

OSOBA
I DOŚWIADCZENIE
MISTYCZNE (2)

CHRISTIAN
PHILOSOPHY
VOL 14 / 2017

PERSON
AND MYSTICAL
EXPERIENCE (2)

EDITED BY
KRZYSZTOF STACHEWICZ



FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 14 / 2017

OSOBA
I DOŚWIADCZENIE
MISTYCZNE (2)

REDAKTOR
KRZYSZTOF STACHEWICZ



RADA WYDAWNICZA

Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, Mieczysław Polak,
Andrzej Pryba, Paweł Wygralak – przewodniczący

RADA REDAKCYJNA

Pavol Dancák, Tadeusz Biesaga, Tadeusz Gadacz, Marek Jędraszewski (przewodniczący),
Dariusz Łukasiewicz, Marian Machinek, Ewa Podrez, Marek Rembierz, Antoni Siemianowski,
Krzysztof Wieczorek, Alfred Marek Wierzbicki, Wiesław Wójcik

REDAKCJA

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof Stachewicz
ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO: Jan Grzeszczak
SERKRETARZ REDAKCJI: Rafał Sergiusz Niziński
ADRES POCZTOWY: REDAKCJA „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
ADRES MAILOWY: zsfch@amu.edu.pl
ADRES INTERNETOWY: www.filozofiachrzescijanska@amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA” JEST WERSJA DRUKOWANA

RECENZENCI TOMU 14

dr hab. Dariusz Barbaszyński (UWM), prof. dr hab. Janina Gajda-Krynicka (UWr),
prof. dr hab. Mieczysław Jagłowski (UWM), prof. dr hab. Agnieszka Kijewska (KUL),
dr hab. Waldemar Kmiciekowski, prof. WSH, ks. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW),
prof. dr hab. Kazimierz Pawłowski (UKSW), dr hab. Romuald Piekarski, prof. UG,
dr hab. Artur Przybysławski (UJ), prof. dr hab. Beata Szymańska (UJ), dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. AJD

REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI: Renata Stachewicz SPNJO UMK,
Dr Mark D. Walsh University Of Manchester
PROJEKT OKŁADKI: Jacek Grześkowiak
OPRACOWANIE REDAKCYJNE I KOREKTA: Mieczysława Makarowicz

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1734-4530

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel. 61-829-25-68; 61-829-25-50
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

DRUK: TOTEM, 88-100 INOWROCŁAW, ul. JACEWSKA 89

SPIS TREŚCI

PRIMUM PHILOSOPHARI.

JUBILEUSZ KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO SIEMIANOWSKIEGO 7

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Antoniego Siemianowskiego filozoficzna droga do prawdy. Laudacja 9

MAREK SZULAKIEWICZ

Filozofia i współczesne poszukiwania orientacji 15

JAN KROKOS

Pastoralny wymiar filozofii 37

ANTONI SIEMIANOWSKI

Podziękowanie 47

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.

ASPEKTY FILOZOFICZNE 51

KRZYSZTOF BIELAWSKI

Doświadczenie mistyczne w mitraizmie 53

MACIEJ MANIKOWSKI

Ekstasis i epektasis jako dwa elementy opisujące doświadczenie mistyczne według Grzegorza z Nyssy 71

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Kontemplacja Boga u św. Augustyna w perspektywie ewolucji jego filozofii 87

VARIA 107

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Problem of relation between luck and morality in selected ancient philosophers 109

RYSZARD KOZŁOWSKI

Godność jako *logos* życia 141

CONTENTS

PRIMUM PHILOSOPHARI.

JUBILEE OF PROFESSOR ANTONI SIEMIANOWSKI 7

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Antoni Siemianowski's Philosophical Path to the Truth. Laudation 9

MAREK SZULAKIEWICZ

Philosophy and the Contemporary Search for Orientation 15

JAN KROKOS

Pastoral Dimension of Philosophy 37

ANTONI SIEMIANOWSKI

Acknowledgements 47

MYSTICAL EXPERIENCE IN CHRISTIAN ANTIQUITY.

PHILOSOPHICAL ASPECTS 51

KRZYSZTOF BIELAWSKI

Mystic Experience in Mithraism 53

MACIEJ MANIKOWSKI

Ekstasis i *Epektasis* – Two Elements Describing the Mystical Experiences
According to Gregory of Nyssa 71

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Contemplation of God in St. Augustine in the Perspective of the Evolution
of his Philosophy 87

VARIA 107

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

The Problem of Relation Between Luck and Morality in Selected Ancient
Philosophers 109

RYSZARD KOZŁOWSKI

Dignity as a Life Logos 141

**Primum philosophari.
Jubileusz
Księdza Profesora
Antoniego Siemianowskiego**

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Antoniego Siemianowskiego filozoficzna droga do prawdy. Laudacja

