz bardziej formalny. Główny powód ich powstania — służyć potrzebom wyznania i społeczeństwa — pozostał tylko w organizacji władz uniwersytetu, w gronie *trustees*, czyli wydziału zarządzającego, złożonego z reprezentantów danego wyznania.

Szkolnictwo wyższe zapoczątkowane zostało w brytyjskich koloniach dokładnie w 1636 r., kiedy to Sąd Generalny w Massachusetts (General Court of Massachusetts Bay Colony) zatwierdził powstanie pierwszej instytucji wyższego nauczania (*college*), zaznaczając, że ma ona zostać zachowana dla potomności. Następnie, w 1637 r. zdecydowano, że instytucja ta wybudowana zostanie w okolicach Bostonu, wzdłuż rzeki Charles. W 1639 r. nadano jej nazwę Harvard College ku pamięci młodego duchownego — Johna Harvard'a, który umierając rok wcześniej zostawił szkole dar w postaci książek i niewielkiej sumy pieniędzy.

Minęło ponad 50 lat, zanim w Williamsburgu (stan Wirginia) utworzona została następna szkoła wyższa — William and Mary College (na cześć brytyjskich monarchów), która będąc w opozycji do purytańskiego Harvardu, stała się ostoją episkopalistów (1693). Obowiązywał w niej spe-

cialny wymóg, aby młodzież przygotowywana była do rozpowszechniania Ewangelii chrześcijańskiej wśród Indian.

W 1701 r. w Killingworth (stan Connecticut) założono Kolegium Yale, jako Collegiate School. W 1716 r. przeniesiono je do New Haven, gdzie dwa lata później nadano mu nazwę Yale College, na cześć jego angielskiego ofiarodawcy — Elihu Yale. Celem, który deklarowała owa instytucja była pomoc młodzieży w przystosowaniu się do życia społecznego, zarówno w Kościele, jak i w państwie.

Rozrost życia ekonomicznego i społecznego w ciągu XIX w. wpłynął na wzrost znaczenia wyższych studiów i wytworzył potrzebę badań naukowych. Do roku 1770 w koloniach powstało dziesięć szkół wyższych i liczba ta stale wzrastała, zarówno przed, jak i po rewolucji (1775—1783); w roku 1900 było ich 664.

University of Pennsylvania, który w 1740 r. powstał jako Charytatywna Szkoła w Filadelfii, w 1751 r. został przekształcony w akademię, a cztery lata później zyskał statut *college* i akademii. Jego pierwszym prezydentem był Benjamin Franklin. W 1779 r. ciało ustawodawcze Pennsylvanii zmieniło jego nazwę na Uniwersytet Stanu Pennsylvania (skrótową w 1791 r. na University of Pennsylvania), co sprawiło, że instytucja ta stała się pierwszym oficjalnym uniwersytetem w Stanach Zjednoczonych.

Princeton powstał jako College of New Jersey w 1746 r. Początkowo otworzony został w Elizabeth, kilka miesięcy później przeniesiony do Newark, a w 1756 r. do Princeton. Nazwa Princeton nie była oficjalnie stosowana do 1896 r. Washington i Lee — kolejna szkoła wyższa stanu Wirginia — rozpoczęła swą działalność w 1749 r. jako Augusta Academy. W latach 1776-1798 znana była pod nazwą Liberty Hall Academy, a następnie przyjęła nazwę Washington Academy po tym, gdy George Washington złożył jej dar w postaci 50 tysięcy dolarów. Nazwa Lee została dodana w 1871 r., po śmierci Roberta E. Lee, będącego prezydentem owej instytucji w latach 1865-1870.

Pozostałymi szkołami wyższymi, ze wspomnianych dziesięciu, były: King's College — obecnie Columbia University (Nowy York) założony dzięki fundacji króla Jerzego II, w 1754 r., Brown University (od fundatora Nicholasa Browna) - kolegium powstałe w kolonii Rhode Island

w 1764 r., w którym dominowały wpływy baptystów, Rutgers — założone jako Queen's College w 1766 r. oraz Dartmouth (1769 r.).

Jeśli chodzi o edukację w obrębie poszczególnych kolonii, najsilniejszym wyznacznikiem jej celów i treści była religia, szczególnie purytanizm wyznawany w Nowej Anglii. W dużej części pod wpływem uniwersytetów Oxford i Cambridge, wczesna działalność części kolonistów odsłoniła ich chęć do stworzenia systemu szkolnictwa wyższego, który byłby niezależny od Starego Świata i przyczyniłby się duchowo i materialnie do rozwoju kolonii. Poziom nauczania tamtejszych *colleges* nie był wyższy, niż współczesnych szkół średnich. Ogólny wydźwięk nauczanych idei był konserwatywny. Przejście od religijnych, klasycznych i europejskich trendów w stronę potrzeb społecznych, politycznych i ekonomicznych nowo powstającego państwa był najbardziej widoczny w pierwszej fazie działalności University of Pennsylvania, czego przykładem jest założenie przezeń w 1765 r. pierwszej szkoły medycznej.

Początkodawcami i organizatorami ośrodków narodowej kultury Stanów Zjednoczonych pod koniec XVIII wieku byli tzw. dżentelmeni. Będąc obywatelami niezależnymi materialnie, pielęgnującymi instytucję własności prywatnej jako podstawę ustroju społecznego, zabezpieczającego osobistą wolność i godność człowieka, tworzyli własne środowisko towarzyskie. Oddawali się amatorskim zamięlowaniom intelektualnym. W ich kręgu rozwijało się życie intelektualne amerykańskich kolonii.

Również w koloniach środkowych: Północnej i Południowej Karolinie oraz Georgii szkoły zakładane były przez gminy poszczególnych wyznań i fundacje filantropijne, istniały też szkoły prywatne dla ludzi bardziej zamożnych. Na Południu prywatni nauczyciele zatrudnieni byli w dworach plantatorów, oświatą ubogich zaś zajmowały się samorządy lub obowiązek ten spoczywał na pracodawcach zatrudniających dzieci. Na obszarach pogranicza oświata była czymś przypadkowym, uczyli misjonarze lub rodzice, jeśli sami nie byli analfabetami. Pomimo tych różnic, ogólny poziom oświaty elementarnej był znacznie wyższy, a procent analfabetów znacznie niższy aniżeli w Anglii lub w innych krajach europejskich. Stanowiło to dobry fundament demokratyzacji kultury, która szybko się rozwijała; był to też czynnik o dużym znaczeniu dla integracji społecznej i politycznej kolonii europejskich. W latach 60-tych i 70-tych XVIII w.



szybko dojrzał proces formowania się społeczeństwa kolonii brytyjskich w Ameryce Północnej w jedną wspólnotę o silnych cechach odrębności narodowej.

Po niezwykle ważnym wydarzeniu, jakim było ogłoszenie w 1776 roku Deklaracji Niepodległości, napisanej przez Thomasa Jeffersona, kiedy to kształtowały się zręby nowego państwa amerykańskiego, miało ono za sobą nie tylko intelektualne tradycje Europy, lecz także przeszło sto lat rozwoju kolonii i ich urzędzeń kulturalnych. Lokalny amerykański patriotyzm i ambicje amerykańskie kształtowały się bowiem już przez szereg pokoleń wcześniej, kiedy Ameryka była jeszcze kolonią brytyjską. Okres przed oderwaniem się od Anglii pierwszych trzynasto stanów, okres kolonialny, był ważnym etapem wstępnym, który zadecydował o przyszłej ideologii i charakterze „narodu” amerykańskiego. Student College of William and Mary w Wirginii, na uroczystości w 1669 r., wygłaszający okolicznościowe przemówienie, snuł następującą wizję przyszłości: „Widzę już tę epokę szczęśliwą, kiedy prześcigniemy wszystkich: Azjatów w cywilizacji, Żydów w religii, Greków w filozofii, Egipcjan w geometrii, Fenicjan w arytmetyce, Chaldecyzyków w astrologii. O szczęśliwa Wirginio!”<sup>2</sup>.

Wśród 55 członków zgromadzenia, które uchwaliło konstytucję USA, 29 miało wykształcenie uniwersyteckie. Z pierwszych prezydentów — Thomas Jefferson i James Monroe — byli wychowankami William and Mary College, John Adams i jego syn John Quincy Adams — wychowankami Harvard College, a James Madison — wychowankiem Princeton College.

W Bostonie w 1780 r. powstała Akademia Sztuk i Nauk, skupiająca elitę intelektualną Ameryki. Powstawały nowe uniwersytety, zakładane częściowo przez władze stanowe, lecz ich poziom i wymogi były przeciętnie dość niskie. Rozwijało się również szkolnictwo elementarne, w którym zaczęto stosować system monitoralny (uczenie dzieci młodszych przez starsze). Rosła liczba i zasięg szkół średnich. W 1821 r. powstała w Troy, w stanie New York, pierwsza szkoła średnia dla dziewcząt.

8 października 1817 r., prezydent Stanów Zjednoczonych James Monroe, w towarzystwie dwóch poprzednich prezydentów — Jamesa Ma-

<sup>2</sup> S. Diamond, *From Organisation to Society. Virginia and the Seventeenth Century*, „American Journal of Sociology”, marzec 1958, s. 458.

disona oraz Thomasa Jeffersona, położył kamień węgielny pod pierwszy budynek University of Virginia. Jego założycielem był Jefferson, utrzymujący kontakty z Tadeuszem Kościuszką, którego nazywał „polskim patriotą”. W jednym ze swych listów Jefferson donosił Kościuszce o tym, w jaki sposób sam czuwa nad wychowaniem młodzieży, aby służyło ono „głównym celom wszelkiej nauki: wolności i szczęściu człowieka”<sup>1</sup>.

Na czoło intelektualnego życia Ameryki wysuwała się Nowa Anglia (obejmowała następujące stany: Massachusetts, Connecticut, Rhode Island, New Hampshire, Vermont i Maine). W Bostonie i Cambridge rozwijała się historia, literatura piękna, filozofia i oratorstwo. Tutaj rodziła się amerykańska historiografia, kształtowała i organizowała się pamięć rodzącego się narodu amerykańskiego.

Najwybitniejsi organizatorzy szkolnictwa w stanach zachodnich pochodzili z Nowej Anglii i tam się kształcili: Calvin Stowe, Samuel Lewis, Samuel Galloway. To dominowanie elementu nowoangielskiego nad szkolnictwem amerykańskim trwało co najmniej przez cały wiek XIX.

Mimo wielu osiągnięć, Ameryka pod względem swej techniki, cywilizacji i kultury była wciąż dłużnikiem Europy, a jej tradycja była w istocie częścią długiej tradycji historycznej Starego Łądu. Amerykanie obficie czerpali ze skarbów jego kultury, nie rozstawali się z angielską Biblią, rozczytywali się w dziełach Szekspira, w powieściach Defoe'a czy Smoletta. W ich uczelniach studiowano prawo angielskie w ujęciu wielkich autorytetów: Coke'a, Blackstone'a. Studiowano wielkich filozofów, takich jak Hobbes, Locke, Hume. Szczególnie rozpowszechnione i przyjęte były poglądy Locke'a, dotyczące problemów społecznych, politycznych i religijnych.

Związki demokratycznej filozofii rodzącego się narodu amerykańskiego z epoką Oświecenia w Europie dobrze reprezentują Thomas Jefferson i Benjamin Franklin. Jefferson, wyznawca filozofii Locke'a, przeszczeplił na grunt amerykański doktrynę prawa natury, idee racjonalizmu, indywidualizmu i deizmu. Franklin, reprezentując tę samą orientację, przesunął akcent z teorii na praktykę życia, z filozofii na zdrowy rozsądek, ze spekulacji moralnych na doskonalenie życia poprzez wynalazki i naukę.

<sup>1</sup> D. Malone, *Jefferson goes to school in Williamsburg*, „The Virginia Quarterly Review”, jesień 1957, s. 481-496.

Benjamin Franklin był znakomitą postacią w historii nauki amerykańskiej. Był on organizatorem pierwszego towarzystwa naukowego „Yunto” w Ameryce, które przekształciło się następnie w Amerykańskie Towarzystwo Filozoficzne.

Amerykańskie formy życia, utrwalone tam już swobody, cechy ustroju społecznego i politycznego Stanów przyciągały coraz mocniej uwagę szerokiej mas w krajach europejskich. Rósł coraz bardziej mit Ameryki dającej zwykłym ludziom chleb, swobody i perspektywy godziwego życia. Przekonania i opinie dotyczące Ameryki stawały się istotnym czynnikiem życia społecznego w Europie.

Przez osiem lat (1796—1804) przebywał w Ameryce wybitny Polak Julian Ursyn Niemcewicz, który z owego pobytu pozostawił pamiętniki<sup>4</sup>. Polacy siłą rzeczy lgnęli do kraju, który w ówczesnym układzie sił, mimo oddalenia od Europy, stanowił oparcie dla sprawy wolności i niepodległości Polski.

Początkowy okres powstawania programów nauczania w Stanach Zjednoczonych — do końca pierwszej połowy XIX w. — tkwił jeszcze w pojęciach tradycji europejskiej<sup>5</sup>. Do tego czasu celem całego nauczania było przekazywanie wiadomości o krajach i kulturze europejskiej, zarówno starożytnej, jak i nowszej. Do programu i zakresu nauki należała znajomość któregoś języka Europy (przeważnie języka niemieckiego) oraz nieco znajomości literatury i sztuki europejskiej. Sytuacja ta stopniowo zaczęła się zmieniać po wojnie domowej (1861—1865). Kształtował się wówczas nowy układ stosunków ekonomiczno-społecznych, charakteryzujący się hegemonią rozwoju przemysłowego. Wchodził zatem w życie nowy układ wartości kultury, którego cechą było dominowanie wartości ekonomicznych nad wszystkimi innymi. Cały okres po wojnie secesyjnej zaczęto nazywać „*WIEKIEM POZŁACANYM*” (*Gilded Age*). Wielkiemu postępowi, dokonującemu się w sferze kultury materialnej, nie towarzyszył jednak

<sup>4</sup> Jego członkiem w 1798 r. wybrany został Julian Ursyn Niemcewicz.

<sup>5</sup> Zob. J. U. Niemcewicz, *Pamiętniki 1804-1807. Dziennik drugiej podróży do Ameryki*, Lwów 1873; *Pamiętniki czasów moich*, Warszawa 1957; *Podróże po Ameryce 1797-1807*, Wrocław 1959; *A visit to Harvard College: 1798. From the diary of Julian Ursyn Niemcewicz*, Brunswick 1961.

<sup>6</sup> Zob. M. Ziemiński, *Nauczanie i wychowanie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Lwów 1934, s. 16n.

odpowiedni proces tworzenia nowych wartości w sferze ducha, co znalazło swój wydzźwięk również na polu edukacji.

### **The outset of the American high education**

Authoress of the article presents an earliest stage of originating high schools during the beginning formation of a new state — the United States of America. Those schools were mainly institutions of a religious character, and in a given religion service. Their basic function was a training of the well-educated clergy, whereas their main aim was an education of the classical style that contained a training of the gentlemen, and an education of "the whole man". In the article alongside a considerable influence of the Protestantism there are stressed such important (for the American high education) events and facts as: the Declaration of Independence (1776), European Enlightenment accompanied by the thought of Hobbes, Locke and Hume, as well as economic and social development as contained the United States of XIX<sup>th</sup> century.





Tomasz Stępień

## *Contra torrentem* Życie i twórczość Antona Hilckmana 1900-1970

Anton Hilckman urodził się 4 marca 1900 roku w rodzinie rolników-mieszczan (*Ackerbürgertum*) w małym miasteczku Bevergern w Westfalii, dokładnie w krainie Monasteru (Münsterland). Jak sam stwierdza, rodzina jego wywodziła się „...ze środowisk katolickich Zachodnich Niemiec [...], które tradycyjnie były w opozycji do oficjalnych, narzuconych pruskich Niemiec Bismarcka...”<sup>1</sup>. Z rodzinnej tradycji wywodzi się jego życiowe credo — *contra torrentem* (pol. „pod prąd”) — które pozwoliło mu godnie przetrwać okres prześladowań i pozostać wiernym tradycji.

Pierwszy okres życia i twórczości Hilckmana, do momentu aresztowania przez Gestapo w roku 1940, wypełnia przede wszystkim szeroko rozwinięta działalność naukowa i publicystyczna. W roku 1921 pracą *Die naturrechtliche Soziologie derfranzösischen Aufklärung* zdobył tytuł doktora nauk politycznych we Fryburgu. Drugą pracę doktorską z filozofii pisze na katolickim Uniwersytecie w Mediolanie: *La storiosofia induttiva di Feliks Konecz-*

<sup>1</sup> *Ackerbürgertum* w przekładzie dosłownym znaczy rolnicy-mieszczanie, brak jest jednak odpowiednika w języku polskim. Pojęcie to oznacza mieszkańców małych miast, którzy jednocześnie uprawiali ziemię, zajmowali się handlem i rzemiosłem. Pojęcie to jest ważnym dla zrozumienia struktury społecznej ówczesnych Niemiec. „Rolnicze mieszczaństwo” gwarantowało niezależność i samorządność rodziny, gdzie była ona podstawą struktury społecznej. Ta niezależność mieszkańców Zachodnich Niemiec (Westfalii i krajów nadreńskich) była systematycznie zwalczana przez państwo pruskie, stąd też tradycja antyprusactwa tego regionu Niemiec, prusactwa narzuconego w wyniku ustaleń Kongresu Wiedeńskiego (1815). Rodzina Hilckmana jest właśnie tego przykładem.

<sup>2</sup> „...Hilckman provient des milieux catholiques de l'Allemagne Occidentale, dans l'espèce de la Westphalie, qui déjà par toute la tradition de leur région et de leurs familles se trouvaient en opposition contre l'Allemagne officielle créée et imprégnée par la Prusse (Bismarck !) et les milieux prussianisés...”; nota autobiograficzna Hilckmana, koniec lat 40-tych, *Hilckman.Archiv Bevergern*.

ny (1936)<sup>3</sup>. W okresie tym występuje jako publicysta i „prywatny uczony” bez możliwości objęcia posady państwowej. Hilckman znał około 30 języków, w tym praktycznie wszystkie języki europejskie. W okresie tym kryształizuje się jego światopogląd, który wyraża się zarówno w tematach studiów, jak i w walkach, w konsekwentnym „pod prąd”. Hilckman zdobywa rozgłos w okresie międzywojennym przede wszystkim swoimi pracami naukowymi poświęconymi nauce o cywilizacjach oraz artykułami prasowymi dotyczącymi bieżących wydarzeń politycznych.

W jego publicystyce głównym tematem jest walka z prusactwem (z „nieduchem pruskim” — „preußischer Ungeist”) w Niemczech Republiki Weimarskiej oraz w sensie ogólnym z prusactwem, jako czynnikiem destrukcyjnym w historii nowożytnych Niemiec. Przy czym Hilckman nie ogranicza się tylko do prasy niemieckiej. Problem tożsamości narodu niemieckiego stara się wytłumaczyć innym narodom<sup>4</sup>. W prasie polskiej publikuje szereg artykułów, m.in. w „Gazecie Olsztyńskiej” (organ mniejszości polskiej w Prusach Wschodnich), w których uwidacznia zakłamanie ówczesnej polityki prusko-niemieckiej w stosunku do Polaków na Warmii i Mazurach (w wyniku plebiscytów tereny te zostały przydzielone Prusom Wschodnim). Jednocześnie współtworzy ruch na rzecz łańskich, wyswobodzonych z hegemonii pruskiej Niemiec.

Lata trzydzieste to okres walki z następstwem „nieducha prusactwa” — narodowym socjalizmem, jak i emigracją do Włoch w roku 1933. Hilckman publikuje artykuły i rozprawy przedstawiające narodowy socjalizm, jako nową formę barbarzyńskiego pogaństwa, które zagraża narodom cywilizacji łańskiej w Europie. Dużym echem odbiła się jego polemika z narodowym socjalizmem w prasie włoskiej<sup>5</sup>. Artykuły jego ukazują się w prasie katolickiej i narodowej praktycznie we wszystkich krajach Eu-

<sup>3</sup> Na podstawie listu Hilckmana do ks. Musiała z 16 kwietnia 1966 roku; ks. Musiał zamierzał wówczas pisać pracę doktorską po'd kierunkiem Hilckmana na temat nauki o cywilizacjach Koniecznego; *Hilckman-Archiv Bevergern*.

<sup>4</sup> Należy tu wymienić artykuły Hilckmana w prasie belgijskiej, poświęcone bestialstwu armii pruskiej na początku I wojny światowej na terenie Belgii; m.in.: *Von der Blutschuld des nendenschen Militarismus* (Pseudonim: *Leonhard Birkenbach*), „Die Menschheit”, Wiesbaden 12 VIII 1927, nr 32; *La controverse belgo-allemande sur les événements de la guerre* (Pseudonim: *Polites*), „La revue catholique”, Bruxelles 1930, nr 7, s. 8—13.

<sup>5</sup> *E il Fascismo tedesco antiromano?*; *Inchiesta su Hitler* (Risposta a Rosenberg, Jelusich, Stark, Sondermann), „Nuova Europa”, Roma 1930, s. 7-11, 108-114.



ropy (w Polsce m.in. „Przegląd Powszechny”<sup>6</sup>). Hilckman przedstawia w nich prawdziwe oblicze narodowego socjalizmu, i jako Niemiec-katolik ostrzega narody Europy przed grożącym niebezpieczeństwem (m.in. przewiduje na podstawie swoich analiz zbliżające się męczeństwo Kościoła). Innym głównym tematem tego okresu są artykuły poświęcone nauce o cywilizacjach. Tutaj dezawuuje przede wszystkim błędy spengleryzmu — po raz kolejny idąc „pod prąd” ówczesnej opinii publicznej i panującej modzie intelektualnej. Dzięki swym publikacjom w „Przeglądzie Powszechnym” styka się z nauką o cywilizacjach Feliksa Konecznego (już w połowie lat 20-tych). Hilckman zostaje pierwszym uczniem Konecznego.

Okres II wojny światowej komentował krótko: pięć lat spędzonych w 20 więzieniach Gestapo oraz w paru obozach koncentracyjnych. Namacalnym świadectwem z tego okresu jest jego modlitwa napisana w więzieniu Gestapo w roku 1940: *Oratio capti, in carcere detenti*. Bezpośrednim powodem aresztowania Hilckmana była obrona dobrego imienia i honoru Polski.

Okres po II wojnie światowej to wytężona praca naukowa. Głównym motywem i celem działalności staje się rozwinięcie i propagowanie nauki o cywilizacjach Feliksa Konecznego. W liście do Jędrzeja Giertycha, jako uczeń Konecznego uważał to za swój „święty obowiązek”: „...Dzisiaj otrzymałem wiadomość, że uwielbiony i kochany nasz mistrz i ojcowski przyjaciel p. Profesor Koneczny umarł w Krakowie (10 lutego). Ja nie przesadzę, gdy mówię, że lubiłem go jako własnego ojca. Dla nas, którzy przeżyjemy, pamięć jego jest świętym obowiązkiem...”<sup>7</sup>. Hilckmana i Giertycha łączyła przyjaźń dwóch uczniów mistrza: „[...] Serdecznie dziękuję za miły list i wartościową książkę, rzeczywiście jestem szczęśliwy, że na-

<sup>6</sup> *Katolicyzm niemiecki a umysłowośćpruska* (Pseudonim: Dr. M. Rilsler), „Przegląd Powszechny”, Kraków 1927, nr 523-524, t. 175, s. 111-123; *Mysł niemiecka po wojnie* (Pseudonim: *Vigil*), „Przegląd Powszechny”, Kraków 1928, nr 530, t. 177, s. 253-256, nr 531, t. 177, s. 378-380; *Hitleryzm a religia* (Pseudonim: A. van Dyle), „Przegląd Powszechny”, Kraków 1932, nr 586, t. 196, s. 31<sup>17</sup>.

<sup>7</sup> *Abkehr vom Tage!* (Pseudonim: A. van Zwanendijk), „Das Ilicilige Feuer”, Paderborn 1930, nr 8-9, s. 207-215; *Sturmeszeichen?*, „Allgemeine Rundschau”, München 29 XI 1930, nr 48, s. 808-809.

<sup>8</sup> List Hilckmana do Jędrzeja Giertycha z 22 lutego 1949; archiwum prof. Macieja Giertycha.

reszcie zawarł bezpośredni kontakt z Panem. Gdy w roku 1938 byłem w Krakowie, Pan Profesor Koneczny mnie dużo opowiadał o Panu jako o jednym z najwspanialszych przyjaciół i uczniów [-.]". Jędrzej Giertych był dla niego właściwie jedyną osobą, z którą mógł w pełnym wzajemnym zrozumieniu poruszać kwestie zawarte w nauce o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Anton Hilckman i Jędrzej Giertych byli poza tym jedynymi, którzy po II wojnie światowej umożliwili, każdy na swój sposób, uratowanie spuścizny Konecznego, jak i dalszy rozwój samej nauki o cywilizacjach. Współpraca ta zaowocowała angielskim wydaniem głównego dzieła Konecznego *Of the Plurality of Civilisations*<sup>9</sup>.

Tuż po zakończeniu wojny Hilckman zostaje powołany, jako profesor, na nowo tworzący się Uniwersytet w Moguncji, gdzie zakłada pierwszy na świecie instytut porównawczej nauki o cywilizacjach (Institut für die Vergleichende Kulturwissenschaft). Tam też, przez ponad 20 lat wykładał naukę o cywilizacjach i prowadził instytut. W tym czasie wydał szereg prac poświęconych osobie i nauce Feliksa Konecznego. Na uwagę zasługują nie opublikowane dotychczas wykłady Hilckmana, rozwijające i uzupełniające naukę Konecznego. Wspomnieć należy w tym miejscu artykuły poświęcone innemu wielkiemu Polakowi, który według Hilckmana wywarł ogromny wpływ na historię Europy — Pawłowi Włodkowicowi<sup>11</sup> oraz prace filozoficzne zebrane w książce *Vom Sinn der Freiheit* (1959). Wartość tego dzieła docenił po uwolnieniu z więzienia Prymas Polski ks. kard. Wyszyński: „serdecznie dziękuję za ten dar”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> List Hilckmana do Jędrzeja Giertycha z 21 stycznia 1949; archiwum prof. Macieja Giertycha.

<sup>10</sup> *Feliks Koneczny and the comparative science of civilisations, Wprowadzenie*, w: F. Koneczny, *Of the Plurality of Civilisations*, London 1962, s. 8—32.

<sup>11</sup> *Ein großer Pole des Mittelalters: Pawel Włodkowic, Vorläufer der modernen Staatslehre*, „Amici Poloniae”, nr 2, s. 21-30.

<sup>12</sup> „Sehr geehrter Herr Professor, ich möchte Ihnen hiermit meinen herzlichen Dank aussprechen für Ihre Gabe: *Vom Sinn der Freiheit*. Viele Grüße und meinen väterlichen Segen sende ich Ihnen, sehr geehrter Herr Doktor”, list ks. kard. Wyszyńskiego do Hilckmana, 1 września 1959, *Hilckman-Archiv Bevergern*; z ks. Wyszyńskim, ówczesnym redaktorem „Ateneum Kapłańskiego”, późniejszym Prymasem Polski, utrzymywał Hilckman kontakty od okresu międzywojennego, aż do śmierci, cyt. za: J. Giertych, *Wspomnienie - śp. Antoni Hilckman*, „Horyzonty”, nr 166, s. 18-19.

Jednocześnie Hilckman był zaangażowany politycznie, idąc „pod prąd” prowadził swoje walki. Głównym tematem była kwestia stosunków niemiecko-polskich. Jego zdaniem, stosunki te będą miały decydujące znaczenie dla przyszłej Europy. Warunkiem pojednania polsko-niemieckiego jest poznanie Polski i polskości przez naród niemiecki, czyli wyswobodzenie się Niemiec z antypolskiej propagandy pruskiej ostatnich 200 lat. W tym celu Hilckman założył w roku 1962 stowarzyszenie „Amici Poloniae”, temu służyły artykuły poświęcone Polsce, jak i starania o atmosferę filopolską w Niemczech. Z zagadnieniem stosunków niemiecko-polskich związane jest jego zaangażowanie w proces jednoczenia Europy — „Europy Ojczyzn” — po II wojnie światowej. Był federalista, ale nawiązującym do myśli Włodkowica i bpa von Ketteier. W zjednoczonej Europie widział jedyną szansę zneutralizowania pruskich Niemiec. Wzór dla zjednoczonej Europy upatrywał w unii Polski i Litwy, walcząc jednocześnie z wszelkimi przejawami i zakusami „Paneuropy”<sup>13</sup>.

Tak charakteryzuje jego postawę długoletni przyjaciel Jędrzej Giertych: „[...] Ale wszystko co napisałem wyżej — to jest tylko ilustracja jego propolskiej postawy. Istotą jego postawy było to, że on naprawdę Polskę, jej kulturę, jej przeszłość i jej sprawy rozumiał i można wręcz powiedzieć: kochał. Motywem tego było niesłychanie mocne poczucie sprawiedliwości. Zdawał sobie z tego sprawę, że na przestrzeni całych swych, tysiącletnich dziejów Polska była przedmiotem niemieckich najazdów, że doznała ze strony narodu niemieckiego niesłychanych krzywd, że co więcej, jest przez niemiecką propagandę, a nawet niemiecką naukę oszkalowana i oczerniana — i że wszystko to wymaga zarówno naprawienia, jak ekspiacji [...]”<sup>14</sup>. W tym sensie Hilckman walczył o lacińskie Niemcy i lacińską Europę, walczył z zakonem krzyżackim domagając się jego samorozwiązania<sup>15</sup>, upominał się o prawa narodów, przypominając ludobójstwo popeł-

<sup>13</sup> *Europa. Versuch einer strukturellen Analyse der abendländischen Kultur*, „Das Heilige Feuer”, Paderborn 1927, nr 1, s. 1-9, nr 2, s. 66-74, nr 3, s. 126-134.

<sup>14</sup> J. Giertych, *Wspomnienie — śp. Antoni Hilckman*, „Horyzonty”, nr 166, s. 22-23.

<sup>15</sup> *Der Streit um den „Deutschen Orden”*, audycja radiowa „Der Deutschritter-Orden ohne Heiligenschein?” (Hessische Rundfunk) odbyła się 14 XII 1967, o godzinie 18. Odpis samej audycji był już dla Hilckmana nieosiągalny, jej przebieg można zrekonstruować na podstawie zbioru notatek, jak i korespondencji Hilckmana w tej sprawie.

nione na Ormianach w roku 1915<sup>16</sup>, zajmował bezkompromisową postawę antykomunistyczną. — „[...] Był to istny rycerz niezłomny [...]”<sup>17</sup>.

Na koniec kilka uwag o losach jego spuścizny. Anton Hilckman zmarł 25 stycznia 1970 roku. Od tego czasu nie ukazała się żadna publikacja jego prac. Instytut porównawczej nauki o cywilizacjach na uniwersytecie w Moguncji został, ze względu na oszczędności budżetowe, rozwiązany, tym samym uniemożliwiając kontynuację badań naukowych jego uczniom. Był postacią znaną i cenioną w okresie powojennym w Niemczech. Po śmierci został on sam i jego dzieło wyeliminowane z życia publicznego i naukowego. Zadziwiające jest podobieństwo losów spuścizny mistrza i jego ucznia. W roku 1966 Hilckman przekazał swój rodzinny dom miastu Bevergern (w 600 rocznicę miasta). Po jego śmierci w tym domu grupa bliskich mu osób własnymi siłami uratowała jego spuściznę, tworząc muzeum ludowe oraz organizując bibliotekę i archiwum jego imienia.

<sup>16</sup> *Armenien 1915.....1965. Zur fünfzigjährigen Wiederkehr des ersten großen Völkermordes*, „Begegnung”, 4 (1965), s. 102-111.

<sup>17</sup> J. Giertych, *Wspomnienie — śp. Antoni Hilckman*, „Horyzonty”, nr 166, s. 25.

Joanna Rutkowska-Hajduk

## Viktor Emil Frankl - świadek nadziei

*Ten, kto wie, jak ściśle związany jest stan umysłu człowieka [...] Z odpornością organizmu, zrozumie, jak śmiertelne skutki może mieć nagła utrata odwagi i nadziei!*

Stara to prawda, że najpiękniejszym poematem są dzieje poematu — jego narodziny i rozwój razem ze wszystkimi przygodami, jakich doświadcza lub jakie powoduje w życiu twórcy<sup>1</sup>. J. Parandowski formułując tę zasadę w *Alchemii słowa* nadał jej wymiar uniwersalny i odniósł do każdego typu procesu twórczego. W tym znaczeniu, życie V. E. Frankla można potraktować jako klucz do interpretacji opracowanej przez niego metody terapeutycznej — logoterapii<sup>2</sup>. Trudno zresztą byłoby w pełni zrozumieć istotę programu logoterapeutycznego bez odniesienia się do kontekstu biograficznego autora. Charakter postawy życiowej Frankla nadaje jego poglądom głębszy wymiar, ponieważ dokonywane przez niego wybory pozostawały w zgodzie z przekonaniami, które uznawał za słuszne, czyniąc go postacią wiarygodną — świadkiem nieustannie potwierdzającym swoim życiem to, co głosił.

Viktor Emil Frankl urodził się 26 marca 1905 roku w Wiedniu, w średniozamożnej rodzinie żydowskiej, jako drugie dziecko Gabriela Frankla i Elsy Lion. Zamiłowanie Frankla do problematyki filozoficznej ujawniło się już we wczesnym dzieciństwie, jako szczególna dociekliwość natury zjawisk otaczającego go świata. Lektura książek W. Ostwalda i G. T. Fechnera sprowokowała go do postawienia pytania o ostateczny

<sup>1</sup> V. E. Frankl], *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Warszawa 1962, s. 85.

<sup>2</sup> J. Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1986, s. 205.

<sup>3</sup> *Lagos* w języku greckim znaczy tyle, co „sens”, „słowo”, określenie „logoterapia” może być, zatem rozumiane jako „terapia sensem”. Frankl posługiwał się również terminami „logoteoria” i „analiza egzystencjalna”, które odnosił do teoretycznej refleksji nad logoterapią.

cel ludzkiego życia, poszukiwanie odpowiedzi jednakże nie pozwoliło mu zatrzymać się na etapie teoretycznych rozważań właściwych filozofii, lecz poprowadziło go w kierunku badań nad człowiekiem realizowanych na gruncie nauk empirycznych<sup>1</sup>. Jako uczeń gimnazjum uczestniczył w wieczorowych wykładach z psychologii, interesował się zwłaszcza psychologią eksperymentalną. Warto zaznaczyć, że w tym okresie Franki prowadził ożywioną korespondencję z Z. Freudem, długo pozostając pod urokiem głoszonej przez niego psychoterapii psychoanalitycznej. Wspominając swój pobyt w szkole średniej Franki opisał pewną lekcję, podczas której nauczyciel starał się przybliżyć uczniom znaczenie pojęcia „życie” sprowadzając jego funkcję do procesów chemicznych<sup>2</sup>. Zastosowane przez prowadzącego zajęcia uproszczenie wywołało stanowczy protest ze strony Frankla; w jego przekonaniu tak rozumiane życie nie mogłoby mieć żadnego sensu. Konsekwencją tego wydarzenia był referat *O sensie żyda*, wygłoszony przez niego w wieku 16 lat w Wiedeńskiej Wyższej Szkole Ludowej<sup>3</sup>. Problematyka sensu będzie od tej pory stale powracała w twórczości Frankla, jako przejaw jego pierwotnych zainteresowań antropologiczno-etycznych<sup>4</sup>. Pomimo filozoficznego ukierunkowania podjętych przez siebie analiz, Franki nie zdecydował się jednak na podjęcie studiów w tym zakresie, lecz postanowił kontynuować naukę na Akademii Medycznej w Wiedniu i zdobyć specjalizację w zakresie psychiatrii.

Tuż po maturze, w 1924 roku Franki przylączył się do grona badaczy skupionych wokół osoby A. Adlera i pod jego wpływem rok później opublikował pracę *Psychotherapie und Weltanschauung*. Równoległe do działalności naukowej aktywnie uczestniczył w życiu społecznym, głosząc poza środowiskiem akademickim liczne prelekcje z zakresu profilaktyki zdrowia psychicznego. Jeszcze w tym samym roku we Frankfurcie nad Menem wystąpił z odczytem, adresowanym do robotników, akcentującym potrzebę sensu życia jako istotnego dynamizmu ludzkiej egzystencji. W 1926 roku

<sup>1</sup> V. E. Franki, *Viktor Frankl - recollections. An Autobiography*, New York- London 1997, s. 47.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>3</sup> Por. K. Popielski, *Viktor E. Frankl — analiza egzystencjalna i logoterapia*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 78 (1977), s. 64.

<sup>4</sup> Wątek filozoficzny myśli logoterapeutycznej Frankla zostanie rozwinięty w dalszej części pracy.

Franki wziął udział w III Międzynarodowym Kongresie Psychologów w Dusseldorfie, poświęconym psychologii indywidualnej. Tam, podczas swojego wykładu na temat nerwic, po raz pierwszy posłużył się terminem „logoterapia”. Franki zaproponował nowe ujęcie zagadnienia przyczyn zaburzeń nerwicowych, które w jego przekonaniu, mogą być spowodowane brakiem możliwości zaspokojenia przez osobę potrzeby sensu i wartości. Sama frustracja związana ze stanem zwątpienia w sens swojego istnienia nie musi być niczym patologicznym, ale w pewnych okolicznościach może przerodzić się w nerwicę noogenną<sup>8</sup>. Psychoterapeuta, w procesie leczenia tego typu zaburzeń, jakkolwiek nie powinien odgórnie narzucać pacjentowi preferowanego przez siebie systemu wartości, może pomóc mu w odnalezieniu własnego, indywidualnego sensu. Ze względu na centralność problematyki związanej z sensem, terapia której Franki był projektodawcą, nazwana została „logo-terapią”, a więc „terapią sensem”.

Po powrocie z Dusseldorfu do Wiednia w 1926 roku zainicjował powstanie licznych poradni zdrowia psychicznego dla młodzieży. Praca w charakterze psychoterapeuty utwierdziła go w przekonaniu konieczności brania pod uwagę, w procesie terapeutycznym, nie tylko wymiaru psychofizycznego, ale również i sfery duchowej pacjenta. Nacisk kładziony przez Frankla na fakt, że każdy człowiek powinien przeżywać swoje człowieczeństwo w aspekcie duchowości, stał się przyczyną konfliktu z Adlerem<sup>9</sup>. Zarzucono Franklowi zbyt odległą od nurtu, w jakim sytuowała się psychologia indywidualna, interpretację mechanizmów wpływających na

<sup>8</sup> Nerwica noogenną, zwana jest również nerwicą duchową ze względu na charakterystyczną dla tego zaburzenia depryzację duchowej potrzeby człowieka odkrywania sensu własnej egzystencji. Przykładem tego typu zaburzenia jest nerwica niedzielna, charakterystyczna dla społeczeństw konsumpcjonistycznych, badana przez Frankla szczegółowo w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Wiąże się ona z nieumiejętnością zapełnienia przez człowieka pustki duchowej, pojawiającej się po wykonaniu wszelkich codziennych obowiązków związanych z pracą zawodową i gospodarstwem domowym.

<sup>9</sup> Główną przyczyną konfliktu z Adlerem stał się akcent kładziony przez Frankla na potrzebę uzupełnienia rozważań psychoterapeutycznych refleksją filozoficzną. Franki uważał, że wersja psychoterapii proponowana zarówno przez Freuda, jak i Adlera ze swej istoty nie jest w stanie ująć całej złożoności i bogactwa bytu ludzkiego, co przejawia się między innymi w redukcji sfery duchowej człowieka do wymiaru biologicznego (psychoanaliza), bądź psychicznego (psychologia indywidualna). Filozofia daje psychoterapii narzędzia do opisu faktu bycia człowiekiem bez dokonywania niebezpiecznych w konsekwencjach redukcjonizmów. (Por. V. E. Franki, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978, s. 156).

zachowanie człowieka. Frankl został wykluczony z Towarzystwa Psychologii Indywidualnej w 1927 roku. Rok później obronił dysertację doktorską z zakresu nauk medycznych. W 1936 roku uzyskał specjalizację w dziedzinie neurologii i psychiatrii, a przez kilka następnych lat pracował na stanowisku ordynatora w szpitalu Rotschilda w Wiedniu.

Okres poprzedzający wybuch II wojny światowej stanowił dla Frankla czas intensywnej pracy nad sformulowaniem głównych założeń systemu logoterapeutycznego. Początkowo swoje intuicje badawcze pragnął połączyć z rozwiązaniami stosowanymi na gruncie psychoanalizy Freuda i psychologii indywidualnej Adlera. Zaniepokoił go jednak brak integralnego ujęcia osoby ludzkiej charakterystyczny dla obu tych koncepcji psychoterapeutycznych<sup>90</sup>. Freud tłumaczył człowieka poprzez pryzmat działających w nim popędów, sprowadzając to, co duchowe do przejawu tego, co biologiczne. W takim podejściu, wszelkie mechanizmy motywacyjne jednostki mają charakter przede wszystkim nieświadomego dążenia do zaspokojenia potrzeb libido. Z kolei Adler wskazywał na społeczne uwarunkowania działań człowieka, których kierunek wyznaczony jest z jednej strony przez przewyciężanie kompleksu niższości, zaś z drugiej przez pragnienie mocy. Psychologia indywidualna, w ocenie Frankla, dokonała redukcji jednostki do rzeczywistości socjologicznej, poddając ją tylko dynamice mechanizmów zewnętrznych w stosunku do niej i nie pozostawiając jej prawa do wolnego konstytuowania i wyznaczania celów własnej egzystencji. Zarówno Freud, jak i Adler wzięli po uwagę tylko pewien aspekt rzeczywistości związany z charakterem prowadzonych przez siebie analiz, a następnie uzyskane tą drogą wyniki uogólnili na całą badaną dziedzinę. W ten sposób zamiast nauki stworzyli oni ideologię, której nauka ze względu na swoją naturę powinna być przeciwstawiana. Rozwiązaniem umożliwiającym ochronę psychoterapii przed ideologizacją miało być, zdaniem Frankla, zakorzenienie jej rozważań w refleksji filozoficznej<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Integralna koncepcja osoby ludzkiej, w przekonaniu Frankla, powinna ujmować człowieka w całej jego złożoności bytowej, na którą składają się sfery: duchowa, psychiczna i fizyczna (l'or. V. E. Frankl, *Nieświadomy Bóg*, Warszawa 1978, s. 17).

<sup>91</sup> Filozofia, zdaniem Frankla, pozwala uchwycić pierwotne doświadczenie człowieka, którym jest doświadczenie sensu. „A owo pierwotne rozumienie siebie powiada mu, że musi dołożyć wszelkich starań, by odnaleźć ten sens i wytropić go [...] [Filozofia - przyp. J. R.-H.] przekłada tylko owo rozumienie siebie na język nauki. Nic wydaje ona sądów warto-



Nieocenione w tym względzie okazały się dyskusje przeprowadzone przez niego z R. Allerseem, przyjacielem i bliskim współpracownikiem z Towarzystwa Psychologii Indywidualnej. Zachęcił on Frankla do uważnego przestudiowania książek M. Schelera. Spośród przeczytanych prac, szczególnie jedna wydała się twórcy logoterapii interesująca — *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*. Dzieło to, co niejednokrotnie podkreślał Franki, stało się mu bliskie tak bardzo, że nie rozstawał się z nim prawie nigdy, traktując je nieomal na równi z Biblią. Oprócz fenomenologii Schelera, niewątpliwe piętno na kształtowaniu się logoterapii odcisnęła zarówno ontologia N. Hartmana, jak i podejścia filozoficzne o nastawieniu egzystencjalnym<sup>13</sup>. W oparciu o te koncepcje Franki opracował główne idee swojej antropologii.

Ostateczny rezultat swoich prac nad filozoficznymi podstawami systemu logo terapeutycznego Franki zaprezentował w artykule *Philosophie und Psychotherapie*, który opublikował w 1939 roku. Odniesienia do filozoficznych założeń odnaleźć można również w licznych pismach opublikowanych po II wojnie światowej. Franki zakłada w nich, że pierwotnym doświadczeniem człowieka jest to, w którym ujmuje on swoje istnienie jako istnienie ku sensowi<sup>13</sup>. W jego przekonaniu, każda osoba wierzy w swój sens tak długo, jak długo oddycha [i nawet — przyp. J. R-H.] samobójca wierzy jeszcze w jakiś sens — choć nie jest to sens życia, życia dalej, to jednak sens umierania<sup>14</sup>. Człowiek uwikłany jest zatem sensy kryjące się w różnych sytuacjach życiowych; życie człowieka można określić wręcz jako łańcuch sytuacji, wobec których jest postawiony, które musi jakoś

ściujących o jakichkolwiek faktach, lecz ustala fakty dotyczące przeżywania wartości przez przeciętnego człowieka. Logoterapia przekłada następnie uzyskaną przez fenomenologię wiedzę o możliwościach znalezienia sensu w życiu na język prostego, zwykłego człowieka, by również jemu dać sposobność znalezienia owego sensu"; (V. E. Franki, *Nieświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 97-98).

<sup>13</sup> M. Wolicki, poszukując filozoficznych założeń logoterapii, oprócz poglądów Schelera i Hartmana wskazuje również na takich myślicieli, jak: M. Heidegger, E. Husserl, K. Jaspers, S. Kierkegaard, G. Marcel, J. P. Sartre (I'or. M. Wolicki, *Wpływy filozoficzne w analizie egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2002, s. 5-6).

<sup>13</sup> Por. V. E. Franki, *Sila do życia*, „Znak”, 151 (1967), s. 46.

<sup>14</sup> Tamże.

opanować, które mają całkiem określony sens, dotyczący tylko jego i jego angażujący<sup>15</sup>.