„Filozofia posiada głębokie znaczenie dla całości życia jako rozświetlenie, pogłębienie, oczyszczenie i zdrowe utrwalenie życiodajnego kontaktu z tym, co istnieje” – pisał Dietrich von Hildebrand¹, filozof bardzo ważny dla naszego dzisiejszego Jubilata, a zacytowane słowa stanowią doskonały komentarz dla całokształtu jego drogi myślowej. Antoni Siemianowski to filozof, w którego myśleniu widać swoistą konsekwencję merytoryczną i metodologiczną, brak przełomów, istotnych pęknięć, zwrotów. Zafascynowany w latach młodości programem klasycznej fenomenologii niemieckiej, stworzonym przez Edmunda Husserla i rozwijanym przez grono jego wybitnych uczniów i naśladowców, pozostaje jej wierny przez wszystkie lata rozwoju swego myślenia i twórczych poszukiwań. Spotkanie z myślą Romana Ingardena wskazało mu doniosłość metody fenomenologicznej w filozofii, a także zasadność pozostawania w ramach tzw. fenomenologii realistycznej. Utwierdził się w tym także przez lekturę pism wspomnianego von Hildebranda. Na wskazanej przez tych myślicieli drodze poszukiwał poznania ejdetycznego rozmaitych fenomenów, związanych istotowo i żywotnie z człowiekiem, jego egzystencją. Siemianowski przecierał własne szlaki myślowe, poszukiwał własnych rozwiązań, dyskutował ze stanowiskami filozofów rozmaitych opcji, wszędzie poszukując ziaren prawdy, poddając cudze poglądy analizie i przybliżając się do uchwycenia *ejdosu* interesujących go fenomenów. Przywiązany do fenomenologii był i jest zawsze otwarty na różnych autorów i różne tradycje, mając świadomość, że filozoficznych dróg do prawdy jest wiele. Bliska jest mu idea filozofowania jako swoistego dialogu z innymi perspektywami interpretacyjnymi, dziś już klasyczna idea, sformułowana przed laty przez Hansa-Georga Gadamera.

¹ D. v. Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn 1950, s. 96.

Myśl naszego Jubilata jest antytezą dogmatyzmu i zamknięcia w świecie gotowych prawd i dookreślonych twierdzeń. To myśl nieustannie poszukująca, odważnie wchodząca w analizowane zagadnienia i problemy, niecofająca się przed niekiedy frapującymi tezami. Antoni Siemianowski to myśliciel wierny *ethosowi* filozofa, nieczuły na intelektualne mody i „nowinki”, z dala trzymający się od wszelkiej maści ideologii, konsekwentnie dążący do prawdy. Do poznania jej zmierzał i zmierza na drodze filozoficznej, pamiętając o słowach Jana Pawła II z *Fides et ratio*, że jest to droga „wyróżniona”². Intelektualna uczciwość, docieklivość i rzetelność warsztatowa to filary filozoficznej drogi Jubilata. Książd Profesor filozofię uczynił czymś więcej niż swym zawodem, widząc w niej życiowe powołanie. Pełen pasji draży zagadnienia i zachęca do współmyślenia, będąc wierny słowom św. Augustyna: *intellectum valde ama*. Często taka postawa skazuje na samotność, poczucie bycia niezrozumianym. Jubilat zdaje się tego doświadczać, co znajduje odbicie w jego słowach: „Ja to czuję coraz bardziej, że być filozofem to jednak ciągle mówić o czymś, co nie jest mile słuchane. Co nie znajduje, niestety, zrozumienia lub z trudem je znajduje”³.

Zapytajmy o główny przedmiot myślenia filozoficznego Jubilata. Bliska zdaje się mu myśl Sorena Kierkegaarda: „Zrozumieć wszystko bez zrozumienia siebie to śmieszne!” Kim jest człowiek? Pytanie to, jedno z najważniejszych, jeśli nie najważniejsze w dziejach europejskiej myśli filozoficznej, stanowi wyzwanie dla poznania ejdetycznego, zmierzającego do uchwycenia istoty. Człowiek jest osobą, jednak nie oznacza to dla Siemianowskiego, że trzeba o nim myśleć wyłącznie czy nawet przede wszystkim w ramach personalizmu jako określonego kierunku współczesnej filozofii. Problem osoby próbuje on wyjaśniać w perspektywie ontologii, chrześcijańskiego teocentryzmu, ale nade wszystko stosując metodę badania fenomenologicznego z jej dyrektywami epistemologicznymi. Koncepcja osoby, wyłaniająca się z pism filozoficznych Jubilata, ujawnia organiczne powiązanie istoty człowieka z wolnością. Wolność jest pojęciem silnie uwikłanym w rozmaite konteksty tak egzystencjalne, jak i społeczne oraz dziejowe. W Polsce jest to szczególnie uwidocznione i uwyrażnione poprzez naszą historię. Walka o wolność narodową i państwową w okresie zaborów, a później o wolność słowa, wyrażania własnych poglądów w czasach zniewolenia komunistycznego, uczyniła z wolności wartość niejako narodową, wartość nieobecną, o którą należy walczyć, często za cenę życia. Po 1989 roku zaczęły się w Polsce kłopoty z odzyskaną wolnością, która okazała się darem trudnym, wymagającym, „nieszczęsnym

² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1999, nr 3, s. 11.

³ *Być filozofem to ciągle mówić o czymś, co nie jest mile słuchane. Z Antonim Siemianowskim rozmawiają ks. Jan Grzeszczak i Krzysztof Stachewicz*, w: *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Poznań 2016, s. 24.

darem”. W wielu środowiskach pojawiły się lęki przed wolnością, lęki nierzadko podszyte reakcjami obsesyjnymi, chęcią maksymalnego ograniczenia wolności w imię rzekomego dobra człowieka. Zapomina się tym samym, że wolność jest lepsza niż narzucona doskonałość (H. Elzenberg). W innych środowiskach wolność rozumiana jako bezgraniczna samowola („dzika wolność”, według określenia Ricoeura) stawała się przepustką do postępowania nieskrępowanego żadnymi „moralnymi oporami”, normami, zasadami czy imperatywami, płynącymi ze strony wartości. Antoni Siemianowski podchodzi do fenomenu wolności bez ubezwłasnowolniających rozum emocji ideologicznych i stając w bezpiecznej odległości od szumów niemerytorycznych sporów i złośliwych publicystycznych „połajanek”. Nie ma w nim podejrzliwości wobec ludzkiej wolności, chce natomiast wyświetlić jej istotę i naturę. Pyta o samą wolność, o jej funkcjonowanie w życiu publicznym, o wolność w kontekście funkcjonujących w kulturze granic, o zapomniany dziś i często rozumiany opacznie związek wolności z prawdą, pyta o relację między wolnością a kulturą, wreszcie o rozumienie wolności na drogach życia chrześcijańskiego. Z jego tekstów wyłania się obraz wolności pozytywnej („wolności do”) jako fundamentalnej wartości w życiu człowieka, dzięki której jest on w stanie kształtować siebie, rozwijać się w swych człowieczych możliwościach, czyli po prostu stawać się sobą. Podkreślenie pozytywnego wektora wolności, wolności „ku”, rodzi pytanie o przestrzeń, w którą jest ukierunkowana wolność. Tą fundamentalną przestrzenią są dla Księdza Profesora wartości, świat jakości aksjologicznych. Pisał o tym w wielu swych książkach, znakomicie wprowadzających w aksjologię. W świecie wartości człowiek jest wolny, tym bardziej wolny, im wyższe wartości wchodzi w grę. Najmniej wolny jest w obszarze wartości hedonicznych czy witalnych, bardziej w świecie wartości duchowych, najbardziej sakralnych. Niemniej bez wolności życie wartościami i dla wartości byłoby niemożliwe. Tam, gdzie mamy do czynienia ze związkami przyczynowo-skutkowymi, nie można mówić o ludzkim urzeczywistnianiu wartości. Nimi rządzą związki motywacyjne, a nie kauzalne. Podobnie nie do pomyślenia – w perspektywie wizji człowieka Antoniego Siemianowskiego – byłoby życie prawdziwą wolnością poza wartościami, w świecie aksjologicznym schłodzonym, w którym nie istnieją żadne obiektywne wartości. Wtedy wolność stawałaby się przekleństwem ludzkiego bytowania, wyrażonym Sartre’owskim idiomem „skazania na wybór”, „skazania na wolność”.

W centrum nieustannego zainteresowania badawczego naszego Jubilata, jak wspomniałem, stoi człowiek i moralność jako cecha specyfikująca człowieczeństwo. „Wiele jest niesamowitych rzeczy, lecz nie ma nic bardziej niesamowitego niż człowiek” zauważał Sofokles, a ks. Siemianowski w pełni podziela to stanowisko. Szukając odpowiedzi na pytania o miłość i śmierć, wierność, uczciwość i odpowiedzialność, istotę i naturę człowieka, trzyma się

fenomenologicznej „zasady zasad”, każącej w bezpośrednim doświadczeniu szukać legitymizacji wszelkiej wiedzy. Swoistym pryzmatem, poprzez który Siemianowski ogląda rzeczywistość, jest świat wartości, to jego aksjologiczne nastawienie pozwala mu wiele starych zagadnień przedstawić w nowym, nierzadko frapującym, a zawsze interesującym ujęciu. Niegasnąca pasja, nowe pomysły, ciekawość kolejnych książek – Książki Profesora wielu zaraził tymi cechami swej umysłowości i osobowości, wielu „ładowało akumulatory” w spotkaniach z nim, a mówiący te słowa to tylko jeden z tych wielu.

Warto tu podkreślić jeszcze jedną cechę myślenia filozoficznego naszego Jubilata. To prymat pytań nad odpowiedziami, świadomość asymptotycznego zbliżania się do prawdy w filozofii. Siemianowski nie jest „posiadaczem” prawdy, nie próbuje jej zamknąć w gorce jedynie słusznych twierdzeń, uwięzić w systemie myślowym tłumaczącym w sposób niebudzący sprzeciwu i wątpliwości całą rzeczywistość. W swych analizach filozoficznych nie domyka kwestii, nie rozwiązuje problemów w sposób kończący dyskusję, lecz pozostawia czytelnikowi przestrzeń dla jego własnych analiz i refleksji. Potrafi trwać w pytaniu – owej „pobożności myśli”, jak pisał Martin Heidegger – i tej postawy uczy czytelników swych tekstów i słuchaczy wykładów. Oświetla drogi dla myślenia nad poruszonymi zagadnieniami, ale nie oślepia, raczej skłania i zaprasza do rozwijania w wolności własnych namysłów nad samym sobą i najważniejszymi problemami swego życia. To myśl, wpisująca się w dobrą, a dziś chyba zapomnianą, tradycję myślenia sapiencjalnego w filozofii. Warto też podkreślić popularyzacyjne walory jego twórczości filozoficznej. Publikował przecież często swe teksty także w czasopiśmie regionalnych, miesięcznikach, które trafiały do szerokiego grona odbiorców, ale też jego książki filozoficzne, najczęściej przybierające formę pięknych esejów, mogą być i są owocną lekturą dla szerokiej grupy odbiorców.

Dorobek Jubilata jest imponujący także w aspekcie ilościowym: 15 książek, prawie 200 rozpraw, artykułów i recenzji. Istota prawdy i jej rola w życiu człowieka, problem wartości i aksjologii, studia z etyki wartości, podkreślające rolę w ludzkim egzystowaniu takich jakości, jak: wierność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, uczciwość, wypracowanie interesującej i oryginalnej w ramach myśli chrześcijańskiej koncepcji sumienia... Długo można by wymieniać poruszane przez Siemianowskiego zagadnienia i problemy, jeszcze dłużej trzeba by omawiać ich oryginalność i dokonywać ich krytycznej syntezy. Na szczególną uwagę, w mej ocenie, zasługują dwie książki. Jedna z nich poświęcona jest miłości, a druga śmierci, czyli dwóm tematom, ponad które chyba niczego ważniejszego w życiu człowieka wskazać się nie da. Bycie-dla-drugiego w miłości i bycie-ku-śmierci jako nieodwołalnej perspektywie życia. Zrozumieć człowieka poprzez pryzmat tych dwóch egzystencjałów to uchwycić to, co w nim najbardziej istotne. Człowiek transcendujący siebie ku jakie-