Ukierunkowanie jednostki na sens<sup>16</sup>, w przekonaniu Frankla, ugruntowane jest głęboko w jej duchowości. W przeciwieństwie do wymiarów psychicznego i fizycznego, tylko sfera duchowa, nadając bytowi ludzkiemu osobowy charakter, czyni go zdolnym do otwarcia się na świat logosu<sup>17</sup>. Zwrócenie się ku sensowi jest więc fenomenem typowo ludzkim, związanym z osobową strukturą człowieka i jako takie nie powinno być redukowane ani do tego, co psychiczne, ani do tego, co fizyczne.

Franki zakłada, że płaszczyzna psychiczna i biologiczna istnieje w sposób faktyczny, zaś duch przejawia się w tym, co egzystencjalne, fakultatywne (możliwościowe), dlatego człowiek nie jest osobą faktycznie, ale ciągle się nią staje poprzez swoje odniesienia do sensu<sup>18</sup>. Człowiek bo-

<sup>15</sup> V. E. Franki, *Nieświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 97.

<sup>16</sup> Na gruncie logoterapii termin „sens” rozumie się subiektywnie i obiektywnie. Sens subiektywny oznacza „dążenie do sensu”, bądź też „poczucie sensu” konkretnej jednostki. Sens obiektywny, określane również sensem sytuacyjnym, jest sensem istniejącym niezależnie od uwarunkowań psychofizycznych jednostki; Franki nazywa go metaforycznie jako coś jedynego i specyficznego i uzależnia jego realizację od danej osoby w konkretnej sytuacji życiowej. Sensy obiektywne stają się najwyraźniejsze w sytuacjach granicznych takich jak: cierpienie, śmierć, przeżycie winy. (Por. M. Wolicki, *Podstawy filozoficznej analizy egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2001, s. 149-151). Franki podkreśla, że w życiu człowieka nie ma sytuacji bezsensownych, ale są takie momenty, kiedy człowiek subiektywnie nie widzi obiektywnie istniejącego sensu, dlatego przyczyn poczucia bezsensu nie należy upatrywać w braku obiektywnie istniejącego sensu, lecz w człowieku, który nie potrafi go odkryć. Franki oprócz sensów wskazuje jeszcze na wartości, nazywając je „uniwersaliami sensu” lub „powszechnikami sensu”. Wartości są to typowe i powtarzające się sytuacje w życiu człowieka. Franki wyróżnia trzy kategorie wartości: twórcze (działaniowe), przeżyciowe (doznaniowe) i postawy. Szczególnie znaczenie przypisuje wartości postawy odnoszącej się do sytuacji cierpienia, którego człowiek nie może uniknąć. (Por. V. E. Franki, *Nieświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 91,142-143).

<sup>17</sup> „Te warstwy bytu różnią się między sobą co do istoty i w zasadzie trzeba je rozróżnić, chociaż w człowieku łączą się one ze sobą nierozdzielnie i można je oddzielać tylko heurystycznie i sztucznie”. (V. E. Franki, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 98). Franki przyjmuje, że trójwymiarowa struktura ukazuje człowieka jako różnorodność w jedności, jedności, którą zapewnia sfera duchowa. Twórca logoterapii zauważa: „gdy byt ludzki, jako byt zindywidualizowany, koncentruje się wokół osoby (będącej ośrodkiem duchowo-egzystencjalnym), wtedy i dopiero wtedy jest również zintegrowany. Dopiero duchowa osoba tworzy jedność i całość istoty ludzkiej. Jest to całość cielesno-psychiczno-duchowa”. (V. E. Franki, *Nieświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 19).

<sup>18</sup> Tamże, s. 17.

wiem nigdy nie „jest” człowiekiem — twierdzi twórca logoterapii — ale dopiero się nim „staje”, człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem — natomiast może on o sobie powiedzieć tylko: Jestem, który będę, albo: Będę, który jestem — „będę” *actu* (zgodnie z rzeczywistością), który „jestem” *potentia* (zgodnie z możliwością)<sup>19</sup>. Oprócz procesualnego centrum osobowego jednostki, które stanowi bezpośrednie nawiązanie do fenomenologii Schelera, Franki wprowadza podział sfery duchowej na świadomość i nieświadomość. Należy wyraźnie podkreślić, że nie chodzi tu o nieświadomość popędom w rozumieniu Freudowskim, ale o nieświadomość będącą integralną częścią ducha, w której zakorzenione są wolność i odpowiedzialność bytu ludzkiego<sup>20</sup>. Wolność w rozumieniu Frankla jest wolnością od uwarunkowań biologiczno-społecznych i wolnością do tego, co związane jest z duchem<sup>21</sup>. Odpowiedzialność zakładającą pierwotne istnienie wolności twórcy logoterapii wiąże z dokonywaniem wyboru pomiędzy wartościami<sup>22</sup>.

Nieświadomość, w przekonaniu Frankla, wyraża stosunek ducha do rzeczywistości; dzięki nieświadomości duchowej człowiek odkrywa sensy istniejące w sposób obiektywny, niezależny od jego podmiotowych uwarunkowań<sup>23</sup>. Poszukiwanie sensu odbywa się w sumieniu, nazywanym przez twórcę logoterapii również organem sensu i definiowanym jako zdolność tropienia utajonego w każdej sytuacji, niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu<sup>24</sup>. Sumienie jest wyrazem premoralnego rozumienia wartości, które wyprzedza wszelką moralność. Choć istota sumienia, zdaniem Frankla, powiązana jest nieodłącznie z duchową nieświadomością, sam wybór wartości dokonuje się w sposób świadomy. Struktura sumienia przebiega zarówno przez nieświadomość, jak i świadomość

<sup>19</sup> V. E. Franki, *Homo patiens*, Warszawa 1984, s. 63.

<sup>20</sup> V. E. Franki, *Nieświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 25.

<sup>21</sup> V. E. Franki, *Homopatiens*, dz. cyt., s. 275.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>23</sup> Sumienie w rozumieniu Franklowskim ma charakter prospektywny, odnoszący się do przyszłości. To, co być powinno sumienie antycypuje duchowo dzięki intuicji, w akcie oglądu. W tym znaczeniu sumienie ma charakter irracjonalny. Możliwa jest jednak wtórna racjonalizacja działań sumienia. Sumienie odnosi się do sensu poprzez uczucie. Nie chodzi tu o zwykły stan emocjonalny czy postawę uczuciową, ale o uczucie, którego natura jest intencjonalna. (Por. V. E. Franki, *Nieświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 26-32).

<sup>24</sup> Tamże, s. 90.

człowieka. Wyrastając z głębin nieświadomości duchowej, sumienie przejawia się w sferze świadomości uzdalniając człowieka do podejmowania wolnych decyzji, za które czuje się on odpowiedzialny<sup>25</sup>. W tym kontekście logoterapię można nazwać terapią odwołującą się do sumienia pacjenta, ponieważ swój cel ostateczny upatruje w tym, by uświadomić człowiekowi jego bycie odpowiedzialnym, by uświadomić mu, że ponosi odpowiedzialność za swój byt<sup>26</sup>.

W swojej pracy naukowo-badawczej Frankl kierował się troską o człowieka, przy czym, jak to zostało zauważone już wcześniej, nie chodziło mu tylko o wymiar fizyczno-psychiczny pacjenta, wymagający interwencji lekarskiej, ale również o jego kondycję duchową. Stopień zaangażowania Frankla w pomoc niesioną ludziom może poniekąd przypominać działalność samego Sokratesa. Twórca logoterapii nigdy wprawdzie nie nagabywał mieszkańców Wiednia, tak jak to czynił Sokrates na ulicach Aten, jednak właśnie z myślą o nich założył liczne bezpłatne poradnie zdrowia psychicznego. Inicjatywa ta była w owym czasie czymś szczególnym, ponieważ otworzyła podwoje gabinetów psychoterapeutycznych niezamożnej części austriackiego społeczeństwa. Jednym z bardziej dostrzegalnych efektów zorganizowanego przez Frankla poradnictwa był spadek liczby samobójstw wśród młodzieży akademickiej<sup>27</sup>. Warto zauważyć, że Frankl, podobnie jak Sokrates, dostrzegał powiązanie medycyny z filozofią i również jak on, stosował metodę lekarskiego badania organizmu do poznawania duchowej sfery człowieka. Terapeuta, w przekonaniu twórcy logoterapii, pełni funkcję podobną do położnej w procesie rodzenia przez kobietę dziecka (tzw. metoda majeutyczna). Zadaniem terapeuty jest asystowanie, pomaganie, ale nie zastępowanie pacjenta w odkrywaniu sensu życia. „Dzisiejszy lekarz — zauważył Frankl - musi zdobyć się na odwagę prowadzenia takich sokratejskich dialogów, bowiem o ile wątpiący 1 zrozpaczony człowiek zwracał się dawniej do duchownego, to dziś przychodzi po poradę i pomoc do psychiatry [...] W końcu jednak musi pacjent sam skonfrontować się ze swymi trudnościami duchowymi i to w ten spo-

<sup>25</sup> M. Wolicki, *Podstawy filozoficznie analizy egzystencjalnej' logoterapii*, dz. cyt., s. 170.

<sup>26</sup> V. E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 13.

<sup>27</sup> Por. A. Chojniak, *Człowiek i sens. Frankla koncepcja autotranscendencji*, Poznań 2003, s. 23-24.

sób, że musi wziąć na siebie swą skończoność, skończoność swego ducha"<sup>28</sup>. Związek Frankla z Sokratesem ma jeszcze jeden, o wiele głębszy wymiar. Obaj potrafili być wierni uznawanym przez siebie zasadom bez względu na to, jak tragiczne wiązały się z tym konsekwencje. „Całymi latami musiałem czekać na wizę do USA — wspominał w jednym ze swoich artykułów Franki — w końcu, na krótko przed przystąpieniem Stanów do wojny, powiadomiono mnie listownie, bym zgłosił się do konsulatu USA po wizę. Wtedy zadrżałem, zawahałem się: miałbym zostawić mych rodziców? Wiedziałem przecież, jaki los ich czekał: deportacja do obozu koncentracyjnego. Czyż miałem po prostu ich pożegnać i zostawić swojemu losowi? [...] I tak pozostałem w kraju, u mych rodziców i pozwoliłem, by wiza przypadła"<sup>29</sup>. Decyzja Frankla o pozostaniu w Wiedniu była wyrazem szacunku i troski okazanej rodzicom, oznaczała także zgodę na prawdopodobną śmierć w obozie koncentracyjnym z racji jego żydowskiego pochodzenia.

Frankla aresztowano jesienią 1942 roku, a następnie razem z żoną, rodzicami i bratem przewieziono do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. Podczas pierwszego dnia pobytu w obozie Franki został pozbawiony ukrywanego w podszewce płaszcza rękopisu nieopublikowanej jeszcze książki. Praca ta stanowiła podsumowanie ponad dziesięcioletnich zmaganiań nad sformułowaniem programu logoterapii, dlatego jej utrata była dla niego wyjątkowo przykrym doświadczeniem. Wspominając później to wydarzenie, Franki zauważył: „cóż jednak warte byłoby życie, którego sens zależałby od tego, czy ktoś ma okazję opublikować książkę, czy nie? Wprawdzie bardzo nad tym cierpiałem, ale, choć było to strasznie bolesne, stało się dla mnie jasne: sens życia jest taki, że spełnia się nawet w zupełnym niepowodzeniu. I cóż się stało: oto w zamian za kilka tuzinów stron gotowego do druku rękopisu; dzieła mojego życia, znalazłem w kieszeni podartego i znoszonego ubrania, które przejąłem od kogoś mniej szczęśliwego, od kogoś, kto zginął w komorze gazowej w Oświęcimiu, kartkę wyrwaną z hebrajskiego modlitewnika, a na kartce: »Szma Izrael...« [...] Jakże miałbym inaczej interpretować ten przypadek, jeśli nie jako coś

<sup>28</sup> V. E. Frankl], *Sita do ijáa*, art. cyt., s. 47.

<sup>29</sup> Tamże, s. 45-46.

więcej niż przypadek?"<sup>30</sup>. Utrata Ärztliche Seelsorge ugruntowała Frankla w przekonaniu, że sens życia człowieka powinien zachowywać swoje znaczenie w każdych okolicznościach oraz obejmować również takie zdarzenia, jak cierpienie i śmierć. Sens zatem nie może być subiektywnym konstruktem osoby, ale wartością przez nią odkrytą. „Mówiąc językiem filozoficznym — dostrzegł Franki — chodziło tu o pewnego rodzaju kopernikański przewrót: należało przestać pytać o sens życia, a wczuć się w rolę kogoś, komu życie nieustannie stawia pytania — pytania, na które musimy odpowiedzieć, przy czym właściwą odpowiedzią nie będzie żadne gadanie, mędrkowanie, lecz właściwe uczynki, należyta postawa. Bo ostatecznie życie — to poczucie odpowiedzialności za właściwą odpowiedź na stawiane przez nie pytania, za spełnienie zadań stawianych przez nie przed każdym człowiekiem, za sprostanie wymaganiom chwili"<sup>31</sup>.

Z racji medycznego wykształcenia zaangażowano Frankla do pomocy w obozowym ambulatorium. Poczynione tam obserwacje potwierdziły jego wcześniejszą intuicję o zachodzącej zależności pomiędzy sferą przekonań człowieka, a jego kondycją fizyczną. „Na początku marca opowiadał mi pewien kolega obozowy, że 2 lutego 1945 r. miał dziwny sen: jakiś głos podający się za proroczy, rzekł mu, że może on go o coś zapytać, a otrzyma odpowiedź na każde pytanie. I zapytał, kiedy dla niego skończy się wojna. Odpowiedź brzmiała: »30 marca 1945 r.« I oto zbliżał się 30 marca, ale nic nie wskazywało na to, że »głos« miał rację. 29 kolega mój począł gorączkować i popadł w delirium. 30 marca stracił przytomność. 31 marca umarł. Zmiótł go tyfus plamisty. Rzeczywiście, »dla niego« 30 marca, w dniu, w którym stracił przytomność, wojna się zakończyła. Nie popełnimy błędu, gdy przyznamy, że na skutek rozczarowania, które przyniósł mu rzeczywisty bieg rzeczy, siła obronna organizmu zmniejszyła się tak dalece, że drzemiąca w nim infekcja miała teraz bardzo łatwą grę"<sup>32</sup>. Poczucie beznadziejności miało dramatyczne skutki wśród więźniów. Franki, chcąc zapobiec temu zjawisku, organizował grupy wsparcia psychicznego. O ile warunki na to pozwalały, występował również z prelekcjami, dzieląc się w nich swoją wiedzą z zakresu psychoterapii.

<sup>30</sup> Tamże, s. 44-45.

<sup>31</sup> V. E. Franki, *Psycholog iv obozje koncentracijnym*, dz. cyt., s. 86.

<sup>32</sup> V. E. Franki, *Sila do zivca*, art. cyt., s. 42.

Po odzyskaniu wolności, dnia 27 IV 1945 roku, Franki wrócił do Wiednia i natychmiast przystąpił do odtworzenia zaginionego rękopisu. W swojej autobiografii wyznał, że pracę nad *Angliche Seelsorge* traktował jako wyzwanie i sprawdzian powrotu do normalnego życia. Książkę opublikował w 1946 roku. Środowisko naukowe doceniło jej wartość i dwa lata później przyjęto ją za podstawę habilitacji Frankla w dziedzinie psychiatrii i neurologii. W 1946 roku drukiem ukazała się jeszcze jedna pozycja zatytułowana *Ein Psycholog erlebt das KZ (Psycholog w obozie koncentracyjnym)*. Jest to opis doświadczeń Frankla wyniesionych z obozu koncentracyjnego i wzbogaconych o psychologiczną analizę zachowań więźniów. Książka odniosła duży sukces na rynku wydawniczym; została przetłumaczona na 24 języki, a w Stanach Zjednoczonych pięciokrotnie uznano ją za najlepszą publikację roku. W ciągu kolejnych trzech lat Franki wydał: *Psychotherapie In der Praxis*, *Homo patiens ora%* *Der unbewusste Gott (Nieświadomiony Bóg)*. Na podstawie ostatniej z wymienionych pozycji w 1949 roku otrzymał doktorat z filozofii. Franki opublikował łącznie 32 książki, które zostały przetłumaczone na 26 języków.

Równolegle do pracy naukowej Franki podjął praktykę lekarską. Po między rokiem 1946 a 1970 zatrudniony był w Poliklinice Wiedeńskiej, jako ordynator oddziału neurologicznego. Rosnąca popularność Frankla, związana z publikowanymi przez niego książkami, przyczyniła się do większego zaangażowania w działalność dydaktyczną. Został między innymi powołany na stanowisko profesora neurologii w Wiedniu. Wykładał również na Uniwersytecie Harvarda, w Stanford oraz Dallas. Wygłosił odczyty na ponad 200 uniwersytetach całego świata, stał się laureatem 29 tytułów doktora honoris causa. W celu systematyzacji i popularyzacji bogatego dorobku naukowego Frankla, na początku lat dziewięćdziesiątych, powołano w Wiedniu instytut jego imienia (Viktor Frankl Institute). Viktor Emil Frankl zmarł na zawał serca dnia 2 IX 1997 roku.

Przez całe życie Franki był człowiekiem aktywnym i odważnie realizującymi swoje marzenia. Mając 67 lat uzyskał licencję pilota. W osiemdziesiątym roku życia uprawiał jeszcze wspinaczkę wysokogórską. Jako niespełna dziewięćdziesięcioletni prelegent potrafił zaskoczyć uczestników uroczystości nadania mu tytułu doktora honoris causa w Katolickim Uni-

wersytecie Lubelskim niezwykłą siłą i dynamiką swojego wystąpienia<sup>33</sup>. Przemijalność bytu ludzkiego porównywał do postawy pesymistycznej i optymistycznej: „pesymista przemijalności, o ile wolno mi go tak nazwać, podobny jest do człowieka, który stojąc przed kalendarzem ściennym, co dzień zdziera jedną kartkę i przy tym rzewnie myśli, jak to czas przemija i przecieka mu przez palce. A jakim jest optymista przemijalności? Także i on usuwa ze swego kalendarza kartę po kartce, jednak odkłada je starannie jedna na drugą i, być może na odwrocie robi zapiski, patrząc wstecz z dumą na bogactwo, które układało się w przeszłości, na wszystko to, co uratował w przeszłości jako skarb niezniszczalny”<sup>34</sup>. Życie Frankla z pewnością naznaczone było optymizmem przemijalności, której. Pieper określiłby również „młodością płynącą z nadziei”<sup>35</sup>. Franki, poprzez dokonane przez siebie wybory, stał się świadkiem nadziei, nadziei na to, że życie człowieka nie musi tracić swojego sensu z chwilą śmierci.

<sup>33</sup> Informacja uzyskana od uczestników uroczystości nadania Franklowi tytułu doktora honoris causa.

<sup>34</sup> V. E. Franki, *Siła do życia*, art. cyt., s. 49.

<sup>35</sup> Por. J. Pieper, *O miłości, nadziei i merę*, Poznań 2000, s. 166.



Maria Joanna Gondek

## Jadwiga Zamoyska i jej program pracy społecznej

Jadwiga z Działyńskich Zamoyska, zwana przez najbliższych niewiastą mężną lub niewiastą biblijną, urodziła się 4 lipca 1831 roku w Warszawie. Jej rodzicami byli Celina z Zamoyskich (córka ordynata Stanisława i Zofii z Czartoryskich) i Tytus Działyński. Ojciec Jadwigi, właściciel Kórnicka, był głęboko zaangażowany w działania niepodległościowe, pełnił funkcję adiutanta wodza naczelnego gen. J. Skrzyneckiego. Po upadku powstania listopadowego, prześladowany przez zaborców, wyjechał do Paryża, rodzinie natomiast skonfiskowano majątek i pozbawiono ją dochodów. W tej trudnej sytuacji początkowo znaleźli schronienie w Krakowie u Potockich, później w Żurawicy u Sapiehów; z kolei przebywali w Wysocku pod Jarosławiem, gdzie małą Jadwigę obdarzała opiekuńczą miłością księżna Maria Anna Wirtemberska. Z kolei rodzice Jadwigi przenieśli się do żarzyć pod Radymnem, aż wreszcie na pewien czas do własnego domu i majątku w Oleszycach.

W pierwszej podróży zagranicznej do Florencji, a później w Paryżu opiekowała się i nauczała Jadwigę Wanda Żmichowska, jednak próby wzajemnego porozumienia nie były udane. Dopiero Angielka Anna Birt, która jako nauczycielka przyjechała z dziewczynką również i do Polski, a później stała się jej życiową przewodniczką i przyjaciółką, potrafiła zdobyć dziecięce zaufanie i miłość. Anna Birt powierzone zadanie wychowywania dzieci Działyńskich traktowała niezwykle sumiennie i konsekwentnie. Jed-

<sup>1</sup> Przedstawienie obszernego biogramu Jadwigi Zamoyskiej, systematyzacja literatury na podstawie zebranych dostępnych publikacji, jak również źródeł zawartych w rękopisach przechowywanych w Bibliotece Kórnickiej, Archiwum „Nasza Przeszłość” w Krakowie i Bibliotece Czartoryskich, por. J. Ziółek, *Jadwiga Zamoyska (1831-1923)*, „Nasza Przeszłość”, Kraków 1988, t. LXX, s. 31-73.

nocześnie z matką Jadwigą i przy pomocy starszych dzieci organizowała i prowadziła wiele akcji oświatowych i charytatywnych. Ojciec Jadwigi przewodził inicjatywom, mającym na celu odrodzenie ekonomiczne i moralne ojczyzny, m.in. prowadził na szeroką skalę szkolenie chłopów w zakresie gospodarki rolnej. Dzieci opiekowały się „swoimi” biednymi rodzinami wiejskimi, każde z nich w celach uczenia się systematyczności i pracowitości uprawiało wydzielone, przydomowe ogródki. W domu uczono własnym przykładem, iż do służby ojczyźnie należy się przygotować: poprzez doskonale wypełnianie codziennych obowiązków, poprzez gospodarność, pracę, naukę, oszczędzanie i rozwijanie cnót. Dom Działyńskich rozwijał się wokół rozszerzania patriotyzmu i pracy: „warszawska cytadela, knut, kibitki, Syberia — to były przedmioty rozmów na porządku dziennym... Dla kraju pracować, dla kraju umrzeć — o tym się marzyło nieustannie”<sup>2</sup>. Tytus Działyński pragnął, aby dzieci nabyły tu mądrością i samodzielnością, a nawet ucząc się wyrzeczeń i ascezy, mogły skutecznie walczyć o niepodległość Polski. Takie też cechy przejawiała Jadwiga, mimo wątłego zdrowia, angażująca się z ogromnym poświęceniem we wszelkie możliwe prace.

Wielkim wydarzeniem dla Działyńskich było odzyskanie po wielu procesach rodzinnego Kórnika. Jadwiga usilnie pracowała, zarówno kształcąc się w domu, gdzie znajdowała się bogata biblioteka kórnicka, jak i z niezwykłą gorliwością pracując nad rozwojem charakteru. Edukację uzupełniała za granicą, gdzie spotkała generała Władysława Zamoyskiego, przyszłego męża, którego podziwiała za przenikniętą głęboką wiarą i służbą Bogu całkowite poświęcenie się sprawom ojczyzny.