muś Ty w miłości i człowiek w obliczu śmierci, wobec której egzystuje, ale która przecież nie jest celem jego życia, nie stanowi jego wypełnienia – otwiera to perspektywę nadziei. Miłość i śmierć to tematy z jednej strony wyeks-ploatowane nie tylko w filozofii czy teologii, ale przede wszystkim w obiegu społecznym, a z drugiej strony, poddające się łatwej banalizacji, trywializacji, sprowadzaniu do prostych schematów i gotowych odpowiedzi. Autorowi wspomnianych książek udaje się uniknąć tych pułapek. Docenili to znawcy tematu, pisząc o książce poświęconej śmierci, że jest ona „na gruncie polskim absolutnie pionierska, a zarazem jedna z najuczciwszych i zapewne najwnikliwszych w literaturze światowej” (Karol Tarnowski), uznając ją za książkę „bardzo wnikliwą i oryginalną” (Ireneusz Ziemiński)⁴. Książkę poświęconą miłości Autor tak rozpoczyna: „Miłość jest fundamentalnym zjawiskiem życia ludzkiego. Nie jest dodatkiem do życia, lecz jego przeznaczeniem i pełnią lub przynajmniej tej pełni zapowiedzią. Bez miłości życie człowieka traci swój ludzki i osobowy sens, jest puste. Kto nie żyje miłością, temu brak właściwej i najważniejszej racji bycia w świecie”⁵. Dla poznania istoty i natury miłości znaczenia lektury książki Siemianowskiego przecenić się nie da.

Jednak Książd Profesor to nie tylko autor wielu publikacji, to także nieustrudzony nauczyciel filozofii. Gniezno, Poznań, Bydgoszcz, Toruń – w tych i innych miastach prowadził wykłady z antropologii, etyki, historii filozofii, teorii poznania. Na seminariach magisterskich zarażał swymi fascynacjami, podsuwał lektury, prowadził dialogi i rozmowy istotne. Podobnie na seminariach doktorskich. Owocowania tych spotkań w aspektach intelektualnych, ale i egzystencjalnych przecenić się nie da... Grono uczniów i słuchaczy wykładów Jubilata jest niezliczone, a na tej sali sporo ich zasiada. Funkcjonując przez wiele lat w ramach Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Książd Profesor aktywnie uczestniczył w rozmaitych konferencjach, spotkaniach studyjnych, ale także w roboczych posiedzeniach Zakładu. Zresztą czas emerytury nie zmniejszył jego aktywności – wszak filozofia to jego pasja, a nie li tylko przedmiot pracy zawodowej. Raz jeszcze przywołajmy słowa Hildebranda: „Istnieją postawy człowieka, na których szczególnie mocno odciska się charakter *status viae* jego ziemskiej egzystencji; należą do nich zapytywanie, tęsknota i nadzieja”⁶. To świetna charakterystyka całokształtu postaw i szlaków duchowych naszego Jubilata.

⁴ Por. K. Tarnowski, *Przedmowa*, w: A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Bydgoszcz 2009, s. 7-8; I. Ziemiński, *Fenomenologia umierania – wstępny szkic*, w: *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, dz. cyt., s. 532.

⁵ A. Siemianowski, *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz 1998, s. 5.

⁶ D. v. Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2012, s. 35.

Czcigodny Księżu Profesorze, Drogi Antoni! Zgromadziliśmy się tu dziś, aby Ci podziękować, symbolicznie wyrazić szacunek wobec Twego trwającego pół wieku wysiłku badawczego i dydaktycznego na niwie filozofii. Księga pamiątkowa, którą chcemy Ci dziś ofiarować, zatytułowana „Primum philosophari”, na którą składa się 30 artykułów poprzedzonych słowem Księdza Prymasa to materialny, symboliczny dowód naszego szacunku i uznania wobec Twych dokonań dydaktyczno-naukowych. Chcemy też życzyć Ci dalszych lat namysłów, poszukiwań istoty interesujących Cię fenomenów, życzyć kolejnych publikacji. Od jakiegoś czasu obiecujesz książkę poświęconą europejskiemu myśleniu o człowieku. Czekamy.

Gniezno, 14.10.2016

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Katedra Teorii Kultury i Religii

Filozofia i współczesne poszukiwania orientacji

Człowiek tym różni się od innych zwierząt, że
jest istotą najbardziej zdolną do naśladowania.

Arystoteles

Ocena współczesnej kultury często wiąże się z podkreśleniem, że – z jednej strony – podważa ona sens tradycyjnych wartości i uniemożliwia rozwój duchowy, z drugiej zaś nie jest zdolna do wykreowania wartości pozytywnych, gloryfikując przypadkowość i samowolę. „Konstytutywne zasady ery nowożytnej ogarnął dziś poważny kryzys – pisał José Ortega y Gasset. – W istocie sporo wskazuje na to, że Europejczyk zwija namioty na nowożytnej ziemi, gdzie przed trzema wiekami stanął obozem, i wkracza w czas nowego wyjścia ku innemu historycznemu środowisku, ku innemu sposobowi istnienia”¹. Ten nowy „czas wyjścia” wymaga dobrej orientacji i wyznaczenia kierunku. Z tym jednak kultura nasza ma największe kłopoty. Sytuacja kryzysu w sposób nieuchronny łączy się właśnie z utratą orientacji. Można powiedzieć, że doświadczamy kryzysu właśnie dlatego, że straciliśmy orientację, i jeśli mamy rozpocząć nowy „czas wyjścia”, to bez dobrej orientacji takie działanie może być nawet niebezpieczne.

Ten nadchodzący upadek ducha dostrzeżony został przez myśl filozoficzną prawie wiek temu i określany był później różnymi pojęciami. Był to „kryzys europejskiego człowieczeństwa” (Husserl), „zmierzch Zachodu” (Spengler), „transcendentalna bezdomność” (Lukács), „stanie przed niczym” (Jaspers), „świadomość tragedii” (Simmel) czy wreszcie „kryzys ducha” (Valéry). Ła-

¹ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993, s. 8.

two też dostrzec takie niebezpieczeństwa utraty orientacji w praktyce kultury współczesnej, gdy – przykładowo – w nauce, zamiast poszukiwania prawdy, pojawia się ukierunkowanie na innowacje; w moralności, zamiast dobra, pojawia się własny interes; w religii, zamiast wiary i świętości, umacnia się rytuał; w sztuce, zamiast piękna i twórczości, pojawia się rzemiosło i komercja. Wszędzie tam degradacji ulega świat ducha i ztraca się świat wartości na rzecz ograniczenia (zamurowania!) istnienia i materialnego bezruchu. Można powiedzieć, że kultura taka przestała być – jak mówił Georg Simmel – „elementem definiującym aksjologicznie duszę”². Istnienie zostało zdegradowane do świata fizyczno-zmysłowego i jako takie zaczyna zasłaniać prawdę, dobro i piękno. Stan ten jest stanem kryzysu, dezorientacji i „światem w rozsypce” (Lévinas).

Zagubienie w orientacji nie jest oczywiście tylko doświadczeniem naszych czasów. Pojęcie „kryzys” pochodzi od greckiego *krinein* i oznacza: ‘dzielić’, ‘wybierać’, ‘decydować’. „Pojęcie to – stwierdza Reinhart Koselleck – wskazywało na ostrą alternatywę, niedopuszczającą już żadnej rewizji: sukces albo klęska, prawo albo bezprawie, życie albo śmierć, w końcu zbawienie albo potępienie”³. Jego funkcjonowanie w świadomości kulturowej niosło zawsze próbę rozumienia sytuacji współczesności jako stanu takiego ostrego, zdecydowanego rozstrzygnięcia, gdy dzieje się coś ważnego i my w tym uczestniczymy. Wielokrotnie określa się nim jednak sytuację, która z perspektywy myślenia filozoficznego kryzysem nie jest. Filozoficznie interesująca jest bowiem treść idei zdecydowanego rozstrzygnięcia. Mówiąc kryzys, możemy mieć na uwadze proces zmiany (zastępowania) jednej sytuacji przez drugą, albo też – jak rozumiał to Ortega y Gasset – przekraczanie progu (granicy) epoki, jej przesilenia⁴. Te dwa znaczenia – nawet gdy byłaby to zmiana radykalna, jak np. światopoglądu geocentrycznego przez heliocentryczny czy też przekraczanie granicy epoki – wskazują w rzeczywistości na to, że cechą kultury europejskiej jest ciągły proces zastępowania albo (i) przekraczania. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kultura europejska jest kulturą permanentnego kryzysu i gubienia orientacji. Co więcej, filozofia i filozofowie są tu często przedstawiani jako bezpośredni sprawcy przewartościowań, przekraczania granicy epoki, zmian i utraty orientacji.

² G. Simmel, *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 32.

³ R. Koselleck, *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, w: *O kryzysie*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 60.

⁴ „Kryzys – mówił Ortega y Gasset – jest szczególną dziejową zmianą, [...] wskutek dokonującej się zmiany w miejsce świata, czyli systemu przekonań poprzedniej generacji, przychodzi taki witalny stan, w którym człowiek przybywa bez przekonań, a zatem i bez świata” – J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza...*, dz. cyt., s. 61.

Jednak gdy filozofia wskazuje dzisiaj na kryzys kultury związany z dezorientacją człowieka, to stan ten rozumie w sposób radykalny⁵. Współczesny (filozoficzny) sens nadawany temu pojęciu odwołuje się nie tyle do procesu zastępowania dziejącego się w kulturze, narodzin czegoś nowego czy też przekraczania epoki i zmiany. Filozofia dostrzega we współczesnym kryzysie i dezorientacji człowieka niebezpieczeństwo naruszenia podstaw naszej kultury, co oznacza, że idea ta ma na uwadze nie tylko przekraczanie granic epoki, lecz granic naszej kultury, nie tyle poszukiwanie nowej orientacji, lecz zaburzenie takich poszukiwań. Kryzys oznacza tu być lub nie być tej kultury: człowiek nie wie, co ma czynić, nie wie, co ma myśleć o świecie, i przyjmuje coraz więcej postaw fałszywych i udawanych. Nie jest to zatem – mówiąc metaforycznie – wyrastanie z własnej epoki, lecz wyrastanie z własnej kultury; nie jest zmianą obowiązujących paradygmatów, zastępowania tego, co było, czymś nowym. Kryzys jest utratą przeszłości, brakiem przyszłości i nicością teraźniejszości; czasem między zbawczym entuzjazmem a pewnością katastrofy, jest ostatecznym rozstrzygnięciem losów kultury i – jak mówił Edmund Husserl – europejskiego człowieczeństwa.