W 1852 roku w Halle koło Lipska odbył się skromny ślub i rozpoczął zupełnie nowy etap w życiu Jadwigi, która odtąd pomagała mężowi w jego działaniach politycznych. Małżeństwo było dla Jadwigi zaparciem się własnej woli i własnego szczęścia, dlatego w dniu jego zawarcia złożyła też ślub, że nigdy już w życiu w niczym nie będzie szukać swojego zadowole-

<sup>2</sup> J. Zamoyska, *Wspomnienia*, Londyn 1961, s. 48.

<sup>3</sup> Zasady wyniesione z domu rodzinnego znalazły później swój dojrzały kształt w dziełach Zamoyskiej, gdzie zwracała uwagę, że miłość Ojczyzny jest cnotą, której należy się uczyć: „Miłość Ojczyzny powinna być wpajana i nauczana za miodu, tak jak się wpaja wiarę, i jak wykłada katechizm ze względu na dogmata same w sobie i ze względu na wynikające z nich obowiązki”, J. Zamoyska, *O miłości Ojczyzny*\* Kraków 1901, s. 94.

nia. Ślubowanie to jako ofiara z własnego życia wpłynęło bardzo mocno na jej przyszłe decyzje i postępowanie. Zawierane przez nią szerokie znajomości, tzw. „życie salonowe”: przyjmowanie gości, składanie wizyt, nawiązywanie kontaktów z rodzinami dyplomatów, wszelka praca pomocnicza, np. przy korespondencji, opracowywaniu materiałów, itp. były ściśle wpisane w działania męża na rzecz odzyskania niepodległości ojczyzny. „Każda nowa znajomość, każda wizyta - wspomina J. Zamoyska - były dla mnie próbą wszystkich sił naraz: posłuszeństwa, obowiązkowości, poświęcenia, męstwa, pokory przede wszystkim”<sup>4</sup>.

We Francji Jadwiga Zamoyska dobrze poznała polskie środowisko emigracyjne, zwłaszcza Hotel Lambert. Z księciem Adamem Czartoryskim łączyły generała Zamoyskiego, jako najbliższego współpracownika, głębokie więzy wspólnie przyjętego celu i metod pracy oraz przyjaźni. Jadwiga Zamoyska w czasie licznych i długich podróży (Turcja, Francja, Anglia), wyznaczonych obowiązkami męża, wytrwale znosiła wszelkie trudy, wspomagając działalność, mającą na celu skierowanie uwagi krajów zachodnich na prześladowanie narodu polskiego i pozbawienie go państwowości dokonane przez Rosję, Prusy i Austrię.

Życie domowe Jadwigi Zamoyskiej koncentrowało się wokół rodziny i troski o wychowanie dzieci. W 1853 urodził się syn Władysław, w 1855 przyszedł na świat drugi syn Witold, w 1857 córeczka Marysia (która wkrótce w 1858 zmarła w Anglii), a w 1860 druga córka Maria. Przed wybuchem powstania styczniowego Jadwiga Zamoyska aktywnie uczestniczyła w pracach męża, pomagając w gromadzeniu artykułów prasowych o Polsce, przygotowywaniu materiałów do wystąpień, korespondencji, itp. Z Londynu bardzo często jeździła do Paryża i Poznania jako kurier, przewożący ważne listy. Ten etap życia i pracy kończy się wraz ze śmiercią męża, która nastąpiła w 1868 roku.

Po boleśnie przeżytej stracie męża Jadwiga Zamoyska zajęła się wychowywaniem dzieci, zaś wcześniejsze doświadczenia, obserwacja szkół i zakładów oświatowych nabyte w czasie podróży do różnych krajów, owocowały częstymi myślami, mającymi swe źródło jeszcze w czasach panieństwa, o potrzebie założenia „szkoły życia” dla dziewcząt. W 1874 ro-

<sup>4</sup>J. Zamoyska, *Wspomnienia*, Londyn 1961, s. XXI.

ku zmarł na tyfus jej ukochany, niezwykle uzdolniony, 18-letni syn Witold. Po tym fakcie pisała: „Życie moje przechodzi wśród ciągłego wyrwania się z korzeniami i polega na ciągłym wyrwaniu z mego serca wszystkiego co jest mi mile”<sup>5</sup>. Po ciężkich przeżyciach rodzinnych, w okresie choroby, trudów i samotności znalazła oparcie i pomoc duchową u księży Zmartwychwstańców i francuskich księży Oratorianów<sup>6</sup>. W dyskusji z nimi tworzyła i dopracowywała program pracy społecznej, koncentrujący się na wychowaniu młodego pokolenia Polek, które jako doskonale przygotowane do objęcia obowiązków w rodzinie mogłyby skutecznie przyczynić się do odrodzenia ojczyzny: „Jak to może być, że to wykształcenie najważniejsze nie ma miejsca? Czemu to kobieta żyjąca w świecie, nie może się wprawić praktycznie do jak najlepszego spełniania swych obowiązków chrześcijańskich, narodowych i domowych?”<sup>7</sup>.

Oratorianie doradzili Zamoyskiej powrót do Polski i założenie upragnionej szkoły, przejmując nad tą inicjatywą opiekę duchową. W szkole, obok głębokiego życia duchowością katolicką, uczono spraw ściśle życiowych i praktycznych: fachowego prowadzenia domu, oszczędności, pracowitości. Dziewczęta żyjąc w świecie miały przecież dążyć do Chrystusowej doskonałości; służyć Kościołowi, pełniąc w najlepszy możliwy sposób obowiązki świeckie żon, matek, sióstr, nauczycielek, organizatorek różnych przedsięwzięć. Ojciec św. Pius X w liście do założycielki pisał o zadaniach uczennic: „Po odebraniu nauk waszych staną one

<sup>5</sup> *Une grande âme, une grande oeuvre. La comtesse Hedwiga Zamoyska, Avant-propos et introduction* A. Budrillart, Paris 1930, s. XXXVI.

<sup>6</sup> Zgromadzenie księży oratorianów (Oratoire de Notre Seigneur Jésus-Christ) założył we Francji Pierre de Bérulle. Swoją chrześcijańską drogę oratorianie budowali wokół hasła: modlitwa - nauka - praca. Kontakt z oratorianami pozwolił Zamoyskiej blisko poznać tradycje pracy w cywilizacji łacińskiej, sięgające swymi źródłami do zakonu benedyktynów. Najprawdopodobniej stało się to inspiracją do sformułowania teorii potrójnej pracy: duchowej, umysłowej, fizycznej. Zamoyska zauważa, że w „świecie chrześcijańskim doskonale rozumieli to założenie [równoległego prowadzenia trzech rodzajów pracy - M. J. Gondek] założyciele rozmaitych zgromadzeń zakonnych. Dość by wymienić benedyktynów. Któż oznaczył w przekazanych nam arcydziełach ich rąk granice między trzema rodzajami pracy? Wspaniałe rękopisy, wspaniałe budowle, które po sobie zostawili, są równocześnie dziełami ich rąk i dziełami sztuki, świadczącymi o ich wykształceniu umysłowym i o ich życiu duchowym”, M. Zamoyska, *O pracy*, Lublin 2001, s. 28.

<sup>7</sup> M. Zamoyska, *Jak powstało dzieło sp. Jeneralowej Zamoyskiej*, Kórnik 1927, s. 15.

niejako na straży tego ducha chrześcijańskiego, którego przez nie żywicie i pielęgnujecie”<sup>8</sup>.

Jadwiga Zamoyska pozostałe 40 lat życia całkowicie poświęciła założonej przez siebie w 1881 roku Szkole Pracy Domowej dla dziewcząt. Rozważania o pracy i wychowaniu znalazły tu swój realny, wsparty doświadczeniem życiowym kształt. Szkoła rozpoczęła swą działalność w Kórniku po bezdziejnej śmierci brata Jana Działyńskiego, który przekazał Kórnik synowi Jadwigi, Władysławowi. Zakład Kórnicki oddany przez założycielkę w opiekę Matce Bożej Dobrej Rady, realizował swe cele poprzez wyteżoną modlitwę, naukę i pracę. Symbolizowały je połączone krzyż, księga i kądziel. Zakład miał być „miniaturą Kościoła, w którym jest miejsce na wszelkiego rodzaju powołania”<sup>9</sup>. Wśród podejmowanych prac uwzględniano prace fizyczne, np. ogrodnicze; prace umysłowe<sup>10</sup>, np. tłumaczenia i komentarze Pisma Św., przygotowywanie podręczników, wykłady i naukę w zakresie różnych dziedzin wiedzy, w zależności od zainteresowań i zdolności, przekłady z łaciny, greki i języków nowożytnych, przepisywanie ćwiczeń muzycznych, rysunki; praca duchowa rozwijana była poprzez rozwój życia kontemplacyjnego: rekollekcje, rozmyślenia, naukę katechizmu, lekturę Pisma Św., regularne uczestniczenie w Sakramentach<sup>11</sup>. Do tej jedynej w swoim rodzaju, godnej naśladowania również współcześnie Szkoły Pracy, stojącej pomiędzy życiem światowym a klasztornym, przyjmowano osoby zdążające do świętości poprzez służbę Bogu i Ojczyźnie. Osoby te nie były związane ślubami zakonnymi, jednak zamierzały w swym życiu, wszędzie tam,

<sup>8</sup> M. Zamoyska, dz. cyt., s. 30. Ojciec św. Pius X wystosował list do Zakładu breve 10 maja 1906 r.

<sup>9</sup> M. Zamoyska, dz. cyt., s. 31.

<sup>10</sup> Program pracy umysłowej przedstawiła J. Zamoyska w książce *O pracy*.

<sup>11</sup> Jak zapisała M. Zamoyska, w Szkole Pracy każdy „kto sobie tego życzy, może brać udział w pobożnych ćwiczeniach stałych współpracownik: Msza Św., rachunek sumienia w południe, wspólne czytanie, odwiedzanie Najś. Sakramentu, wieczorem przygotowanie rannego rozmyślenia”, M. Zamoyska, *Jak powstało dąbło*, s. 30. W pracy duchowej szczególną wagę przywiązywano do regularnie odprawianych rekolekcji, por. J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 108-109. Świadectwem miejsca i znaczenia rekolekcji dla rozwoju pracy duchowej są rozmyślenia Zamoyskiej powstałe na kanwie rekolekcji ignacjańskich, odbytych pod kierunkiem oratorianów w Paryżu wiosną 1893 roku, por. J. Zamoyska, *Zapiski o rekolekcji*, rękopis opracowała M. Dębowska, Lublin 2004.

gdzie wrócą i obejmą obowiązki, np. w domach, szkołach czy urzędach, naśladować Chrystusa. „Dzieło nasze — czytamy — jest Stowarzyszeniem świeckim osób, które nie będąc związane ślubami zakonnymi, dążą do doskonałości życia chrześcijańskiego za pomocą środków jakie przedstawia życie wspólne i potrójna praca: ręczna, umysłowa i duchowa — a pragną oddać się Bogu w celu wdrożenia do tegoż życia chrześcijańskiego dusze, które Bóg zechce im powierzyć”<sup>12</sup>.

Papież Pius X pisał we wspomnianym liście do Zamoyskiej: „Wasza Instytucja jest zarówno praktyczną szkołą życia chrześcijańskiego, jak i szkołą gospodarstwa domowego, co jeszcze miłsze czyni na nas wrażenie i bez wątpienia rozszerza zakres waszej działalności, to dążenie wasze, aby przyjść z pomocą całemu społeczeństwu, a to za pośrednictwem uczennic przez was wychowanych. Przez nie to, gdy wracają do rodzin swoich, przeniknięte głęboką czcią dla łaski chrztu świętego i wynikających stąd obowiązków, wszczepiacie ducha chrześcijańskiego w serca ludzkie”<sup>13</sup>. Zamoyska wciąż podkreślała i przypominała kobietom, że dążenie do doskonałości w spełnianiu obowiązków domowych ma pierwszoplanowe znaczenie w stosunku do społeczeństwa i narodu. Każdy, kto w spełnianiu swych obowiązków dąży ze wszystkich swych sił do doskonałości staje się w społeczeństwie „potęgą dobroczynną”. Jednak dążenie do doskonałości wymaga ciągłego wzrastania kobiety poprzez samokształcenie i rozwój w pracy duchowej — by móc sprostać różnorodnym trudnym zadaniom, takim jak np. wychowanie.

Uczennice poznawały wśród innych dziedzin także literaturę i historię, co stało się powodem represji i zamknięcia szkoły przez zaborcę, a nawet aresztowania Jadwigi Zamoyskiej w 1885 roku. Po opuszczeniu więzienia kontynuowała ona nauczanie w niekorzystnych warunkach w Lubowli na Spiszu, gdzie szkoła i jej założycielka korzystała z gościnności Andrzeja Zamoyskiego, następnie w Brodach pod Kalwarią Zebrzydowską, a w końcu od 1889 roku w Kuźnicach (Zakopane). W Zakładzie Kórnickim w Kuźnicach Zamoyska rozwinęła szeroką działalność. Zajmowała się realizacją programu szkoły, urządzaniem jej i zabezpiecza-

<sup>12</sup> M. Zamoyska, *o* *co* powstało dojeło, s. 22.

<sup>13</sup> Tamże, s. 23.

niem środków do jej rozwoju, pisaniem książek i wydawaniem pisma. Często jeździła i przebywała przez dłuższy czas w Paryżu, gdzie uczestniczyła w rekolekcjach u Oratorianów oraz porządkowała i opracowywała (po śmierci sekretarza męża Leonarda Niedźwieckiego) korespondencję generała. Praca ta zakończyła się wydaniem przez Zamoyską 6-tomowego zbioru listów pt. *Jeneral Zamoyski*, stanowiącego jedno z cenniejszych źródeł dla badaczy emigracji.

W 1920 roku Jadwiga Zamoyska, wraz z córką Marią, powróciły do wolnego Kórniku. W kilka lat później 4 listopada 1923 roku Jadwiga zmarła i została pochowana w kościele w Kórniku, w krypcie Działyńskich.

Szkola Pracy Domowej dla dziewcząt przetrwała do 1947 roku i wychowała wiele młodych Polek. Główne zasady, na których opierała się przy jej tworzeniu, Zamoyska pozostawiła w swych książkach, wydawanych w Polsce i tłumaczonych na inne języki. Podstawowe jej dzieło to podręcznik dla nauczycieli i rodziców *O wychowaniu*, w którym wykazała konieczność i pokazała metodę oparcia procesu wychowania na zasadach katechizmowych. W dziełku *O miłości ojczyzny* powraca zasada, której wierna była całe życie: praca u podstaw to najlepszy sprawdzian miłości do Polski. Jadwiga Zamoyska była też współautorką (z Marianem Wolańczykiem) *Katechizmu Sokolego* i autorką *Wspomnień*, obejmujących czas do śmierci męża (1863), a także założycielką pisma „Kuźniczanka”, w którym publikowała drobne artykuły. Pozostawiła po sobie również bogatą korespondencję, częściowo wydaną we Francji, a częściowo przechowywaną w rękopisach, m.in. w Bibliotece Kórnickiej, w archiwum „Nasza Przeszłość” w Krakowie oraz w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie.

Jadwiga Zamoyska przedstawiła rozumienie ludzkiej pracy na de wyznaczenia jej celu, struktury i metody. Zamoyska, oprócz przedstawienia zwartej i przemyślanej, wpisującej się w tradycję cywilizacji łacińskiej koncepcji pracy ludzkiej, zawarła w swych książkach: *O pracy* i *O wychowaniu* wiele wskazówek praktycznych, dotyczących tego, co wykonuje się zazwyczaj na co dzień. Przypomnienie jej myśli dzisiaj jest ze wszelkich miar uzasadnione. Po pierwsze, współczesnemu narodowi polskiemu wciąż potrzebna jest szeroka dyskusja nad zagadnieniem pracy. Po drugie, chcąc doskonalic kształt życia społecznego nierzadko nie uświadamiamy sobie,

jak dojrzałe myśli i wyrosłe z polskiej tradycji twórcze rozwiązania, pozostają zapomniane. Myśl Zamoyskiej powstawała przecież w głębokim odniesieniu patriotycznym. Nie godząc się na utratę niepodległości Ojczyzny na rzecz zaborców, Zamoyska budowała program pracy społecznej, podkreślając konieczność poprawiania się, każdego z osobna, z narodowych wad, tak, by zasłużyć na Ojczyznę Niebieską i wypracować wolność Ojczyzny ziemskiej. Lenistwu przeciwstawiała wysiłek fizyczny, niedbalstwo i przysłowiowemu „jakoś to będzie” to, by nawet najdrobniejsze codzienne czynności wykonywać „doskonale”. „Zważywszy — podkreśla — że brak dokładności stanowi jedną z najbardziej ujemnych stron naszego narodowego usposobienia, trzeba wszelkich sił dołożyć, ażeby przeciwne usposobienie w sobie wykształcić”<sup>14</sup>. Dlatego tak ważna jest nauka samej pracy — tego zaś nikt nas zazwyczaj nie uczy — **właściwego ułożenia pracy na tle działania ludzkiego**, a także wypracowania jej wewnętrznych zasad. Potrzeba, jak podkreśla Zamoyska, pracy przeświedzonej ciągłym odnośzeniem się do Boga, nie w życiu emocjonalnym, lecz w „każdym małym i dużym czynie, w każdym obowiązku [...], w tej wierności i sumienności w najdrobniejszych rzeczach”<sup>15</sup>. Była przekonana, że aby wyrwać się z bierności, by odmienić kształt życia społecznego należy wnikliwie przyrzec się zbiorowemu podejściu do pracy. Podkreślała przy tym znaczenie pracy codziennej, wykonywanej małymi krokami, nie na pokaz, a w sposób systematyczny, wytrwały i konsekwentny. „To czego Bóg od nas żąda pod względem wielkości, to jest czynić w sposób wielki rzeczy małe”<sup>16</sup>. Uważała, że takiej pracy naród polski musi się nauczyć poprzez odkrycie i zrozumienie najgłębszego jej sensu, jak i staranne wykształcenie samej metody pracy. Na tym polega, podkreślała, prawdziwy patriotyzm. Ofiarna miłość dla Ojczyzny to owo wyrwanie się w trudzie indywidualnej pracy z wad, które zwielokrotnione w wielu osobach uniemożliwiają właściwy rozwój narodu<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 34.

<sup>15</sup> A. Bogdański, *Generałowa Władysława Zamoyska i jej dzieło*, w: *Ze spuścizny Jeneralowej Zamoyskiej. Wspomnienia i anegdoty w Warszawie w dn. 22 IV 1927*, Warszawa 1927, s. 33.

<sup>16</sup> *Une grande âme, une grande oeuvre. La comtesse Hedwiga Zamoyska*, dz. cyt., s. 336.

<sup>17</sup> Zamoyska była przekonana, że na wolność ojczyzny można i należy się przygotować usilną pracą dokonywaną przez Naród na wielu płaszczyznach. Por. J. Zamoyska, *O miłości*



W dziele *O pracy* znajdziemy zgodność z podstawowym przekonaniem, zawartym w encyklice *Laborem exercens*, że źródeł godności pracy ludzkiej, nie należy szukać, tak jak to czyni wiele współczesnych teorii społecznych, w wymiarze przedmiotowym, ale nade wszystkim w podmiotowym<sup>18</sup>. To bowiem głównie i pierwszoplanowo człowiek, doskonalący się moralnie w aspekcie celu ostatecznego, którym jest Bóg, jest celem każdej pracy<sup>19</sup>. W klasycznej tradycji filozoficznej podkreśla się, że praca jest dla człowieka dobrem — *bonum arduum* — dobrem trudnym, „albowiem jest pokonywaniem stanu bierności poprzez aktualizowanie wszechstronnych ludzkich potencjalności. Człowiek nie tylko przekształca naturę, ale uszlachetnia siebie. [...] Zwieńczeniem pracy człowieka jest wzrost wspólnego dobra, rozumianego najszerzej, zarówno jako aktualizacja osobowych potencjalności osoby ludzkiej (rozwój intelektualny, moralny, twórczy), jak i zespół wszystkich środków koniecznych i użytecznych prowadzących do osobowego rozwoju człowieka”<sup>20</sup>. Takie podstawy wyznaczają także przekonania Jadwigi Zamoyskiej, co znajduje wyraz w tak mocno podkreślonym stwierdzeniu, że nie wielkość przedmiotu pracy czyni człowieka wielkim, ale to człowiek może nadać wielkość każdej pracy, poprzez wytężony, aż do granic możliwości, wysiłek intelektualny i moralny wkładany w dzieło<sup>21</sup>. Wychowanki Zamoyskiej w ten sposób zwracały uwagę na najistotniejsze aspekty kształcenia w Szkole Pracy Domowej: „Nagle dowiaduję się (w Zakładzie), że miłować Boga to służyć Bogu. A służyć — to wypełniać jak najlepiej swój codzienny obowiązek. Że sprzątanie, szycie, cerowanie, to są sprawy godne najwyższej uwagi, że nie chodzi o to, żeby czynić rzeczy wielkie, ale żeby »być wierną w małych rzeczach«, że w okolicznościach, których zmienić

*ojczyzny*, dz. cyt.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 6.

<sup>19</sup> „Dobro moralne polega bowiem na zwróceniu się do Boga - „bonum morale praeicipue consistit in conversione ad Deum”, św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 19, a 2, ad 2. Na temat św. Tomasza z Akwinu koncepcji pracy pisze W. Jacher OP, *Celi obowiązek pracy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Śląskie Studia Historyczno-teologiczne”, t. VI (1973), s. 11-31.

<sup>20</sup> M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Warszawa 1996, s. 252, 257.

<sup>21</sup> „Bościć się... aż do krwi nie oparli”, mówi św. Paweł, dając przez to zrozumieć, jakiej miary pracy i cierpienia Chrystus Pan ma prawo domagać się od tych których krwią swoją odkupił”, J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 46.

nie można, trzeba widzieć wolę Bożą i do niej bez szemrania się zastosować; że tylko chwila obecna do nas należy i nią jedynie zająć się trzeba. Powoli zrozumiałam, że: **wszystko obraca się na korzyść miłującym Boga — i że** to, co miało stać się przeszkodą — może stać się pomocą. Że w życiu duchowym, tak, jak i w społecznym, nie chodzi o uczucia, ani słowa, ale o czyny, o wolę zgodną z wolą Bożą"<sup>22</sup>.

Refleksja nad problematyką pracy ma dla każdego z nas szczególne znaczenie. W naszym życiu poszukujemy wciąż sprawdzonej metody, pozwalającej zarówno na ogarnięcie różnorodnych obowiązków, jak i właściwe ich wykonanie, a przy tym „niezagubienie się” czy to w nadmiarze zadań, czy też np. charakterystycznej dla pewnych wykonywanych czynności, żmudności. Czasem zastanawiamy się, czy pośledniość wykonywanych przez nas czynności nie przyczyni się do naszego osłabienia i upadku, np. intelektualnego. Poszukujemy też w naprawie podejścia do pracy wciąż szansy i możliwości zmiany na lepsze własnego i narodowego życia. Wiele światła wnosi przyjrzenie się tym problemom w kontekście wskazanej przez Zamoyską struktury pracy, uwyrażnionej jako praca fizyczna, umysłowa i duchowa. Ten trójpodział pracy służy podkreśleniu potrzeby ścisłego między nimi połączenia i wykazania, że każdy rodzaj pracy na tyle jest istotny i sensowny, na ile złączony, wspomagany i uzupełniany drugim.

Charakterystyczne dla Zamoyskiej jest przekonanie o konieczności podjęcia przez każdego z nas w życiu równoległe i systematycznie prowadzonej trójpracy. Praca fizyczna zapewnia stały kontakt ze światem, wyostreza realistyczne spojrzenie, tłumi aprioryzm i marzycielstwo, przyczynia się do zdrowia psychicznego i duchowego, przeciwdziała niezadecydowaniu, brakowi inicjatywy. Jest wreszcie nieocenioną pomocą pedagogiczną, uczącą najlepiej systematyczności i dokładności, przeciwdziałającą zarożumiałości, bowiem wyniki jej są wprost namacalne. Praca umysłowa jako nauka, kształcenie intelektualne, mające na celu stałe ćwiczenie władz intelektu, zapewnia możliwość posługiwania się pojęciami ogólnymi, podtrzymuje zdolność do abstrakcyjnego myślenia, dokony-

<sup>22</sup> A. Bogdański, *Generalowa Władysławowa Zamoyska i jej dzieło*, w: *Ze spuścizny...*, dz. cyt., s. 33.

wania analogii, syntez i analiz. Decyduje o zdolności do prawidłowego rozumowania i dyskusji. Jej samodzielne kontynuowanie w dziedzinach zaproponowanych przez Zamoyską przeciwdziała bierności i niedojrzałości umysłu, ma decydujący wpływ na wychowanie młodzieży. Władze umysłowe nieużywane (np. po zakończeniu nauki na studiach czy w szkołach) z czasem tępieją, a główną przyczyną bywa zazwyczaj lenistwo<sup>23</sup>. Jednak roztropność, cnota długomyślności nakazuje nam pracować dla celów ważnych, choć dalekich. Praca duchowa, jako zaplanowane i systematyczne rozwijanie własnego wewnętrznego życia religijnego, wręcz konieczna jest do realizowania przykazań i obowiązków chrześcijańskich. Pracując duchowo możemy zdążyć do pełni człowieczeństwa, sprawy ziemskie zostaną przeświedone właściwym kolorytem: odzyskają dla nas swe istotne proporcje, staną się znów drobne, jakimi są w istocie, a wagę mieć będą tylko w tej mierze, w jakiej odbijają się na naszym i innych życiu wiecznym<sup>24</sup>.

Podjęcie praktyczne we własnym życiu systematycznego trudu równoległej trójpracy we wskazanych przez Zamoyską kierunkach decyduje o harmonijności naszych działań, jest rzeczywistą szkołą charakteru, pozwala wypełnić ludzkie życie w najważniejszych wymiarach. W szerszym kontekście doświadczenie trudu każdej pracy jest czynnikiem doskonalącym społeczeństwo, przyczyniającym się do zgody i zrozumienia pomiędzy różnymi stanami, np. robotników, rolników i naukowców. Szczególnie mocno podkreśla Autorka momenty zaangażowania woli: konieczność hartu ducha w trudzie opanowania przeszkód, np. emocjonalnych, trzymanie się ustalonych racjonalnym rozpoznaniem zasad w pracy, fundamentalne znaczenie utrzymania miary, ładu i porządku w każdym z wymienionych rodzajów pracy, ciągle ponawianie rozpoczętych działań.

W tym świecie szczególne znaczenie ma właściwe rozumienie i realizowanie procesu wychowania młodych pokoleń. Zamoyska, będąc przekonana, że to Bóg jest źródłem wszelkich zasad moralnych i celem życia

<sup>23</sup> J. Zamoyska podkreśla, że „tak jak są trzy rodzaje pracy, tak są też trzy rodzaje lenistwa: fizyczne, umysłowe i duchowe, i że ta potrójna praca jest zarazem jedynym środkiem na pokonanie lenistwa”, J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 25.

<sup>24</sup> Por. *O potrójnej pracy*, referat zbiorowy, w: *Ze spuścizny*—, dz. cyt., s. 58.

człowieka, jako podstawowe zadanie dla rodziców i wychowawców wyznacza **oparcie wychowania na katechizmie**. Sam proces wychowania widziany w kontekście pracy był przez Zamoyską określany jako edukacja (wszechstronne kształcenie) i praca nad sobą (moralne samodoskonalenie)<sup>25</sup>. Zamoyska zwraca uwagę, że w wychowaniu bardzo ważne miejsce zajmuje kształcenie woli. Element wolitywny, szczególnie współcześnie, jest wyraźnie zaniedbywany w wychowaniu, co przyczynia się do chwiejności, niesamodzielności, słabości poszczególnych ludzi i całych społeczeństw. Tymczasem, wychowując dzieci najpierw musimy, podkreśla Zamoyska, położyć nacisk na posłuszeństwo i wyrobienie woli, a dopiero później na jak najbardziej staranne i wszechstronne „kształcenie rozumu i sądu”<sup>26</sup>. Bowiem „kto daje dziecku rozumienie zasad a nie uczy wprowadzać ich w czyn, ten sumienie fałszuje, bo dziecko wiedząc co czynić powinno, a jednak tego nie czyniąc przywyka do niesumienności, do obłudy, **dobrze mówi a źle czyni...**”<sup>27</sup>. Przede wszystkim zaś słuszne wprawianie dziecka do posłuszeństwa kładzie mocny fundament pod jego przyszłą samodzielność, „bo czy najlepszym wodzem nie jest ten kto sam najlepiej wodzów swoich rozkazy wykonywał?”<sup>28</sup>.

Jadwiga Zamoyska przedstawiła program pracy społecznej, której zasady po dziś dzień wydają się „nowatorskie” w najlepszym tego słowa znaczeniu. Skorzystać z niego mogą wszyscy, którzy mimo wyraźnie destrukcyjnych oddziaływań niektórych współczesnych teorii społecznych, gdzie pracę traktuje się jako „towar”, chcą odkryć i zrozumieć prawdziwy sens ludzkiej pracy. Kobiety, do których rozważania swe głównie kierowała Zamoyska, mogą odnaleźć tu tak potrzebne dziś sformułowanie zasad i znaczenia pracy w rodzinie katolickiej — poprzez najgłębsze powiązanie pracy domowej — z życiem Kościoła i Ojczyzny<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Por. J. Zamoyska, *Oprawy*, dz. cyt., s. 86.

<sup>26</sup> „Posłuszeństwo hartuje wolę, daje moc panowania nad sobą i złymi skłonnościami, daje siłę do hamowania gniewu, do przezwyćieżania lenistwa, daje odporność względem pokus, męstwo do wypełniania najtrudniejszych obowiązków. Nabyte za młodu wyrabia na całe życie karność, dzielność, bez których ani porządek społeczny, ani żadna zbiorowość ostać się nic mogą, J. Zamoyska, *O wychowaniu*, Lublin 2002, s. 20.

<sup>27</sup> J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 20.

<sup>28</sup> j. w., s. 19.

<sup>29</sup> Kolejne pokolenia w świadce nowych inspiracji odczytywały myśl twórczyni Szkoły Pracy

Rozważania na temat pracy Jadwigi Zamoyskiej, jej godny naśladowania, podziwiany przez najbliższych i liczne uczennice, trud pracy wewnętrznej nad kształtowaniem charakteru, podkreślanie konieczności dążenia do doskonałości w pracy codziennej, także fizycznej, pozostają niezwykle silnie oddziałującym, wyrazistym przykładem. Jenerałowa Zamoyska znana była z olbrzymiej wręcz pracowitości, z wielu z powodzeniem zrealizowanych dzieł w pracy społecznej dla Ojczyzny, z mocnego podkreślenia elementu wolitywnego (wciąż przypominała, że w każdym działaniu ludzkim potrzeba dobrej woli: wiernej, cierplivej, mężnej, wytrwalej i pokornej), jako decydującego o realizacji każdego podjętego przedsięwzięcia<sup>30</sup>. Wizja pracy ludzkiej rozwinięta przez Zamoyską, jak i doświadczenia jej Szkoły Pracy Domowej, zawierają wiele ciekawych inspiracji dla polskiej myśli społecznej. „A wszystko to dla jednego celu i jedną metodą: Zdobywać Ojczyznę wieczną, służąc po Bożemu Ojczyźnie doczesnej; podźwignąć Ojczyznę doczesną, zdobywając wieczną. Jedno i drugie potrójną pracą: umysłową, duchową i ręczną”<sup>31</sup>. Dlatego powracamy do myśli Jadwigi Zamoyskiej, aby przypomnieć z nadzieją dla współczesnych jej dzieło.

### Bibliografia prac Jadwigi Zamoyskiej:

- J. Zamoyska, *O miłości ojczyzny*, wyd. I Poznań, 1899, wyd. II Poznań 1900, wyd. III Kraków 1901.
- J. Zamoyska, *Zakład Kórnicki (Sokołapracy domowej w Zakopanem). Wykłady o wychowaniu*, wyd. I Poznań 1900, wyd. II z. 1. *Cel wychowania*, z. 2 *Wiara*, z. 3 *Przykazania*, z. 4 *Grzech*, Poznań 1902-1903, wyd. III Poznań 1907.

Domowej: „Gdyby żyła dziś Jenerałowa Zamoyska - czytamy w materiałach ze zjazdu Kuźniczank - przy obecnym ustroju państwa potępiłaby jak najsurowicz bierność w stosunku do życia publicznego, potępiłaby hasło »apolityczności« i analfabetyzm polityczny, a nawoływałaby niewątpliwie do jak najgłębszego uświadczenia obywatelskiego, narodowego i politycznego”. Por. *Streszczenie prentómenia posłanki Ireny Pusynianki na temat spuścizna Jenerałowej Zamoyskiej*, w: *Ze spuścizny...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>30</sup> Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935, s. 65.

<sup>31</sup> A. Bogdański, *Generałowa Władysława Zamoyska i jej dzieło*, w: *Ze spuścizny...*, dz. cyt., s. 45.

- J. Zamoyska, *Zakład Kórnicki (Sokoła domowej pracy w Zakopanem), O pracy*, wyd. I Poznań 1900.
- J. Zamoyska, *Sur le travail*. Trad. du polonais par H.C. Intr. par A. Baudrillart. Seule éd. française autorisée, Paris 1902.
- Zamoyska, O *wychowaniu*, nowe wydanie, przejrzał i poprawił ks. Stanisław Bross, Poznań 1937 („Kultura Katolicka”, t. XXI).
- M. Wolańczyk, J. Zamoyska, *Katechizm sokoli*, wyd. III Lwów 1929.
- J. Zamoyska, *O pracy*, wyd. I Poznań 1900, wyd. II przygotował ks. Stanisław Bross, Poznań 1938 („Idealy i życie”, t. VII).
- J. Zamoyska, *Une grande âme, une grande oeuvre*. La comtesse Hedwige Zamoyska. L'oeuvre d'éducation féminine de Kornik-Zakopane d'après les lettres de la... Avant-propos et introduction par Baudrillart, Paris 1930.
- J. Zamoyska, *Wspomnienia*, rękopis opracowała, poprzedziła wstępem, zapoznała w przypisy i indeksy M. Czapska, Londyn 1961.
- J. Zamoyska, *O pracy*, Lublin 2001.
- J. Zamoyska, *O wychowaniu*, Lublin 2002.
- J. Zamoyska, *Zapiski z rekolekcji*, rękopis opracowała M. Dębowska, Lublin 2004.

### Prace o J. Zamoyskiej:

- Leon XIII, papież. *Breve wystosowane do J. Zamoyskiej z okazji 100<sup>o</sup> Ż<sup>o</sup>\* P<sup>o</sup>K<sup>o</sup>nią t(akładu wychowawczego dla dziewcząt w Zakopanem-Kuźnicach, 26 stycznia 1886* (łac-polski tekst) BKUL rps.
- Pius X, papież. *Breve do Zakładu*, 10 maja 1906.
- Zamoyska Maria, *Jak powstało dzieło śp. Jeneralowej Zamoyskiej*, Kórnik 1927.
- Zamoyska Maria, *Zakład kórnicki*, Księga pamiątkowa Zjazdu Katolickiego w Warszawie, Warszawa 1926, s. 339—346.
- Ze spuśniny jeneralowej Zamoyskiej*, Wspomnienia zjazdu Kuźniczanek w Warszawie w dn. 22 IV 1927, Warszawa 1927.
- Grodzicka Michalina, *Niewiasta mężna. Jeneralowa Jadwiga Zamoyska*, Kraków 1931.
- Małcużyńska Maria, *Jeneralowa Zamoyska jako wychowawczyni*, Kraków 1931.
- Grodzicka Michalina, *Jeneralowa Jadwiga Zamoyska*, Poznań 1935.

Suchodolska Felicja, *Jadwiga ^ Działyńskich Zamoyska Służebnica Pańska*, Katowice 1936.

Berkanówna Kazimiera, „*Dla sprawy!*”. *Jenerałowa Jadwiga Zamoyska*, Lwów 1938.

Ziółek Jan, *Jadwiga Zamoyska (1831—1923)*, Archiwum „Nasza Przeszłość”, Kraków 1988, t. LXX.









Anton Hilckman

## Kultura słowiańska (polska) i niemiecka<sup>1</sup>

### W czasach pogańskich

#### Niemcy

Z dzieł największych historyków i największych patryjotów niemieckich wynika, że Niemcy pogańscy stali na najniższym stopniu kultury. Uprawianiem ziemi i rzemiosłem się nie trudnili. Żywili się z rabunku. Wiedli życie koczownicze (Nomaden). — Z obszernego materiału przytaczamy tylko kilka słów charakteryzujących: „...Oni dążyli zupełnie bez przyczyny do wojny [...] nie ciągnęło nikogo trudnić się zajęciami. Oni martwili się niezbyt wiele pracą w polu, także nie było w ich wnętrzu żadnych wyższych racji, zatem nie nachodziło ich zbyt wielkie zamiłowanie do rolnictwa i znajdowania się w miejscu, a pozostawało zamiłowanie do wojny [...] Niemcy są w pełni koczowniczym ludem, nie ma tu żadnego domu, tylko samotne chaty liśćmi tylko i źdźbłami pokryte [...] odkrywają nagi lud”<sup>2</sup>. „...Oni nie znajdują się więcej niż rok w tym samym miejscu [...] w tym oni szczycili się zatem szczególnie z tego, że wszystkie zakątki pustoszą [...] tak po nich pozostają tylko miejsca samotne, m oni z ludami sarmackimi (słowianami) graniczyli do czasów Cezara. Nie mieli posługujący się językiem niemieckim sąsiadów, lecz spustoszyli tu wszechświat do cna...”<sup>3</sup>; „jakieś ogólne obawy całego świata zjednoczone. Swoich wrogów nie oczekują, lecz szukają...”<sup>4</sup>. Tak zwane „Völkerwanderung” nie były niczem innym, jak strasznymi wyprawami rabunkowymi szczepów niemieckich: Hunów, Wandalów, Gotów,

<sup>1</sup> „Gazeta Olsztyńska”, Olsztyn 1922, nr 124 (30 V), nr 130 (7 VI); autorstwo Hilckmana nic jest pewnym.

<sup>2</sup> Münsterus, Basel 1564, t. III, s. 389.

<sup>3</sup> Micraelius: Alt Pommerland, t. I, s. 9.

<sup>4</sup> dz. cyt., s. 71.

Longobardów. Na wspomnienie nazw „Hunów” i „Wandalów” krew w żyłach się ścina — „Hausen wie die Wandalen”.

### Słowianie

Najwybitniejsi kronikarze i historycy i patrioci niemieccy świadczą wyraźnie, że Słowianie pogańscy stali na wysokim szczeblu kultury. Kraj ich był bogaty. Miasta ogromne i wspaniałe, śliczne świątynie. Handel kwitł. Lud był obyczajny i gościnny. Największy szowinista niemiecki, słynny historyk Micraelius, jak najwyraźniej i jak najdobitniej zaznacza, kilkakrotnie i na podstawie źródeł niemieckich to udowadnia, że Słowianie pogańscy Niemców pogańskich kulturalnie pod każdym względem przewyższali. — Biskup Jornandes (około 540 r.), biskup Dittmar, bratanek cesarza niemieckiego Lothara (ok. 1000), Helmold (ok. 1168), Adam z Bremeny (ok. 1072), Adalbert Kranz (ok. 1400), Melanchthon (1520), Micraelius (1639), Hartknacht (1579), o tym świadczą. Słowianie byli słynni ze swych szlachejnych dobrych obyczajów<sup>5</sup>, „sittsam und gewissenhaft” (Melanchthon), „arbeitseligen laut”<sup>6</sup>. Julin był największym miastem w całej Europie (Adam z Bremeny). „...tchórzostwo sarmackich ludów, prostota żywota czyniła przyjemnymi innym narodom. Każdy pożąda ich języka i odzienie zamawiają sobie z upodobaniem...”, miasta ich były „bardzo piękne i potężne” (s. 142), handel „szczególnie wielki” (s. 142). Wobec innych narodów „oni (Słowianie) starały się używać ich języka i innych Wendeckich obyczajów z dobrą manierą” (t. III, s. 303).

## Kultura w czasie nawracania pogan na chrześcijaństwo

### Niemcy

Powyżej wymieni historycy świadczą, że Niemcy przy nawracaniu na chrześcijaństwo szukali łupu i daniny, a nie chrześcijaństwa. Oni nie nawracali, lecz tępiłi pogan. Słowiańscy poganie nienawidzili różne występki (*vitia varia*) Niemców. Znienawidzona była ich chciwość Saksończyków<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Helm. I., 1. Chroń. Lav. c. 2; Crane. 1. Vand. c. 19, 20; Hartknoch, Diss, de or. Pon., s. 60.

<sup>6</sup> Münsterus, t. III., s. 1139.

<sup>7</sup> Micraelius, Alt Pommerland, t. II, s. 132.

<sup>8</sup> Adam z Bremy I, III., Hist. Ecd. c. XXV, s. 98; Helmhold I, I, Chron. Slav. c. II.

Złodziejstwa (furta) Niemców były przyczyną, że Słowianie wzbraniali się przyjąć chrześcijaństwo; „...jakiś książę wśród Sasów imieniem Bernard utrzymywał niemiłosiernie przeciw Winulin (Wenedzi, Słowianie), potem on co tak poszukiwał pieniędzy, męczył ich skarbami i trudnościami, że oni odeszli z powrotem do niewiary. Podobnie postępował margrabia Teodoricus z Brandenburgii. To nie sprawia, że zbudowani są wiarą ludzie miłujący pracę, zatem stało się wartościowe, żeby oni jarzmo poddaństwa wiary odrzucili i dążyli ze swoją bronią do wolności. Tak postępowali Teutowie mieszkający pomiędzy Odrą i Łabą, że przed siedemnastu laty wsiąną wiarę chrześcijańską, oceniają wbrew niej. Za takich byli uważani, ale nie książęta chrześcijańscy (mniemani są tylko Niemcy, autor), ich trud bardziej do pieniędzy i danin, potem do wiary...”<sup>10</sup>. Tak pisze Münsterus, pierwszy historyk, który napisał pierwszą historję w języku niemieckim, nazywany jednym z najsłynniejszych uczonych swego czasu, nowonawróceni poganie zbuntowali się, bo duchowni i żołnierze cesarza niemieckiego do tego, jak oni powiadali, „mit ihrem Frefel, Geitz und Muthswillen, Ursach gegeben hetten”<sup>11</sup>.

Niemcy chrześcijańscy tępiłi Słowian w najokropniejszy sposób. Przykład: Gero markgraf brandenburski, prosił, udając przyjaciela, najwybitniejszych wodzów słowiańskich, upoił ich w nocy trzydzieści z nich zamordował<sup>12</sup>. Szczepy niemieckie, które przeszły na chrześcijański organizm, pławiły we krwi Kościół katolicki. Wandalowie zburzyli kwitnący Kościół w Afryce.

## Polacy

Wenedów i Pomorzan nawrócili Polacy, ponieważ Polacy nie żądali tak jak Niemcy łupu, daniny i niewoli, lecz żądali tylko, ażeby ci przyjęli chrześcijaństwo. Świadczą o tem wyżej wspomniani historycy, najwięksi patryjoci niemieccy — „Ewangelja zaczęła najprzód szerzyć między Wenda-

<sup>10</sup> Dan. Crameri Kirchen Chronica IV, s. 22.

<sup>11</sup> Münsterus, Basel 1564, t. III, s. 1339.

<sup>12</sup> Muraelis, t. II, s. 176.

<sup>13</sup> Muraelis, c. 36; V. Vitich I, 2. gest. Saseon; Paul Lang, Monach. Chron. in 1 list. Gitton. I; Banting in Chron. Brunsvic. Otto Preising I, 6, c. 20.

mi, którzy mieszkali w Polsce (bis zu der Oder)"<sup>13</sup>. Król polski Bolesław Chrobry jest „najbardziej chrześcijańskim królem” (rex Christianissimus)<sup>14</sup>. — „...Bohslaff (von Polen) nahm für 1013 einen Zugk wider die Cassubische Pommern; erforderte von ihnen nicht Triut, sondern annehmung der christlichen Religion und sonst fuhr er gar säuberlich mit ihnen...” (Bolesław urządził w r. 1013 wyprawę przeciw Pomorzanom kaszubskim; nie żądał on od nich daniny, lecz żeby przyjęli wiarę chrześcijańską i obszedł się z nimi bardzo porządnie). Tak pisze wielki szowinista niemiecki Micraelius (t. II, s. 191).

O Bolesławie Krzywoustym Micraelius tak pisze: „Gdy Bolesław zdobył Białogród, oszczędzał on ludność tamtejszą. Takim przykładem stanowczości i dobroci Polacy na innych Pomorzan przeciw którym naciągnęli silne wrażenie wywołali (haben die Polen die Gemüther der andern Pommern demmassen bewegt), że Kołobrzeg, Julin, Koszalin (Köslin) i inne miasta się poddały i o ile możliwości pogańskiej wiary się pozbyły. Bolesław ciągnął precz ze swym wojskiem” (t. II, s. 222). Słynny Krantz tak samo pisze (I, 3, Vand. c. 28). Księżciu pomorskiemu Raciborowi, którego wziął do niewoli, dał nawet córkę swą Przybysławę za żonę, aby go pozyskać dla wiary (t. II, s. 228). A gdy Bolesław posyłał misjonarzy do Pomorza, które on już przedtem zawojował, to dał im „...okazałych towarzyszy; po między nimi był kapitan polski Paulicki, dostojny i wymowny mąż, który miał w imieniu monarchy dzieło popierać. Dał on misjonarzom piękne towarzystwo i wiele wozów, naładowanych różnymi rzeczami i darami” (t. II, s. 230). „...A ponieważ Bolesław przez swego posła (den Stettinischen) daninę, którą oni jemu musieli płacić, opuścił, gdyby ci przyjęli chrześcijaństwo, całe miasto dalo się naklonić do przyjęcia chrześcijaństwa...” (t. II, s. 233). Dlatego nie bez powodu powiada Jezuita Forrest przy omawianiu nawrócenia się Polski na wiarę chrześcijańską: „...Polska świeci jasno i jest sławna w całym chrześcijańskim świecie...”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Miinsterus, t. III, s. 1139.