Współczesny wymiar tej sytuacji kryzysowej, o której mówili już filozofowie przełomu XIX i XX wieku, można nazwać dezorientacją. Dzisiaj coraz częściej doświadczamy, że to, co ważne, ma tylko lokalny, kulturowy i indywidualny charakter, wyrasta z historycznych form życia i nie jest istotne ze względu na wartości, lecz jest tylko wyrazem epok, kultur i woli jednostek. Trudno w takiej sytuacji zorientować się w istnieniu. Kultura wręcz zachęca, aby w tych sprawach poszukiwania orientacji każdy człowiek udał się we własną stronę, zamknął się w sobie, pokazując, że cały świat jest jego twórczym zadaniem, i cokolwiek zostanie wybrane, będzie wyborem właściwym. W odniesieniu do kultury Zachodu sądzi się nawet, że dotychczasowe wartości, fundujące światy ważności i nadające kierunki orientacji, były zakorzenione w przestarzałych założeniach metafizyki europejskiej i powinny zostać odrzucone razem z tą metafizyką. A znaczyła ono jedno: „że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska”⁶. Coraz częściej doświadczamy braku odpowiedzi na pytanie: Dlaczego? Więcej nawet, coraz rzadziej zaczyna się pojawiać samo to pytanie. Można powiedzieć, że mamy już tylko świat, lecz nas w nim nie ma. Bowiem pytanie „dlaczego?” jest drogą do likwidacji obcości i prowadzi do rozumienia. Jeśli się ono nie pojawia lub jeśli brak na nie odpowiedzi, to świat staje się tylko zbiorem obcych dla nas faktów. Pisze Robert Spaemann: „Pytanie to pojawia się zawsze wówczas, gdy przerwany zostanie naturalny

⁵ Por. K. Stachewicz, *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: tenże, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 156 i n.

⁶ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906, s. 185.

bieg zdarzeń. Bez pojęcia normalności nie da się w ogóle zrozumieć, kiedy i dlaczego pytamy «Dlaczego?». [...] «Dlaczego?» pytamy dokładnie wówczas, gdy dzieje się coś, czego nie uważamy za normalne, lub czegośmy nie oczekiwali⁷».

Zwierzę żyje w otoczeniu i jego orientacja dotyczy tylko otoczenia. Orientacja taka polega na przystosowaniu się do sytuacji: funkcjonalne i anatomiczne przystosowanie się do otoczenia jest właśnie tą orientacją. Orientacja w otoczeniu w świecie zwierząt odnosi się do świata przetrwania biologicznego. Ludzki wymiar orientacji jest znacznie szerszy. W naszym przypadku orientacja nie jest tylko informacją i przystosowaniem się, lecz zdolnością do właściwego użycia posiadanych informacji i czymś więcej niż zwierzęce dobre przystosowanie się do świata⁸. Nie mamy w ogóle orientacji, jeśli poszukujemy tylko przystosowania się do otoczenia. Człowiek, który tylko to czyni i nawet osiąga w tym sukcesy, nie jest wcale tym, o którym można powiedzieć, że ma orientację. Więcej nawet, całkowita koncentracja na poszukiwaniu takiego przystosowania zagraża jakimś zafałszowaniem ludzkiego bytu, czyniąc z nas byt zniewolony przez teraźniejszość. Jednak również brak orientacji w takim otoczeniu nie jest wcale ludzką utratą orientacji. Musimy znaleźć, jak mówił Goethe, „wewnętrzne czynniki utrzymujące świat w jedności” (*was die Welt im Innersten zusammenhält*). Mieć orientację dla człowieka to znaczy zorientować się w istnieniu i we wszystkich jego obszarach: życiu codziennym, polityce, moralności, religii, nauce⁹. W tym sensie orientacja nie ma nigdy początku, gdyż wyrasta z orientacji wcześniejszej, ale i sama nie jest ostateczna, gdyż z pewnością stanie się ona podstawą do jeszcze innej itp.

Filozofia i orientacja

Procesy, które umożliwiają człowiekowi orientację w otaczającej nas rzeczywistości, są od dawna przedmiotem badań psychologii, socjologii i filozofii. Bada się je najczęściej, koncentrując się na poznaniu, czyli zdobywaniu takiej wiedzy o świecie, która w największym stopniu przyczyni się do przetrwania i rozwoju. Zwierzęta i ludzie muszą się orientować w otoczeniu, gdyż w nim żyją, działają i realizują własne potrzeby, lecz przede wszystkim

⁷ R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 2008, s. 7.

⁸ Por. B. Jensen, *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*, Bonn 203, s. 11.

⁹ Por. W. Stegmaier, *Wahrheit und Orientierung. Zur Idee des Wissens, w: Perspektiven des Perspektivismus. Gedankenschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*, Hrsg. V. Gerhardt, N. Herold, Würzburg 1992, s. 292.

zmieniają środowiska swojego życia. Zmiana wymaga nowej orientacji. Taka orientacja wynika najczęściej z konieczności rozeznania się w zmieniających się warunkach zewnętrznych, aby móc przetrwać i podjąć właściwe działania. Dla zwierząt wystarczy jednak orientacja w otoczeniu, gdyż ich aktywność służy regulowaniu stosunków właśnie z otoczeniem. Dla człowieka jednak taka orientacja jest niewystarczająca. „We wszystkim, co się czyni, myśli i mówi, w życiu codziennym, jak też w nauce i filozofii – stwierdza Werner Stegmaier – człowiek musi się orientować, nawet wtedy, gdy taką orientację przejmuje od kogoś innego”¹⁰. Dla aktywności orientacyjnej ludzi nie wystarczy bowiem takie poznanie otoczenia, aby móc przewidzieć przyszłe jego stany i podjąć skuteczne działania, lecz trzeba jeszcze zdobyć usytuowanie swego miejsca w całym istnieniu. Można powiedzieć, że orientacja w otoczeniu musi być uzupełniona orientacją w istnieniu. „Człowiek – pisze Ortega y Gasset – nie musi stale przebywać na zewnątrz siebie, w świecie; dana mu została możliwość odsunięcia się od świata, wejścia w siebie”¹¹. Otoczenie człowieka nie sprowadza się bowiem do środowiska jego życia, lecz świat „otacza” nas znacznie szerzej. Świat otacza człowieka w trzech wymiarach: jest to środowisko jego życia, jego świat kultury oraz otacza go w trzecim wymiarze, jakim jest to, co niepojęte. Nasze życie konstytuowane jest przez te trzy nieodłączne od siebie wymiary. Kiedy odkrywamy siebie jako istoty żyjące, odkrywamy siebie nie tylko wśród rzeczy, lecz również wśród ludzi i wśród Tajemnicy. I żaden z tych wymiarów nie może być pominięty w poszukiwaniu orientacji. Dwa pierwsze wymagają orientacji w odniesieniu do tego, co jest doświadczane zmysłowo i rozumowo. Trzeci wymiar wyraża istnienie w kategoriach tego, czego jeszcze nie ma, co jest tajemnicze i niepojęte, ale co może i musi nastąpić. Jest to orientacja wobec tego, co przekracza człowieka i wykracza poza niego i w czym człowiek odkrywa jakiś dodatkowy sens, którego nie może odnaleźć ani w świecie empirycznym, ani też w świecie kultury. W tych dwu pierwszych wymiarach człowiek, orientując się w istnieniu, konstytuuje sam siebie jako byt twórczy, działający, aktywny. W tym trzecim zaś ujawnia się zupełnie inna opcja orientacji: człowiek zdobywa tu orientację jako byt słuchający, przyjmujący i naśladowający.