<sup>14</sup> Helmold 1,1, Chroń. Slav., c. 15.

<sup>15</sup> Forrest: Papstgeschichte, Augsburg 1719, s. 216.

## Kultura w średnich wiekach

### Niemcy

Investiturstreit, który Niemcy toczyli przeciw papieżowi, świadczy o ich smutnym poziomie kulturalnym. Walther von der Vogelweide, uważany przez Niemców za najwybitniejszego poetę niemieckiego w średnich wiekach wyraża ducha, jaki wtedy w Niemczech panował. Jest on śmiertelnym wrogiem kościoła katolickiego. Papieża Innocentego III, jednego z najwybitniejszych papieży wszystkich wieków, nazywa on „der neue Judas”, który jest chciwy, który kłamie i oszukuje. Papieża, słynnego Grzegorza VII „wilkiem”, który splamiał stolicę apostolską czarodziejstwem. Jako próbkę kultury średniowiecznych „Bildnerów der slavischen Welt” przytaczamy wiersz następujący:

Uwodzicielu!

Wasi biskupi i ich szlachetni księża, jesteście oszukani:  
zobacz, jak teraz papież z bandami diabła jest połączony!  
Kiedy powiadacie nam, że on miałby św. Piotra klucze,  
Powiadaj tak! Dlaczego on który naukę z książek usuwa?  
    Że kupuje i sprzedaje łaskę Jedyne Boga,  
    co zostało nam nakazane już przy chrzcie.  
    Teraz uczy tego on swoją czarną księgą,  
    że on został oddany do pieczary piekła.  
Jego kardynałowie pokrywają wasz chór:  
Święty główny ołtarz stanie pod złym okapem<sup>16</sup>.

Przedstawicielami kultury niemieckiej w średnich wiekach byli Krzyżacy. Scharakteryzował ich walki przeciw poganom autor „obrony”, „Apostoł i zbawca Litwy”, umieszczonej niedawno w „Gazecie Olsztyńskiej”, Krzyżacy nie nawracali pogan na chrześcijaństwo, lecz ich tępilli. Krzyżacy byli dla Kościoła bardzo wrogo usposobieni. Przeciw biskupom katolickim walczyli, gwałtem, więzieniem, mieczem, trucizną, o czym świadczy historia, o czym świadczą prawie wszystkie kroniki, piszące o bi-

<sup>16</sup> Walther von der Vogelweide, *Gedichte*, Reclam, s. 119.

skupach warmijskich, jak np. Grünau, Plastwig, Oestreich, Treter, Leo i inni prawie wszyscy. Nazywają ich kronikarze „der Menschen Kreuziger”. — W książce broniącej króla pruskiego Friedricha I „Vertheidigtes Preussen” (Mergentheim 1703) znajdujemy na 166—71 stronach obszerny materiał, udowadniający jasno „gräuliche Unthaten” Krzyżaków.

### Polacy

W średnich wiekach rozpoczęły się dla Polski walki z Turkami i Tatarami, najokropniejszymi wrogami, jakich kiedykolwiek Europa chrześcijańska posiadała. Walki te charakteryzował autor rozprawy „Komu zawdzięcza Europa kulturę i wolność?” umieszczonej zeszłego roku w „Gazecie Olsztyńskiej”. Polska poświęcała się nie tylko z musu, ale i przeciw wszelkim swym interesom dla Europy (Warna!). Rzecz dziwna, że Polska miała jeszcze tyle sił, żeby zdruzgotać potęgę ogromną Krzyżaków, którzy Polskę z tyłu napadli.

Nawrócenie Litwy na chrześcijaństwo jest złotą kartą w dziejach świata chrześcijańskiego. Nawracanie pogańskich Litwinów nazywa historyk „Przyjemnie niebo i zadziwiająco ziemię”<sup>v</sup>. Zdarzenie to, jedyne może w swym rodzaju w historii Kościoła, charakteryzuje autor w „Apostole i zbawcy Litwy”.

### Kultura w nowszych czasach

#### Niemcy

Charakterystycznymi, głównymi znamionami kultury niemieckiej w nowszych czasach jest po pierwsze reformacja, a po drugie utworzenie się potęgi pruskiej. Czy reformacja świadczy o wysokim poziomie kultury niemieckiej, odpowiedź na to pytanie pozostawiamy p. Dr. Fleischerowi, „Bildnerowi der slavischen Welt”. Naszym zdaniem jest reformacja wymownym świadectwem, że z kulturą i moralnością niemiecką musiało być źle, bardzo źle, kiedy reformacja, ta specjalność Niemców, właśnie w Niemczech była tak potrzebna, kiedy znalazła na gruncie kultury niemieckiej taki grunt dodatni. Jako kwiatki kultury niemieckiej prezentujemy

<sup>v</sup> Forrest: *Hist. Weltkarten, Augsburg 1719, t. X, s. 535.*



„Bildnerowi” wojnę trzydziestoletnią, podczas której rozdierali się ludzie podług słów historyka jak dzikie zwierzęta, i wojnę siedmioletnią, podczas której „Z powodu Prus w płomieniach wojny stała cała Europa”, a „Niemcy przedstawiały w końcu siedmioletniej wojny w wielu okolicach obraz, jak w końcu trzydziestoletniej wojny”<sup>18</sup>.

Wzrost potęgi pruskiej nie świadczy też pochlebnie o kulturze niemieckiej. Państwo urosło ze „zaborów”. Nieprawnym zaborem, gwałtem jest sekularyzacja (czytaj artykuły o sekularyzacji!), zabranie Śląska (Annegam VII, 216), rozbiór Polski. O największym bohaterze pruskim, największym „bildnerze der slavischen Welt”, Fryderyku Wielkim czytamy: „...Vom Kaiser und Reich war Friedrich als ein Störer des Landfriedens in die Reichsacht erklärt...”<sup>19</sup>. A zdanie cesarza niemieckiego, które czytamy w „Beytrage zur neuen Kriegsgeschichte”<sup>20</sup> jest o Fryderyku Wielkim takie: „Na zakończenie, mówi cesarz niemiecki, jest rzeczą jasną że nigdy nie będzie spokoju w Europie i Niemczech, nigdy nie będzie trwałego bezpieczeństwa dla jakiegokolwiek bądź religii, póki królowi w Prusach będzie się udawało, gwałty na gwałty gromadzić, całe prowincje zniszczyć, najuroczystsze traktaty pokojowe podług widzimisię łamać”<sup>21</sup>.

Jakiej sławy zażywała w siedemnastym wieku wszechnica nawet w Prusach, widzimy z tego, że pruscy ministrowie uważali to za zaszczyt, iż mogli nazywać się uczniami polskiej kultury. W roku 1676 pisał Hoverbeck, minister pruski do wielkiego kurfursta i radził mu, żeby wszechnica w Królewcu wręczyła skargę tej treści: że ona jest córką Krakowa („Unwersytet w Królewcu powinien trudność treści następującej utrzymać: jest on córką Krakowa”)<sup>22</sup>. Rząd pruski nie waha się sam przyznać, że polskie szkoły górują nad pruskimi. 20-go kwietnia 1684 wydał rząd pruski do wszystkich urzędów scriptum, że dzieci nie miały chodzić do szkół jezuit-

<sup>18</sup> Annegam VII, 240, 242.

<sup>19</sup> Annegam VII, 224.

<sup>20</sup> Danzig, Schuster 1757.

<sup>21</sup> „...Zum Bcschluss endlich heget offenbar am Tage, dass keine Ruhe in Europa, noch im Deutschen Reiche, eine dauerhafte Sicherheit für einigen dessen Stand von was Religion er immer seye, in solange anzuhoffen stehe, als dem Könige in Preussen immerhin gellinget Vergewaltigungen auf Vergewaltigungen zu häufen, und die feierlichsten Friddens-Tractate nach Gutdanken zu unterbrechen...”, Danzig, Schuster 1757, s. 448.

<sup>22</sup> Dittrich E. Z., XIII, s. 226.

kich, i doniósł o tym kurfurstowi z nadmienieniem dla Jezuitów (chodzi tu o Jezuitów z Polski) bardzo zaszczytnym: „...Przytem nie możemy Jego Wysokości zataić, że do tego czasu młodzież u Jezuitów (tj. u Jezuitów z Polski) lepiej uczono w stylu i wymowie niż w szkołach, co tego i owego spowodowało, swe dzieci tam odtąd oddać. Bo w innych szkołach jest wielki brak tego: dlatego akademia i szczególnie profesor wymowy zaniechanie rozpraw o wymowie tym uniewinnia, że do nich żadni tacy uczniowie nie przychodzą, którzyby władali językiem łacińskim albo mogli co wypracować...”<sup>23</sup>.

W osiemnastym wieku przewyższyła kultura polska kulturę niemiecką. Szkoły polskie tak dalece przewyższały szkoły niemieckie, że urzędnicy króla pruskiego protestanci czuli się zniewoleni dzieci swe posyłać na wykształcenie i wychowanie przeciw zakazom króla pruskiego do sąsiednich szkół polskich do Jezuitów, pomimo tego, że ci (Jezuici) byli ze względu na ich stanowcze podkreślanie katolicyzmu w Prusach zniechęceni. W 1694 r. stwierdził Fryderyk I, że urzędnicy jego posyłali dzieci swe do szkół do Wilna, do Torunia i innych miejscowości. Fryderyk im tego zakazał<sup>24</sup>. Lecz ci starali się we wszelki sposób uzyskać dyspens od tego zakazu, ponieważ szkoły w Polsce uważali za najlepsze w Europie, pomimo tego, że musieli się obawiać niebezpieczeństwa wielkiego dla ich wiary protestanckiej. Jako przykład przytoczymy, to, co czynił i pisał w tej sprawie Lau. Urzędnik pruski *Advocatus Fisci* Philipp Lau, którego Fryderyk I. bardzo wysoko cenił<sup>25</sup>, wziął na rozkaz Fryderyka dzieci swe od Jezuitów w Toruniu i „...dał je do szkół królewieckich, zrobił ale tam tak smutne doświadczenia, że na prośby matki, trzeciego swego syna Jana Eberharda posłał 1707 do Jezuitów do Bruniewa (...) Niezadługo posłał także najstarszego syna z hofmistrzem. Lau, mówi dalej Dittrich, uczynił przez to tylko to, co inni protestanci szlachcice pruscy przed nim. Tak samo jak zakaz z roku 1684 nie mógł także zakaz z roku 1694 być wykonany, ponieważ wiele protestanckich rodziców nie chciało zrzec się korzy-

<sup>24</sup> . . . *Hierbei aber können Deroselben Wir nicht bergen., dass bishero die Jugend in Stilo und Otatoriis bei den Jesuiten besser als in den Schulen unterrichtet worden (...). Denn in den anderen Schulen findet sich daran ein grosser Mangel...*”, *Dittrich E. Z.*, XIII, s. 247.

« *Domprobst Prof. Dittrich E. Z.*, XIII, s. 731.

<sup>25</sup> dz. cyt., s. 732.

ści, które dzieciom ich przynosiło uczęszczanie tychże do szkół jezuickich pod względem wychowania i nauki..."<sup>26</sup>. Fryderyk pociągnął Laua do odpowiedzialności. Lau uniewinniał się w bardzo obszernym piśmie 7 września 1707, wskazując na ważny obowiązek wychowania, na smutne doświadczenia, którego on zrobił ze swymi synami w szkołach w Królewcu, podkreślając zalety szkół jezuickich pod względem naukowym i wychowawczym. „...Że niestety, u nas wyższe i niższe szkoły źle stoją, temu nie można zaprzeczyć, a może od metoda używała dotąd przez docentów, jak również przez zarysowaną przez uczniów jakąś absolutną wolność we wszystkich gimnazjach i akademiach, że nie ma nikogo, który szkody Józefa nie aprobował w sercu”<sup>27</sup>.

Nauczyciele, wywodzi dalej Lau, są za nisko uposażeni, dbają więcej o utrzymanie swoich niż o prawdziwy interes i postępy młodzieży we wiadomościach i w obyczajach. Oprócz katolików zachowali tylko Anglicy w swych kolegiach jeszcze niektóre ślady dawnej metody i karności, chociażby oni przy swych wielkich bogactwach jeszcze o wiele więcej mogli zdziałać niż do tego czasu. Z powodu tego złego stanu szkolnictwa starał on się sam a z nim wielu innych prywatną nauką sobie pomóc, ale wpadł z Charybdy w Scylę. To spowodowało go w roku 1694 posłać dwóch najstarszych synów do Torunia do Jezuitów. Tam byłby on swe zamiary, jak sądził zupełnie osiągnął, gdyby nie był musiał dzieci swych odwołać. „...Żałuję do dzisiaj, że to uczyniłem. Bo szkoły i akademie zostały takie, jakie były, i nie myślę, że od roku 1694 wiele uczonych ludzi z nich wyszło, chyba że rodzice nadzwyczajnie pilnie się sami starali o swe dzieci albo rzadko który uczeń się sam do pracy napędzał i prywatną pilnością się odznaczał...”. Jego najstarszy syn tak dalece dorósł, że mógłby go królowi proponować jako radcę do sądu; lecz jego sumienie tego mu nie pozwala, ponieważ on sądzi, że do sądów królewskich należą tylko zupełnie zdadni, we wiadomościach i mowach wyćwiczeni i wydoskonaleni ludzie. Lecz syn jego nie będzie wydoskonalonym łacinnikiem, chociażby jeszcze cztery lub pięć lat w Królewcu studjował. Gdyby go zaś chciał posłać na niemieckie

<sup>26</sup> dz. cyt, s. 733.

<sup>27</sup> „(...) że u nas z wyższymi i niższymi szkołami jest źle, tego nie można zaprzeczać. Nikt nie może się godzić na metodę używaną przez nauczycieli i na rozwiązłość ucni we wszystkich gimnazjach i akademiach...”.

albo holenderskie wszechnice, to tam nauczyłyby on się tak samo mało, spotrzebowałby ale wiele pieniędzy, a przez nikczemne towarzystwo (ruchlose Gesellschaft) straciłby nawet zdrowie i szczęśliwość, jak to niezliczone przykłady udowadniają. Gdyby on go mógł dwa lata zostawić u Jezuitów, to byłby łacinę ukończył. Drugi jego syn, mówi Lau dalej, zdziczał zupełnie (ist ganz ins Wilde gerathen) i nie można go do jakiegoś studjum nakłonić.

Tak żałował Lau tysiącokroć razy, że wziął dwóch swych synów z wychowania Jezuitów. Trzeciego syna, musiał się zdecydować dać, pomimo zakazu z roku 1694 do Jezuitów do Bruniewa. Takich korzyści (jakie dają wychowanie w Bruniewie) nie można znaleźć w całych Prusach, Niemczech i Holandii (Dergleichen Commodität finde ich in ganz Preussen, Deutschland und Holland nicht). Tam (w Bruniewie) uczą się oni niezawodnie w roku płynnie rozmawiać po łacinie, wiersz, dobry list łaciński i mowę zrobić; przyczem by w Królewcu trzy albo cztery lata przeszły i to jednakowoż na darmo. „...Ja sam (pisze Lau) studjowałem w młodości mej u Jezuitów we Wilnie trzy lata, i ś. p. mój ojciec mnie sam tamdotąd i zawiózł; a nikt mu tego nie wziął za złe...”. Lau prosi króla, ażeby tenże zezwolił, iżby chłopcy jego mogli zostać ten krótki czas w Bruniewie, ponieważ on „...z powodu ich żywego temperamentu nie czuje się w stanie, ich w Królewcu albo gdzie indziej z korzyścią wychować...”<sup>28</sup>.

W związku ze sprawą Laua przytacza Dittrich jako dowód wyższości szkół w Polsce nad szkołami w Prusach, zabiegi wpływowego polskiego protestanta. Stryjeński, który ze względu na protestancką wiarę koniecznie chciał swych synów wychować w protestanckiej szkole. „...Stryjeński, mówi Dittrich, przywiózł swych dwóch synów do Królewca, ażeby tam się nauczyli po niemiecku i po łacinie. Lecz ponieważ się wnet przekonał, że w swych zamiarach został zawiedziony (dass er in seiner Intention verfehlet) radził mu pruski (protestancki) predyger Rekuć, posłać ich do Berlina. Lecz gdy i z tego nic nie było, zwrócił się Stryjeński do Laua. A ten przedstawił mu z dobrego serca nic innego jak to, że miał synów swych „...dać na miejsce, gdzieby polskiego niezapomnieli, w łacinie się wydoskonalili i zarazem niemiecką mowę mogli pojąć, a to możnaby zrobić w Brunie-

<sup>28</sup> Dittrich E. Z., XII, s. 733-738.

wie..."<sup>29</sup>. Z powyższych rozdziałów widzimy, jak nader niepochlebnie wszystkie szkoły pruskie, a jak nader wysoko polskie szkoły na wskroś katolickie cenil urzędnik pruski Lau, gorliwy protestant, który, przyznaje się, iż jest cichym wielbicielem polityki obrony protestanckiej religii w obcych krajach (uprawianej przez królów pruskich).

Widzimy z tego dobrze, jak bardzo górowała w osiemnastym wieku kultura polska ponad kulturą niemiecką. W nowych wiekach była Polska spichlerzem Europy (granarium Europae)<sup>30</sup>. Historycy narodu niemieckiego, w Polsce w najwyższym pewnie stopniu nieprzychylnie usposobionego świadczą głośno o dyjamentowymi literami w historii zapisanym fakcie historycznym (Boehnefeldt), że przed najpotężniejszym, najstraszniejszym wrogiem, jaki kiedykolwiek Europie kulturalnej zagrażał, uratowała Europę Polska, ponosząc dla Europy, dla ludzkości olbrzymie ofiary, czyli kulturę i wolność zawdzięcza Europa Polsce. (Czytaj o tym rozprawę *Komu Zawdzięcza Europa kulturę i wolność?* umieszczoną w „Gazecie Olsztyńskiej” nr 183-208).

*tłum. ks. Jacek Świątek*

» Dittrich E. Z., XII, s. 739-740.

<sup>30</sup> Christian Funck, *Orbis*, s. 680.



Eric Voegelin

## Namiastka religii

Wyrażenie „powszechny ruch gnostycki” nie jest używane potocznie. Jeśli się je słyszy, oczekuje się najpierw jego definicji. Jednak to nie jest możliwe, ponieważ definicje formułuje się, zgodnie z podstawami metodologicznymi, na końcu analizy, a nie na jej początku; a jeśli analiza zostanie starannie przeprowadzona, nie ma już definicji dających większe zrozumienie, ponieważ nie mogą one być dane inaczej, niż jako uogólnienie rezultatów analizy. Posłużę się metodą arystotelesowską, w której o badanym przedmiocie mówi się egzemplarycznie, aby następnie, kiedy przedmiot jest pewny na płaszczyźnie zdrowego rozsądku w naszym środowisku, przejść do analizy.

### I.

Za kierunki gnostyckie powinny być uważane kierunki takiego rodzaju, jak progresywizm, pozytywizm, marksizm, psychoanaliza, komunizm, faszyzm i narodowy socjalizm. Zatem nie chodzi we wszystkich tych przypadkach o polityczne kierunki powszechne. Niektóre z nich mogłyby być określone jako kierunki intelektualne, jak pozytywizm, neopozytywizm i jakieś warianty psychoanalizy. Musimy na to baczyć, że powszechne kierunki nie są *samostanowiącymi* fenomenami i że różnica pomiędzy masami i intelektualnymi elitami, jeśli w ogóle zachodzi, nie jest tak wielka, jak się umownie przyjmuje. W społecznej rzeczywistości oba typy każdorazowo przechodzą jeden w drugi. Żaden ze znanych kierunków nie zaczął się jako ruch powszechny, wszystkie wyszły od intelektualistów i małych grup. Niektóre z nich miały zgodnie z zamysłem swoich założycieli stać się politycznymi masowymi ruchami i potem tak się nie stało. Inne były pomyślane jako kierunki intelektualne, jak np. neopozytywizm czy psychoanaliza, a miały, jeśli nawet nie przyjęły charakteru masowych ruchów politycznych, tak przemożny wpływ na charaktery ludzkie, ponieważ ich teorie

i ich słownik formowały myśli milionów ludzi w zachodniej cywilizacji, bardzo często bez uświadomienia tego.

Jako reprezentatywny przykład dla powiązań pomiędzy intelektualnymi i masowymi ruchami, chciałbym krótko zaznaczyć przypadek Comte'owskiego pozytywizmu. Był to kierunek intelektualny, który zapoczątkował Saint-Simon, Comte i jego przyjaciele, i zgodnie z zamiarem swoich założycieli miał stać się kierunkiem masowym o zasięgu całej ziemi. Cała ludzkość powinna stać się członkiem pozytywistycznej wspólnoty pod duchowym przewodnictwem założyciela religii humanistycznej. Comte próbował wejść w dyplomatyczną korespondencję z Mikołajem I, z generałem jezuitów i z wielkim wezyrem, aby włączyć w pozytywizm rosyjski Kościół ortodoksyjny, Kościół katolicki i islam. Jeśli nawet te dziwne plany upadły, to zostało jednak osiągnięte coś ważniejszego. Wydało to silny pozytywistyczny ruch, przede wszystkim w Południowej Ameryce; a Republika Brazylii ma do dzisiaj w godle Comte'owskie motto: „Ład i postęp”. W Europie comteizm zajmował najlepsze umysły tego czasu; miał on decydujący wpływ na Johna Stuarta Milla; a rezonans Comte'owskiego obrazu historii jest słyszalny w filozofii Maxa Webera, Ernsta Casirera i Edmunda Husserla. Cały zachodni świat zawdzięcza w końcu Comte'owi słowo „altruizm”, sekularystyczno-świecki odpowiednik dla „miłości”, która podejrzana jest o chrześcijaństwo; altruizm jest podstawą dla koncepcji ludzkości jako braci bez Ojca. Na przykładzie pozytywizmu widać prawdopodobnie najjaśniej, jak kwestie intelektualnych i masowych nurtów wzajemnie się przenikają.

## II.

Mamy zabezpieczony przedmiot badania na płaszczyźnie zdrowego rozsądku i musimy teraz uświadomić sobie, pod jakim względem wyliczone kierunki są charakteryzowane jako gnostyckie.

Nadal nie będziemy mieli definicji, lecz dane nam będą tylko wskazówki z historycznych przykładów. Gnoza była religijnym nurtem starożytności. Powstała prawie równocześnie z chrześcijaństwem — w rzeczywistości tak równocześnie, że długo uważano, że w przypadku gnozy nie chodzi o nic więcej, jak tylko o chrześcijańską herezję. Wprawdzie nie ma żadnych gnostyckich źródeł, które dowodziłyby, że datuje się ona przed



chrześcijaństwem, lecz gnostyckie wpływy i słownik gnostycki są już u Pawła tak wyraźnie rozpoznawalne, że muszą pochodzić z istniejącego przed nim, prężnego mchu. O duchowej kontynuacji od starożytności do czasów nowożytnych można by tu tylko powiedzieć, że rozwój sekt o gnostyckim charakterze od wschodnich wybrzeży Morza Śródziemnego w starożytności, przez mchy późnego średniowiecza, aż do tych z zachodniego Renesansu i Reformacji w ich wzajemnym powiązaniu jest wystarczająco naświetlony, że możemy mówić o kontynuacji. Ważniejsze niż pytania o definicję i genezę są dla naszych celów symptomy, po których możemy rozpoznać gnostyckie kierunki jako takie. Można by wyliczyć do tego sześć charakterystycznych cech, które w swojej całości opiszą istotę stanowiska gnostyckiego:

1. Przede wszystkim jest stwierdzone, że gnostyk nie jest zadowolony ze swojej sytuacji. Nie byłoby to nic szczególnie zadziwiającego. My wszyscy mamy podstawy, w tym czy innym momencie nie być zadowolonymi z sytuacji, w której się znajdujemy.
2. Nie tak całkiem oczywisty jest drugi objaw stanowiska gnostyckiego: wiara, że zły stan sytuacji mógłby być wytłumaczony przez to, że świat w całej swojej istocie jest źle zorganizowany. Jednak, możliwe byłyby także inne wytłumaczenia: że porządek bytów, tak jak jest on nam ludziom dany (którego początek zawsze jest do odnalezienia), jest dobry i że my ludzie jesteśmy nie do zniesienia. Lecz gnostyk nie neguje twierdzenia, że ludzie w ogólności, i że sam w szczególności jest nie do zniesienia. Jeśli w tej sytuacji coś nie jest tak, jak powinno być, wtedy należy szukać podstawy w zlu świata.
3. Trzecią charakterystyczną cechą jest wiara w wybawienie ze zła świata.
4. Jako czwarty symptom występuje wiara, że porządek bytów musi być zmieniony w ramach historycznego procesu. Ze złego świata musi powstać w procesie historycznym świat dobry. To wyjaśnienie nie jest całkiem oczywiste, ponieważ jako alternatywa mogłaby być rozważana odpowiedź chrześcijańska, że świat w historii taki pozostanie, jaki jest, i że wyzwalające ostateczne urzeczywistnienie się człowiek osiągnie przez łaskę w śmierci.

5. Wraz z piątym punktem osiągamy gnostycki symptom w ścisłym znaczeniu, z wiarą, że przeobrażenie porządku bytów, które ma charakter zbawczy, leży w obszarze ludzkiego działania, że jest ono możliwe dla człowieka w jego własnym działaniu.

Jeśli jednak jest to możliwe, żeby dany nam porządek bytów w jego strukturze tak przemienić, że z niego będziemy zadowoleni jako doskonałego, zatem staje się zadaniem gnostyka odkrycie recepty tej przemiany. Wiedza, gnoza, o metodzie takiej przemiany bytów jest jemu właściwym pragnieniem. Jako szóstą oznakę gnostyckiego stanowiska rozpoznajemy więc konstrukcję recepty na samozbawienie i zbawienie świata, jak również gotowość gnostyka do występowania jako prorok, który zwiastuje ludzkości swoją wiedzę zbawczą.

Byłoby to zatem sześć symptomów, które opisują sedno gnostyckiego stanowiska. W tej czy innej odmianie znajdziemy je w każdym przytoczonym kierunku.

### III.

We współczesnych masowych nurtach gnostyckie stanowisko, dla swojego odpowiedniego wyrażenia, wytworzyło bogatą, wielopostaciową symbolikę. Jest ona tak bogata, że w całości nie może być w pełni zaprezentowana: tylko niektóre z najważniejszych kompleksów symboli mogą zostać zaakcentowane. Jako pierwszy chcemy omówić kompleks symboli, które mogą być odczytywane jako odmiana chrześcijańskiej idei ostatecznej doskonałości.

Przez chrześcijańską ideę ostatecznej doskonałości rozumiem pogląd, że ludzka natura swoje ostateczne spełnienie znajduje nie w tym świecie, lecz tylko w *visto beatifica*, w ponadnaturalnym ostatecznym spełnieniu przez łaskę w śmierci. Jeśli zatem nie ma żadnej ostatecznej doskonałości po tej stronie, to chrześcijańskie życie osiąga swoją szczególną formę w skierowaniu życia na zaświaty; zostaje ukształtowane przez *sanctificatio*, przez uświęcenie życia. W chrześcijańskiej idei ostatecznej doskonałości musimy odróżnić zatem dwa komponenty. Pierwszym składnikiem jest nurt skierowany na cel ostatecznego spełnienia, który opisywany jest przez wyrażenie „uświęcenie życia”, w angielskim purytanizmie przez „pilgrim's progress”. Zostanie on nazwany, jako ruch skierowany do celu, składni-

kiem teleologicznym. Następnie cel, *telos*, do którego skierowany jest ruch, jest rozumiany jako ostateczna doskonałość; a ponieważ cel jest stanem wyższych wartości, dlatego ten drugi składnik zostanie nazwany składnikiem aksjologicznym. Te dwa składniki, teleologiczny i aksjologiczny, zostały wyróżnione przez Ernsta Troeltscha.

Idea ostatecznej doskonałości w ramach powszechnego nurtu gnostyckiego wywodzi się z idei chrześcijańskiej. Odpowiednie do właśnie odróżnionych komponentów, są zasadnicze trzy możliwości zapożyczenia. W gnostyckiej doskonałości, która powinna mieć miejsce w obrębie historycznego świata, mogą być immanentyzowane albo teleologiczne, albo aksjologiczne składniki, każdy oddzielnie, albo oba razem. W dalszej części zostaną podane niektóre przykłady dla trzech typów immanentyzowania.

Do pierwszego typu zapożyczenia, teleologicznego, należy progresywizm we wszystkich swoich wariantach. Jeśli teleologiczny składnik zostanie zimmanentyzowany, główny nacisk w gnostyckiej idei politycznej pada na nurt dążący naprzód, na ruch zmierzający do celu doskonałości ostatecznej w tym świecie. Sam cel nie potrzebuje, żeby natychmiast był dla wszystkich uchwytny; może on istnieć tylko w idealistycznym uogólnieniu tej lub tamtej właściwości sytuacji każdorazowego myśliciela. Do tego teleologicznego wariantu gnozy należy idea postępu z XVIII wieku, jak np. u Kanta lub Condorceta. Zgodnie z Kaniowską ideą postępu ludzkość zmierza w nieustannym zbliżaniu się do celu pełnej, racjonalnej egzystencji światowej społeczności — chociaż na chwałę Kanta musi być powiedziane, że on w tym niekończącym się postępie ludzkości nie mógł znaleźć żadnego zbawienia indywidualnego człowieka i logiczny związek postępu z ostatecznym spełnieniem się osoby wydawał się jemu wątpliwy. Condorcet był mniej cierpliwy niż Kant — on nie chciał ostatecznego spełnienia się człowieka pozostawić niekończącemu się progresowi historii, lecz przyspieszyć je poprzez dyrektywy intelektualistów. Lecz w związku z tym przybliży się jego progresywna idea już do trzeciego typu, aktywistycznego doskonalenia, ponieważ te trzy typy u pojedynczych gnostyckich myślicieli są niezmiernie rzadko czyste, a zazwyczaj znajdują się w rozmaitych powiązaniach.

W drugim typie derywacji, aksjologicznym, akcent idei pada na stan doskonałości w świecie. Sytuacja całkowitego ładu społecznego została

w szczegółach przepracowana i opisana, i przyjęła przez to postać idealnego obrazu. Taki idealny obraz został po raz pierwszy zaprezentowany przez Tomasz Morusa w jego *Utopii*. Lecz nie zawsze taki obraz stanu doskonałego musi być tak starannie opracowany, jak u Morusa. O wiele częściej są to wyobrażenia o jakimś cudownym w swojej zawartości stanie ostatecznym, które są rozumiane jako negacja właściwego zła świata. Lista zła jest znana od starożytności; została rozwinięta przez Hezjoda. Chodzi przede wszystkim o biedę, chorobę, śmierć, konieczność pracy i popęd seksualny. Są to główne rodzaje egzystencjalnych brzemion. Do nich nawiązują obrazy społeczeństwa, które dają specyficzne wyzwolenie od tego lub innego zła. Fragmentaryczne idee doskonałości mogą być nazwane ideałami, żeby odróżnić je od pełnych obrazów utopijnego rodzaju. Rozumiemy zatem przez ideały utopijne fragmenty, jak ideę społeczeństwa pozbawionego własności lub ideę społeczeństwa, które jest wolne od brzemienia konieczności pracy, choroby, lęku, itd. Dla całej klasy tych aksjologicznych derywatów charakterystyczne jest to, że kreślą stosunkowo przejrzysty obraz pożądanego tworzonego świata, lecz nie wtajemniczają w środki, poprzez które ma on być spowodowany.

W trzecim typie derywacji, w którym oba składniki są immanentyzowane, oba istnieją: przedstawienie celu ostatecznego i metody do jego wprowadzenia. O przypadkach trzeciego typu chcemy mówić jako o aktywistycznej mistyce. Do niego należą przede wszystkim nurty, które wywodzą się od Augusta Comte'a i Karola Marksa. W obu przypadkach znajdujemy relatywnie jasną wizję stanu ostatecznej doskonałości, u Comte'a ostatecznego stanu społeczeństwa przemysłowego pod doczesnym panowaniem menagerów i duchowym — pozytywistycznych intelektualistów, u Marksa ostatecznego stanu bezklasowego społeczeństwa wolności. W obu przypadkach istnieje jasność, co do drogi do doskonałości, u Comte'a przez przemianę człowieka w jego wyższą formę, pozytywistę, u Marksa poprzez rewolucję proletariatu i przemianę człowieka w komunistycznego nadczłowieka.

## IV.

Drugi kompleks symboli, który przenika nowoczesne ruchy masowe, został stworzony przez spekulacje historyczne Joachima z Fiory, pod koniec XII wieku.

Historyczne spekulacje Joachima kierowały się przeciw panującej wtedy filozofii dziejów Augustyna. W augustyńskiej konstrukcji historyczna faza po Chrystusie była szóstą, ostatnią doczesną epoką, była ona *saeculum senescens*, czasem starzenia się ludzkości. Teraźniejszość nie miała żadnej ziemskiej przyszłości; jej znaczenie wyczerpywało się w oczekiwaniu na koniec historii, który miał dokonać się poprzez wydarzenia eschatologiczne. Był to obraz historii, którego motywów należy szukać w wydarzeniach V wieku, w którym on powstał: w czasach Augustyna wydawało się w rzeczywistości, że jeśli nie ten świat, to świat w ogóle zmierza do swojego końca. Lecz przedstawienie starzejącego się, oczekującego swojego końca świata nie mogło zadowalać ludzi w XII wieku w Europie, ponieważ ten świat, co było jasne dla wszystkich, nie był w stanie upadku, lecz przeciwnie, w stanie wzlotu. Ludność pomnażała się, obszar zamieszkały poszerzał się, cesarstwo rosło, były zakładane miasta, a życie duchowe intensyfikowało się, przede wszystkim poprzez ruch zakonny z Cluny. Temu wzrastającemu, cywilizacyjnie sycącemu się, witalnemu czasowi musiało to przedstawienie starzenia się wydawać się bezsensowne.

Spekulacje Joachima wywodziły się, jak on sam, z nurtu zakonnego. Joachim zarysował swój obraz dziejów zgodnie ze schematem trynitarnym. Dzieje świata były następowaniem trzech wielkich epok - Ojca, Syna i Ducha Świętego. Pierwsza epoka ciągnęła się od stworzenia świata, aż do Chrystusa; druga, epoka Syna, rozpoczęła się wraz z Chrystusem. Lecz epoka Syna nie była, jak u Augustyna, ostatnią epoką ludzkości, lecz po niej powinna nastąpić dalsza, epoka Ducha Świętego. Rozpoznamy, jeśli nie do końca w ramach chrześcijaństwa, pierwszą oznakę idei czasów pochrześcijańskich. Joachim przeszedł następnie do konkretnych spekulacji o początku czasu Ducha — miał on mieć miejsce w 1260 roku. I nowa epoka miała, tak jak poprzednie, zostać zapoczątkowana poprzez pojawienie się wodza. Jak pierwsza epoka rozpoczęła się z Abrahamem, druga z Chrystusem, tak miała trzecia rozpocząć się w 1260 roku, z objawieniem się *dux e Babylone*.

Tyle spekulacje Joachima. Możemy w jego całym kompleksie rozpoznać cztery symbole, które są charakterystyczne od tamtej pory dla masowych nurtów nowożytności.

Pierwszym symbolem jest Trzecie Królestwo, tzn. przedstawienie trzeciej fazy, która równocześnie jest ostateczną doskonałością. Do symbolu Trzech Faz należy obszerna klasa gnostyckich idei. Jako pierwszy przede wszystkim wymieniono by humanistyczny podział na starożytność, średniowiecze i nowożytność. Ten podział pochodzi z pierwotnego ujęcia Bionda; wyznaczał on jako średniowiecze tysiąclecie od zdobycia Rzymu, poprzez zachodnich Gotów, aż do roku 1410. W XVIII wieku powstała zasada trzech faz, która stała się sławna przez Comte'a i Turgota: dzieje świata dzielą się na fazę pierwszą, teologiczną, drugą metafizyczną i trzecią nauk pozytywnych. U Hegla znajdujemy ten trójpodział dziejów świata w stopniach wolności: od starożytnego czasu despotyzmu orientalnego, w którym tylko jeden był wolny, przez czasy arystokracji, w których nieliczni byli wolnymi, aż do czasów nowożytnych, w których wszyscy pozostają wolnymi. Marks i Engels zastosowali schemat trójpodziału do swojej kwestii proletariatu i mówili o pierwszej fazie pierwotnego komunizmu, drugiej — burżuazyjnego społeczeństwa klasowego i o trzeciej, społeczeństwa bezklasowego, w której zostanie urzeczywistnione ostateczne komunistyczne królestwo wolności. Schelling znowu w swoich spekulacjach historycznych rozróżnia trzy wielkie fazy chrześcijaństwa: pierwszą, Piotrowa, przechodzącą w drugą, Pawłowa, która zostanie zamknięta trzecią, Janową — doskonałego chrześcijaństwa.

Wymienione zostały poprzez to najważniejsze przypadki, żeby pokazać, że pojęcie Trzeciego Królestwa doskonałości jest w rzeczywistości naczelnym symbolem w samoświadomości współczesnego społeczeństwa, i że po wielowiekowych przygotowaniach do trzeciego ostatecznego królestwa próba, żeby poprzez zorganizowane działanie rewolucyjne przenieść je w rzeczywistość, nie powinna nazbyt zaskakiwać. Wymienienie powinno poza tym przypomnieć o tym, że typ przeżycia i symbolu, który był konstruowany przez stulecia, ledwie co został zapomniany w nocy swego stanu panowania.

Drugim rozwiniętym przez Joachima symbolem jest symbol wodza, *dux*, który objawi się na początku nowej epoki i przez swoje objawienie

rozpocznie nową erę. Ten symbol został uchwycony z zapalem przez poszukujących wybawienia współczesnych Joachimowi. Pierwszym, który padł jego ofiarą, był Franciszek z Asyżu. Był on uważany przez tak wielu za wodza w królestwie Świętego Ducha do tego stopnia, że był zmuszony uciec się do szczególnych środków, żeby zapobiec temu niezrozumieniu jego całkowicie ortodoksyjnego działania. Pomimo jego trudów, wiara we Franciszka jako wodza Trzeciego Królestwa, pozostała żywa i mocno jeszcze wpływała na Dantego w jego koncepcji takiego objawienia się wodza. Ta idea opanowała następnie nurty sekciarskie Renesansu i Reformacji — ich wodzowie byli *Parakletami* opanowanymi przez ducha Bożego, a ich zwolennicy byli *homines novi* albo *spirituales*. Po Dantem pojęcie *dux* (wódza) nowego królestwa stało się ponownie żywe w czasach narodowo-socjalistycznych i faszystowskich. Mamy niemiecką i włoską literaturę, w której za każdym razem Hider i Mussolini są czczeni jako przepowiedziany przez Dantego wódz.

W okresie sekularystycznym wódz nie mógł być przedstawiany jako opanowany przez Boga *Paraklet*. Z końcem XIX wieku pojawia się nowy symbol, „nadczołowiek”, który wszedł na miejsce starej sekciarskiej kategorii. Wyrażenie, ukute przez Goethego w *Fauście*, zostało użyte w XIX wieku przez Marksa i Nietzschego dla oznaczenia nowego człowieka w Trzecim Królestwie. Proces, w którym nadczołowiek został stworzony, jest blisko spokrewniony z duchowym nurtem, w którym dawni członkowie sekt wchłaniali w siebie jakby substancję boską i zmieniali siebie w *godded man*, przebóstwionych ludzi. Bóg był rozumiany przez zsekularyzowanych sekciarzy jako jakaś projekcja substancji duchowej w iluzorycznej przestrzeni zaświatów. Tę iluzję można rozwiązać psychologicznie i „Bóg” z jego zaświatów z powrotem będzie przeniesiony znowu w ludzką duszę, z której pochodzi. Przez to rozwiązanie iluzji boska substancja zostaje ponownie wcielona w człowieka, a człowiek staje się nadczołowiekiem. Sprowadzenie Boga z powrotem do człowieka musi być, podobnie jak u przedstawicieli dawnych sekt, doświadczeniem stworzenia typu człowieka, który przeżywa siebie w powiązaniach i powinnościach, jako stojącego po tamtej stronie. Jako główne typy nadczołowieka możemy odróżnić progresywnego nadczołowieka u Condorceta (który ma nawet perspektywę wiecznego ziem-

skiego życia), pozytywistycznego u Comte'a, komunistycznego u Marksa i dionizyjskiego u Nietzschego.

Trzecim symbolem joachimowym jest symbol zwiastuna. Joachim przyjął, że wódz każdej epoki posiada poprzednika, tak jak Chrystus Jana Chrzciciela. Także wódz, (który miał wyprowadzić ludzkość — przyp. E. V.) z babilońskiej niewoli, posiada takiego zwiastuna — w tym przypadku samego Joachima. Wraz ze stworzeniem symbolu zwiastuna pojawił się w zachodniej historii nowy rodzaj: intelektualista, który zna receptę na wyzwolenie świata ze stanu zła i może przepowiedzieć, jak dzieje świata będą przebiegać w przyszłości. W joachimiańskich spekulacjach intelektualista był jeszcze głęboko osadzony w środku chrześcijaństwa, na tyle, na ile Joachim siebie rozumiał jako proroka nadchodzącego, zesłanego przez Boga, wodza z Babilonu. W dalszym przebiegu zachodniej historii chrześcijańskie osadzenie nadkruszyło się; zwiastun, poprzednik wodza, stał się intelektualistą w znaczeniu sekularystycznym - intelektualistą, który mierzył, że zna sens immanentnej światowej, zrozumiałej historii i może przepowiedzieć przyszłość. W politycznej praktyce postać intelektualisty, który projektuje obraz przyszłości świata i układa przepowiednie, nie zawsze jasno był oddzielony od symbolu wodza. W przypadku Comte'a np. dostrzegamy go jako wodza; ale równocześnie Comte jest także intelektualistą, który prognozuje swoją szczególną rolę, jako wodza światowej historii i ponadto zmienia się poprzez magię medytacyjnych praktyk z intelektualisty w wodza. Także w przypadku komunizmu wódz i intelektualista w osobie Karola Marksa są niezbyt ostro odróżnieni; lecz w historycznej postaci nurtu zostali Marks i Engels odróżnieni jako „poprzednicy” z powodu powstania pokolenia Lenina i Stalina, którzy byli „wodzami” urzeczywistnienia królestwa.

Czwartym symbolem joachimiańskim jest wspólnota duchowo autonomicznych osób. W sensie czasów monastycznych Joachim przedstawiał sobie Trzecie Królestwo jako wspólnotę mnichów. To, co istotne w tym przedstawieniu dla naszego ujęcia, to idea uduchowionego człowieczeństwa, które może egzystować bez pośrednictwa i wsparcia ze strony instytucji społecznych, ponieważ duchowa wspólnota mnichów w idei Joachima miała istnieć bez sakramentalnego wsparcia Kościoła. W tej wolnej społeczności autonomicznych osób bez instytucjonalnej organizacji roz-



poznajemy symbolikę społeczną współczesnych masowych kierunków, które rozumieją ostateczne królestwo, jako pewną wolną społeczność ludzi po uśmierceniu państwa i innych instytucji. Najdokładniej tę symbolikę można rozpoznać w komunizmie; ale także idea demokracji mieści się wcale niedaleko od symboliki społeczności autonomicznych ludzi.

Zatem przedstawienie joachimiańskich symboli zostałoby zakończzone. Poznaliśmy w nim wielkie kompleksy symboliczne, które we współczesnych politycznych nurtach społecznych stały się żywotne i w nich pozostają.

## V.

Dwa kompleksy, które zostały tutaj krótko zarysowane, żadną miarą nie wyczerpują języka symboli nurtów społecznych. Żeby osiągnąć przybliżoną całość, musiałyby zostać dołączone te, które wywodzą się z łacińskiego awerroizmu i nominalizmu średniowiecza. Lecz te, które wywodzą się z chrześcijańskiej idei ostatecznej doskonałości i joachimiańskich spekulacji są bezsprzecznie dominującymi, z których wywodzą się inne; a pomiędzy tymi dwoma znowu należy się pierwszeństwo immanentyzacji chrześcijańskiej idei doskonałości.

Obojętnie, który z trzech wariantów immanentyzacji głosi dany nurt, próba, żeby stworzyć nowy świat jest wspólna wszystkim tak samo. Próba może być przedsięwzięta sensownie tylko wtedy, jeśli hierarchia bytów rzeczywiście może zostać zmieniona przez ludzi. Jednak ten świat, tak jak jest nam dany, nie znajduje się w zasięgu władzy decyzyjnej człowieka, a jego struktura nie może być zmieniona. Żeby to przedsięwzięcie, wprawdzie niemożliwe, skutecznie, albo jedynie ukazać jako możliwe, musi każdy gnostycki intelektualista, który rozwija program przemiany świata, przede wszystkim skonstruować obraz świata, z którego zostaną wyrzucone te zasadnicze rysy ustroju bytów, które mogą przedstawić program jako bezcelowy i bezsensowny. Tą właściwością gnostyckiego obrazu świata chcemy się zająć na zakończenie. W trzech reprezentatywnych przypadkach musi zostać pokazane, które czynniki rzeczywistości zostały odrzucone, żeby możliwość niepomyślnego stanu rzeczy uczynić prawdopodobną. Jako trzy przypadki wybraliśmy *Utopię* Tomasza Morusa, *Lewiatana* Hobbesa i konstrukcję dziejów Hegla.

Morus konstruuje w swojej *Utopii* obraz człowieka i stanu społeczeństwa, które uważa za doskonałe. Do tej doskonałości należy zniesienie własności prywatnej. Jednak uświadamiał sobie bardzo dobrze, gdyż miał znakomite teologiczne wykształcenie, że doskonały stan świata nie może być skuteczniejszy, ponieważ pragnienie człowieka do posiadania swoje głębokie korzenie ma w grzechu pierworodnym, w *superbia* w sensie augustyńskim. W decydującym miejscu swojego dzieła, kiedy obejmował Morus wzrokiem cały doskonały obraz, musiał dodać, że wszystko to byłoby możliwe, gdyby tylko nie było „źmii superbi”. Lecz owa żmija *superbia* istnieje — a Morus nie wie, jak ją zanegować. Nasuwa się zatem pytanie, w jakiej specyficznej sytuacji musiał się znaleźć taki człowiek, jak Morus, że nakreślił obraz doskonałej społeczności w dziejach, przy świadomości, że ten stan z powodu grzechu pierworodnego nigdy nie będzie możliwy do osiągnięcia.