Pojęcie „orientacja” ma jednak odniesienie przestrzenne i kojarzy się z geograficznym poszukiwaniem kierunku. Jego źródłosłów sięga łacińskiego *oriri* i wskazuje na pojawienie się słońca na wschodzie (*oriens*), które stawało się wyznacznikiem kierunku. Stąd też orientacja w codziennym użyciu tego słowa oznacza właściwe ukierunkowanie w przestrzeni, odpowiedni zwrot w myśleniu, kierowanie się odpowiednim wzorem w postępowaniu moralnym czy też

¹⁰ W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008, s. XVI.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza...*, dz. cyt., s. 67.

właściwie prowadzone życie i usytuowanie w rzeczywistości. W języku filozoficznym termin ten znalazł się w centrum myślenia za sprawą niewielkiej rozprawki Immanuela Kanta *Was heißt: sich im Denken orientieren* (1786). W tekście tym filozof z Królewca podejmuje polemikę z Mosesem Mendelssohmem na temat podstaw właściwej orientacji rozumu. Inaczej niż ten ostatni, który wskazywał na zmysł wspólny albo „zdrowy rozum” czy też rozsądek, które stawały się przewodnikiem użycia rozumu, Kant przekonuje, że jedynym źródłem „orientacji rozumu” jest on sam. „To wyłącznie rozum – pisze Kant – nie żaden domniemany tajemniczy zmysł prawdy, żaden nieznający granic występujący pod nazwą wiary ogląd, [...] lecz tylko czysty ludzki rozum w ścisłym tego słowa znaczeniu jest tym, czym czuł się on zmuszony kierować”¹².

Ukazana w tej rozprawce możliwość i konieczność samorientacji rozumu oznaczała nie tylko wskazanie, że sam rozum jest własnym „kamieniem probierczym prawdy”, ale również to, że istnieje taka możliwość (a nawet konieczność), aby orientacja nie kojarzyła się człowiekowi z zewnętrznym wyznaczeniem kierunku przez kogoś, jakąś instytucję czy ideologię, lecz aby podstaw do takiej orientacji poszukiwać wewnątrz samego człowieka. Słowem: wskazuje się tu na to, że nie tylko sami możemy, ale też musimy sobie poradzić, i to poradzić we wszystkim. Można powiedzieć, że filozoficzne rozważania nad orientacją rozumu otworzyły przed człowiekiem i kulturą dwie możliwości poszukiwania zorientowania się w istnieniu, czyli w trzech wymiarach, które otaczają człowieka. Pierwsza, tradycyjna i dotychczasowa, czyniła z człowieka byt zewnętrzsterowny, który wymaga nasłuchiwanie, przyjmowania naśladowania i „pójścia za kims” i który zaleca też importować zasady porządkowania swojego życia i rozumienia świata, i jednocześnie (często) pozbywać się odpowiedzialności za ten świat, przekazując ją „na zewnątrz”. I druga możliwość, która została ujawniona przez Kanta, najpierw wobec rozumu, lecz bardzo szybko przeniesiona na całą kulturę i istnienie pozostawiała człowieka w samotności jako samodzielnie poszukującego kierunków życia i orientacji. Jeśli chcielibyśmy kierunki te przedstawić obrazowo, to można powiedzieć, że pierwszy z nich oznacza orientację przez słuchanie, posłuszeństwo i naśladowanie, drugi zaś orientację przez wolność i twórczość; pierwszy kreuje człowieka jako byt zewnętrzsterowny, drugi odwrotnie, domaga się, aby człowiek podjął wysiłek samodzielnego poszukiwania i stworzenia swojego usytuowania w istnieniu i ukierunkowania. W tej drugiej tendencji człowiek kreował sam siebie jako byt wewnętrzsterowny.

Nie trzeba oczywiście podkreślać, że w tak zakreślonej alternatywie przekonująca i „ludzka” wydawała się droga wolności i twórczości. Wydawało się

¹² I. Kant, *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, tłum. T. Kupś, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, Toruń 2012, s. 142.