Otwiera się problem szczególnej, chorobliwej duchowej konstrukcji gnostyckich myślicieli, dla której nie mamy jeszcze adekwatnej terminologii w naszych czasach. Stąd jest pożądane, żeby móc mówić o tym fenomenie, używając wyrażenia „pneumatologia”, który ukuł w tym celu Schelling. W przypadku takim jak Morusa, mówimy zatem o pneumatologicznym stanie myśliciela, który w swojej rewolcie przeciw światu, takiemu jak został stworzony przez Boga, arbitralnie odrzuca jakiś czynnik rzeczywistości, żeby stworzyć fantastyczny obraz jakiegoś nowego świata.

Jak Morus odrzucił z obrazu człowieka *superbie*, żeby stworzyć utopijny ład na gruncie tego nowego, uwolnionego przez intelektualistów od grzechu pierworodnego, tak Hobbes odrzucił inny istotny czynnik, żeby móc przeprowadzić konstrukcję swojego Lewiatana. Czynnik, który odrzucił Hobbes, to *summum bonum*, najwyższe dobro. Najpierw okoliczności sprawy: Hobbes wiedział, że działania człowieka tylko wtedy można uznać za racjonalne, kiedy są one zorientowane, ponad wszystkimi stopniami pośrednimi relacji cel — środek, na cel ostateczny, właśnie *summum bonum*. Poza tym wiedział, że *summum bonum* było podstawowym warunkiem racjonalnej etyki, podobnie jak u myślicieli scholastycznych. I dlatego stwierdził we wprowadzeniu do *Lewiatana*, że zamierza odrzucić w swojej konstrukcji społeczeństwa *summum bonum* „starych myślicieli”. Jeśli jednak nie było *summum bonum*, to zabrakło ostatecznego, ukierunkowującego na ra-

cjonalność, punktu orientacyjnego ludzkich działań. Zatem działanie mogło już tylko być rozumiane jako motywowane przez namiętności, przede wszystkim przez pasję agresji, pokonania bliźniego. „Naturalny” stan społeczeństwa musiał być pojęty jako wojna wszystkich przeciw wszystkim, jeśli ludzie w wolnej miłości swojego działania nie orientowali się na najwyższe dobro. Z wojennego, uwarunkowanego przez namiętności stanu naturalnego mogą się ludzie wydobyć przez to, że pewna namiętność, która jest silniejsza od innych, przymusi ich wolę i poskromi chęć dominacji, i skłoni do pokojowego ładu. Tą namiętnością jest dla Hobbesa lęk przed *summum malum*, lęk przed śmiercią, którą każdy może w stanie naturalnym ponieść z ręki drugiego. Jeśli ludzie nie mogą skłonić się poprzez wzajemną miłość do boskiego najwyższego dobra, aby pokojowo żyć, to muszą być przymuszeni do porządku w społeczeństwie poprzez lęk przed *summum malum* śmierci.

Motyw tej dziwacznej konstrukcji daje się u Hobbesa łatwiej rozpoznać, niż u Morusa. Autor *Lewiatana* uformował swój obraz człowieka i społeczeństwa pod naciskiem purytańskiej rewolucji. W przypadku owych purytańskich sekciarzy odkrył on, na podstawie starań o przywrócenie Królestwa Bożego, *libido dominandi* rewolucjonisty, który chciał nagiąć ludzi do swojej woli. „Duch”, którego dostrzegał u uduchowionych proroków nowego świata, nie był duchem Boga, lecz próbą zawładnięcia ludźmi. To spostrzeżenie, zupełnie właściwe w przypadku purytanów, uogólnił i *libido dominandi*, które jest oderwaniem się ludzi od własnej natury i od Boga, podniósł do istotnej cechy człowieka. Każde poruszenie Ducha było dla niego pretekstem do poruszenia się namiętności. W ogóle nie było ukierunkowania ludzkiego działania poprzez miłość na Boga, tylko motywacja poprzez immanentną w świecie wolę władzy. I te „wyniosłości”, które chciały panować i swoją wolę panowania przedstawiać jako wolę Boga, musiały zostać użyte przez Lewiatana, „Władcę nad psychami”, który je utrzymywał w szachu groźbą śmierci i przymuszał do pokojowego ładu społeczeństwa. Skutek tej hipotezy był dla Hobbesa jednakowy jak dla Morusa. Jeśli ludzie nie są zdolni, żeby swoje stosunki wzajemne w sposób wolny poprzez miłość przyporządkować do *summum bonum*, jeśli społeczeństwo w czasie wojny domowej w rzeczywistości popada w stan wojny wszystkich przeciw wszystkim, i jeśli ten stan jest rozumiany jako

„naturalny stan” człowieka, z którego nie ma żadnego wyjścia, to nadchodzi godzina myśliciela, który posiada przepis na przywrócenie porządku i zabezpieczenie wiecznego pokoju. Społeczeństwo, które nie znajduje się ani w rękach Boga, ani nie posiada samo siebie we własnych rękach, zostaje oddane w ręce gnostyckiego myśliciela. *Libido dominandi*, które Hobbes zauważył u purytanów, święci swój najwyższy triumf w konstrukcji systemu, który odmawia człowiekowi wolności i zdolności samodzielnego porządkowania własnego życia w społeczeństwie. Poprzez konstrukcję systemu stał się myśliciel jedynym wolnym, Bogiem, który przynosi wyzwolenie od zła „stanu natury”. Ta funkcja stała się u Hobbesa bardziej wyraźna, niż u Morusa, ponieważ Hobbes swoje dzieło zaleca „suwerenowi”, który mógłby je przeczytać, przemyśleć i zgodnie z nim działać. Wprawdzie Morus skonstruował swoją *Utopię*, ale ta gra humanistów, jak prawdopodobnie było, pozostała dla niego tylko grą, ponieważ był świadomy, że doskonałego społeczeństwa „nigdzie” nie było i nie będzie. Hobbes ujął swoją konstrukcję bardziej poważnie i zalecił ją mającemu władzę, który pozorną wolność ducha i jego ład powinien zdusić, ponieważ zgodnie z poglądami Hobbesa człowiek w rzeczywistości tego nie posiada.

Trzecim przypadkiem, który mamy do rozważenia, jest filozofia dziejów Hegła. Stwierdźmy przede wszystkim, że wyrażenie filozofia dziejów dla Hegłowskich spekulacji powinno być używane tylko z zastrzeżeniem. Ponieważ dzieje, które skonstruował Hegel, są nie do odnalezienia w rzeczywistości, a rzeczywistość historyczna nie zgadza się z Hegłowską konstrukcją. Harmonia pomiędzy historią a konstrukcją mogła być ustanowiona także w tym przypadku tylko poprzez odrzucenie jakiegoś istotnego składnika rzeczywistości.

Składnik rzeczywistości, który wyeliminował Hegel, to misterium dziejów, które biegną dalej w przyszłość, bez tego, czy my znamy ich koniec. Historia jako całość nie jest w całej swojej istocie przedmiotem poznania, sens całości jest niepoznawalny. Jednak Hegel mógł skonstruować sensowny zamknięty proces historii, ponieważ przyjął, że objawienie Boga jest w pełni dostrzegalne w historii. Zjawienie się Chrystusa było dla niego zasadniczym punktem w dziejach świata; w tej decydującej epoce Bóg uczynił jawnym w historii Logos, rozum. Lecz objawienie było niepełne; i Hegel uznał za zadanie człowieka, żeby dopełnić zastane niepełne Obj-

wienie poprzez to, że wydobędzie on w świadomości Logos do pełnej jasności. Podniesienie Logosu w świadomości byłoby w rzeczywistości możliwe poprzez ducha filozofii, w tym konkretnym przypadku poprzez ducha Hegla: przez środek, jakim jest Hegłowska dialektyka, dochodzi objawienie Boże w dziejach do swojej doskonałości. Obowiązywalność tej konstrukcji zależy od tego zatem, że misterium objawienia i dróg historii może zostać rozdzielone i doprowadzone do pełnej przejrzystości poprzez dialektyczne rozwinięcie. Chodzi zatem o konstrukcję, która jest blisko spokrewniona z Joachimem z Fiore. Także Joachim nie był zadowolony z augustyńskiego oczekiwania końca, on również chciał posiadać zrozumiałe sens tu i teraz w historii, ażeby ten sens uczynić zrozumiałym, musiał siebie samego ustanowić prorokiem, dla którego taki sens będzie oczywisty. W taki sam sposób Hegel identyfikował swój ludzki logos z Logosem, którym jest Chrystus, aby rozumowy proces w historii uczynić w pełni przejrzystym.

## VI.

W przypadkach Morusa, Hobbesa i Hegla możemy stwierdzić, że myśliciel odrzucał jakiś istotny składnik rzeczywistości, żeby móc skonstruować obraz człowieka, społeczeństwa lub historii zgodnie z własnym życzeniem. Jeśli zatem teraz postawimy pytanie, dlaczego myśliciel konstruuje swoją wizję w sprzeczności z rzeczywistością, to możemy nie znaleźć odpowiedzi na gruncie argumentów teoretycznych, ponieważ uginamy się oczywiście tutaj do racji, w których powiązanie z rzeczywistością zostało ciężko zakłócone przez to, że istotny składnik rzeczywistości został pryncypialnie odcięty. Musimy zadać pytanie psychologiczne, i pierwsza odpowiedź zostaje wykazana już w przebiegu opisu: chęć władzy gnostyka, która chce władać światem, odnosi zwycięstwo nad pokorą nieladu przez ustrój bytów. Jednak odpowiedź nas nie zadowoli, jeśli rozważymy, że wprawdzie chęć władzy odnosi zwycięstwo ponad pokorą, lecz osiągnięcie zwycięstwa nie jest rzeczywiście przejęciem władzy. Porządek bytów pozostaje, jaki jest, niezależnie od żądzy władzy myśliciela; nie zostanie zmieniony przez to, że myśliciel stworzy program jego zmiany i wyobrazi sobie, że mógłby go urzeczywistnić. Wynik zatem nie jest panowaniem nad bytem, lecz zaspokojeniem wyobraźni.

Dlatego musimy dalej zapytać, jaki duchowy zysk myśliciela wynika z konstrukcji jego wizji i jakie zostają zaspokojone poprzez jego wizję duchowe potrzeby masowo postępujących za nim ludzi. I zysk ten wydaje znajdować się tylko, jak to wynika z przedłożonych materiałów, z bardzo silną pewnością o sensie ludzkiej egzystencji, w nowej wiedzy o przyszłości, która znajduje się przed nami, i w tworzeniu pewnej bazy dla działania ku przyszłości. Zabezpieczenia tego typu mogą być szukane, jeśli człowiek we wszystkich tych punktach czuje się niepewnie. Jeśli dalej pytamy o podstawy tej niepewności, to natykamy się na zarysy ustroju bytów i pozycje człowieka w nim, która co prawda daje powód do niepokoju — niepokoju, który prawdopodobnie jest tak trudny do zniesienia, że powinien zostać uznany za dostateczny motyw do tworzenia wyobrażonych zabezpieczeń.

Jako dominująca symbolika gnostyckich spekulacji okazuje się kompleks derywatów chrześcijańskiej idei doskonałości. Jawnie tkwi w tej idei czynnik niebezpieczeństwa, który porusza człowieka, żeby szukał mocnego gruntu dla swojej egzystencji w tym świecie. Zostanie to tutaj wykazane, jeśli wpieryw rozważymy wiarę w chrześcijańskim znaczeniu, jako źródło braku bezpieczeństwa.

Wiara jest zdefiniowana w liście do Hebrajczyków **11, 1** jako podstawa rzeczy, w które wierzymy, i dowód dla rzeczy, których nie widzimy. Jest to definicja wiary, która leży u podstaw teologicznych wywodów Tomasza. Definicja składa się z dwóch części — z pierwszej ontologicznej i drugiej, twierdzenia teoriopoznawczego. Twierdzenie ontologiczne mówi, że wiara byłaby podstawą rzeczy, w które wierzymy. W niczym innym niż wiara nie znajduje się podstawa tych rzeczy, nawet nie w jej teologicznej symbolice. Drugie twierdzenie mówi, że wiara byłaby dowodem rzeczy, których nie widzimy. Znowu dowód ten nie znajduje się w niczym innym niż właśnie w wierze. Ta nić wiary, na której wisi cała pewność odnośnie pozaświatowego boskiego bytu, jest w rzeczywistości bardzo cienka. Nic namacalnego nie jest dane człowiekowi. Podstawa i dowód niewidzialnego jest przez to niepewny, tylko (uzyskuje pewność — E. V.) przez wiarę, którą należy zachować z ogromnym trudem w duszy — przy czym nie uwzględniamy w tych rozważaniach psychologicznych kwestii łaski. Nie wszyscy ludzie są zdolni do takiego trudu duchowego; oni najczęściej

potrzebują pomocy instytucjonalnej; ale również ona nie zawsze jest wystarczająca. Stajemy przed niezwykłą sytuacją, że wiara chrześcijańska o wiele bardziej jest zagrożona, kiedy się rozszerza społecznie, kiedy wielu ludzi obejmuje poprzez instytucjonalną presję, i kiedy jaśniej zostaje wydobyta w swojej istocie. To rozszerzanie osiągnęło krytyczny punkt w masowym sukcesie społecznym w późnym średniowieczu. Chrześcijaństwo ogarnęło w rzeczywistości instytucjonalnie ludzi zachodniej społeczności; i w nowej kulturze miejskiej doprowadziło swoją istotę pod wpływem wielkich ruchów zakonnych do wysokiej jasności; i równocześnie z jego wielkością także uwidoczniła się jego słabość: wielka liczba chrześcijan, którzy nie byli wystarczająco mocni do heroicznej przygody (wiar)', stali się podatni na idee, które mogły im dać wyższy stopień pewności o sensie ich egzystencji, niż wiara. Realność bytu, jaka może być poznana z chrześcijaństwa w jego prawdzie, jest trudna do zniesienia; i ucieczka od jasno wyglądającej realności w gnostyckie konstrukcje pozostawała prawie zawsze fenomenem do dalszego rozszerzania, gdzie chrześcijaństwo przenikało cywilizację.

Pokusa upadku z nieznaną prawdą do znanej nieprawdy jest w jasności wiary chrześcijaństwa mocniejsza, niż w innych duchowych strukturach. Lecz skazy tego niezawodnego uchwycenia w rzeczywistości tak, jak wysokie wymagania w duchowym napięciu człowieka, są generalnie charakterystyczne dla doświadczeń granicznych, w których konstytuuje się wiedza człowieka o bycie transcendentnym i o źródle i sensie bytu doczesnego. Przedstawiłbym to krótko na trzech przykładach z różnych kręgów kulturowych — z judaistycznego, helleńskiego i islamskiego.

W obszarze judaistycznym wiara odpowiada na objawienie Boga. Centralne doświadczenie objawienia znajdujemy przekazane w trzecim rozdziale księgi Wyjścia, w epizodzie z krzewem gorejącym. Bóg objawia się Mojżeszowi w swojej istocie poprzez formułę: „Jestem, który jestem.” Jak formuła z listu do Hebrajczyków jest u Tomasza fundamentem dla teologii wiary, tak formuła z księgi Wyjścia jest u niego podstawą nauki o Bogu. Znowu można o tej formule powiedzieć tylko: to wszystko. W ludzkim punkcie styku świata z zaświatami nie można niczego innego doświadczyć, jak egzystencji Boga. Wszystko, co stąd wynika, należy do obszaru analogiczno-spekulatywnej rekonstrukcji i mitycznego symboli-

zowania. Także w przeżyciu objawienia Mojżesza musimy stwierdzić, że nie, od której zależy nasza wiedza o porządku bytów, ich źródle i sensie, jest bardzo cienka. Była ona w rzeczywistości tak cienka, że zerwała się i naród w całości powrócił do starych bogów kultury politeistycznej. Jeszcze więcej, prorok Jeremiasz uczynił wnikliwą uwagę, że narody w ogóle nie odpadają od swoich bogów, chociaż są oni „falszywymi bogami”, i że właśnie Izrael, który ma „prawdziwego Boga”, odpadł od niego. Ten jedyny w swoim rodzaju wypadek w ciągu dziejów narodu poświadcza w pełni najwyraźniej fenomen, który zauważyliśmy również przy okazji doświadczenia wiary, że wraz z udoskonaleniem i ujaśnieniem więzi pomiędzy człowiekiem i Bogiem wzmacnia się moment niebezpieczeństwa i potrzeba masowego ubezpieczenia się. Przykład Izraela pokazuje dalej, że to odstępstwo w żadnym wypadku nie musi osiągać tej lub innej formy gnozy; jeśli sytuacja kulturowo-historyczna masowo przeżywana pozwala, potrzeba bezpieczeństwa może się także zaspokoić w formie powrotu do ciągle żywego jeszcze politeizmu.

Wysokie wymaganie duchowej siły napięcia człowieka byłoby wyraźniejsze, poprzez symbolikę ostatecznego sądu, jak rozwija ją Platon w *Gorgias*. Przeciwno swoim sofistycznym oponentom, którzy pracowali ze świecką etyką sukcesu, ludzi władzy, utrzymywał on, że „sukces” życia leży w przybyciu zmarłych przed sędziów. Przed tymi sędziami stoi człowiek duchowo nagi, bez powłoki ciała i przebrania ziemskiego stanu, w pełnej przezroczystości. I w tym spojrzeniu na owe ostateczne przejście, *sub specie mortis*, byłoby życie w świecie do prowadzenia, nie pod podniętą żądzy władzy i zaspokojenia społecznego statusu. To, co w platońskim, jak i w każdym micie o sądzie, znajduje swój symboliczny wyraz, to doświadczenie graniczne egzaminu sumienia. Ponad normalnym egzaminem naszych działań według miary racjonalnej moralności, który nazywa się sumieniem i który my sami jako ludzie podejmujemy, zewnętrznie może być przeżycie egzaminu medytacyjnie przepracowane i powiększone o przeżycie stania na sądzie. Człowiek wie, że sumiennemu samosprawdzeniu są narzucone ograniczenia jego człowieczeństwa: intelektualna zawodność w sądzie, zasadniczo niepełne poznanie wszystkich czynników danej sytuacji i wszystkich rozgałęzionych następstw działania oraz przede wszystkim niedostateczne poznanie właściwych ostatecznych motywów, które popadają w nieświadomo-



mość. Wychodząc od tej wiedzy o ograniczeniach, które są wyznaczone samopoznaniu, może być wyobrażona w medytacyjnym eksperymencie taka sytuacja, w której człowiek nie w jakimś odpowiednim punkcie, w odpowiedniej sytuacji swojego własnego życia sam przed sobą staje do egzaminu, lecz z całością swojego życia (to spełnia się przede wszystkim w śmierci) staje przed wszechwiedzącym sędzią, przed którym nie będzie już żadnego rozważającego sprawdzania w szczegółach, żadne argumenty i żadna obrona nie są już możliwe, ponieważ wszystko, także najbardziej ostatnie i odległe, jest już znane. W tej medytacji na granicy milkną wszystkie za i przeciw i nie pozostaje nic innego niż milczenie wobec werdyktu, który człowiek przez swoje życie o sobie samym wypowiedział.

Platon przeprowadził tę medytację — chociaż nie mógłby on pisać wierszem swojego mitu o sądzie — lecz kiedy my znajdziemy się w sytuacji, w której on swojemu Sokratesowi każe opowiadać mit solistycznych oponentów, i postawimy sobie pytanie o możliwość jego oddziaływania na tę zatwardziałą, stojącą w życiu realistyczną politykę, to musimy ponownie zwątpić, że wielu weźmie go sobie do serca i pozwoli swoją egzystencję przez niego formować, jeśli oni go słuchając na chwilę w środku zostaną poruszeni. Sama medytacja, a bardziej egzystencja w jej napięciu, musi być nieznośna dla większości ludzi. W każdym razie odnajdujemy, właśnie w masowych ruchach gnostyckich, rozwinięcie pojęcia sumienia, od medytacji na granicy w przeciwnym kierunku sekularyzacji. Sumienie jest również dzisiaj jeszcze często przywoływane, szczególnie chętnie, kiedy jakieś niemoralne lub zbrodnicze działanie polityka powinno być przez to usprawiedliwione, że postępował on „według swojego sumienia” lub był świadomy „swojej odpowiedzialności”. Lecz sumienie w tych wypadkach oznacza już nie samosprawdzenie działania w racjonalnych zasadach moralności, lecz przeciwnie, odcięcie racjonalnych argumentów oraz demonicznie zatwardziałe upieranie się przy działaniu, do którego pociąga żądza.

Dla zobrazowania wysokiego wymagania duchowego napięcia niech posłuży, jako zamykający przykład, islamska praktyka modlitewna, która rozwijała się od IX wieku. W jej strukturze znajduje się medytacja, która poprzedza modlitwę, następnie w medytacyjnym eksperymencie zmienia się w to, co leży u podstaw Platońskiego mitu o ostatecznym sądzie. Jeśli chcę modlić się, tak głosi reguła, to idę do miejsca, na którym chcę odmawiać

moją modlitwę. Siedzę cicho, aż będę uspokojony. Potem wstaje: *Kaaba* jest wprost przede mną, raj jest po mojej prawej stronie, piekło po lewej, a anioł śmierci stoi za mną. Zatem odmawiam moją modlitwę, jakby była moją ostatnią. I tak stoję, pomiędzy nadzieją i trwogą, i nie wiem, czy Bóg laskawie przyjął moją modlitwę, czy nie. Prawdopodobnie dla nas również ta wysoka, duchowa jasność znajduje się w powiązaniu, które czyni ją znośniejszym, z tym ani wysokim, ani szczególnym duchowym rozszerzaniem Królestwa Bożego na powszechność poprzez siłę oręża.

Gnostyckie masowe nurty naszych czasów zdradzają poprzez swoją symbolikę derywacyjny charakter swojego powiązania z chrześcijaństwem i jego przeżywaniem wiary. Problem ataku duchowego wyższego poziomu, który czynnik niebezpieczeństwa podnosi do ostatecznej jasności, wydaje się być w masywnej pewności wewnątrzświatowego spełnienia sensu generalnym problemem ludzkim. Przypadki przeżyć granicznych, w których czynnik niepewności systemu bytów staje się wyraźny, zostały wybrane z czterech różnych kręgów kulturowych, żeby pokazać, że chodzi o typiczny fenomen. Doświadczalnie przyczynią się te uwagi, prawdopodobnie niektóre, do poznania społecznych procesów w różnych cywilizacjach. Teoretycznie udało się ten fenomen, aż do bytowych korzeni, ponownie prześledzić i przenieść w ontologiczne pojęcia typów. A to jest zadanie nauki.

*tłum. ks. Jacek Świątek*