zatem, że zaproponowane przez Kanta rozważania na temat orientacji stanowią przestrożę przed tym, aby jej posiadanie (w życiu, kulturze i istnieniu) nie było tożsame z odebraniem człowiekowi odpowiedzialności i wolności. Filozofia wskazywała, że orientacja i jej poszukiwanie nie może być połączona z taką kradzieżą ludzkiej wolności, odpowiedzialności i twórczości. Oczywiście nie oznaczało to, że nie pojawiły się koszty takich poszukiwań. Wymóg wewnętrzsterowności w sposób naturalny wzmacniał wiarę człowieka w samego siebie, ale też usuwał trzeci wymiar naszego istnienia, który w sposób naturalny buduje „otoczenie” człowieka i który nie może pojawić się inaczej, jak tylko w kontekście słuchania, naśladowania i „pójścia za kimś”. Jest to wymiar tajemnicy, tego, co niepojęte. Wymóg takiej wewnętrzsterowności przynosił bowiem razem z tym antropologię, w której uznawało się, że człowiek jest (i ma być) tylko twórczym i działającym, ale nie jest (i nie może być) również tym, który „przyjmuje”, „słucha” i „naśladuje” i do którego coś/ktoś przychodzi „z zewnątrz” i staje się wzorem. Więcej nawet, stopień umniejszenia tego wszystkiego, co jest tajemnicze i niepojęte, co przekracza człowieka i wykracza poza niego, wzrastał razem ze stopniem wewnętrzsterowności człowieka. Wobec tego im więcej w wyznaczaniu kierunków orientacji było decyzji i samowoli człowieka, im bardziej wyznaczanie takiego kierunku zależało od woli i kaprysu jednostki, tym bardziej też umykał przed człowiekiem wymiar tajemnicy i tego, co niepojęte, a on sam stawał się tylko bytem myślącym i działającym, a nie przyjmującym i obdarowanym. Nie ma już w nim woli i pragnienia, aby – jak mówił Lévinas – chcieć „zapłonąć od innego ognia”¹³. Nikt już nie miał pełnomocnictwa do żądania posłuszeństwa i naśladowania.

Idea człowieka wewnętrzsterownego wskazuje zatem, że jedynie on sam, dzięki swej sile rozumu, wyobraźni i aktywności, może (i powinien) decydować o kierunku rozwoju, orientacji i wszystkim, co ważne. To, co jest ważne dla człowieka, stanowi o jego świecie ważności, i teraz taki świat tworzy on sam jako podstawę orientacji. Czyni to jako byt wewnętrzsterowny, zrywając jakiegokolwiek możliwości poszukiwań orientacji wśród innych ludzi, autorytetów, religii, Kościołów, Boga itp. Nie chce być ani przyjmującym, ani obdarowanym. Oczywiście tak jak w przypadku człowieka zewnętrzsterownego i tu pojawiają się ważne elementy, które ukierunkowują naszą orientację w istnieniu. Życie, w którym nic już nie jest ważne, w którym nie ma wartości, kierunku i sensu, prowadzi do kryzysu i zagubienia się w istnieniu. O człowieku często mówiło się w przeszłości, że jest ukierunkowany na sens i potrafi odkryć to, co ważne. Świat ważności przekraczał jednak to wszystko, co sprowadzało się tylko do zaspokojenia potrzeb i aspiracji, przekraczał też to, co było

¹³ E. Lévinas, *Ślad innego*, tłum. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 223.

związane z trywializacją świata i prowadził do poszukiwania „czegoś więcej”. Leszek Kołakowski pisał:

Wiemy, z doświadczenia, że miłość to nie tylko pęd do prokreacji, a idea domu ma w sobie coś, co nie mieści się w samym pojęciu schroniska. Wierzymy, że nasza wiedza jest nie tylko narzędziem, za pomocą którego zwiększamy szanse przetrwania gatunku, lecz pretenduje do tego, iż jest poszukiwaniem prawdy – dobra, które cenimy niezależnie od praktycznych korzyści, jakie wzrost wiedzy mógłby przynieść. Wierzymy, iż osoba ludzka ma wartość samą w sobie, a nie tylko jako komiwojażer wynajęty przez Naturę do wytwarzania plemników i komórek jajowych dla kontynuacji gatunku. Wiemy, że związek matek i ojców z dziećmi wykracza daleko poza porządek Natury, która każe rodzicom dbać o swe potomstwo¹⁴.

Można powiedzieć, że efektem rozważań Kanta i konsekwencją kreacji człowieka wewnątrzsterownego było to, że wszystkie te elementy orientacji, wskazane przez Kołakowskiego, powinniśmy móc odnaleźć w sobie samym. Wydawało się, że wewnątrzsterowny człowiek nie traci nadziei na taką orientację, w której te wszystkie ważności nadal będą miały możliwość ukierunkowywać nasze życie. Człowiek bowiem, który zaniedba troskę o takie ważności, który miłość sprowadza do prokreacji, wiedzę do poznania, dom do schroniska, osobę do korzyści, rodzinę do troski o dobra materialne itd., ten – wcześniej czy później – będzie musiał toczyć walkę ze złem i niesprawiedliwością, zamiast poszukiwać dobra i sprawiedliwości.

To są rezultaty zaniedbania w sprawie ważności. Następstwem tego zaniedbania jest konieczność toczenia różnych wojen ze złem. Problemem jednak nie jest to, jak wygrać wojnę ze złem, lecz to, jak przywrócić świat ważności i sensów, tę zaniedbaną obecność w świecie. Nie oznacza to jednak, że nasza kultura, mimo wykreowania konieczności przemiany człowieka i mimo zafłamania się metafizyki człowieka słuchającego, przyjmującego i naśladowającego, nie podejmowała prób odzyskania orientacji w istnieniu. Dwie takie próby podjęli filozofowie: Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) i Odo Marquard (1928-2015).

Rudolf Hermann Lotze i Odo Marquard – wartości i utarte praktyki

Człowiek w swoim dążeniu do pełniejszej wolności postawił na siebie i własne moce twórcze, które mogłyby umożliwić orientację w istnieniu. Już wiek XIX odsłonił jednak, że rozwijany antropocentryzm i wewnątrzsterow-

¹⁴ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999, s. 284.

ność nie tylko ukierunkowane zostały przeciwko teocentryzmowi i niepojętemu wymiarowi istnienia, ale coraz mocniej odrzucały przekonanie, jakoby sens, cel i orientacja mogły być ustalone inaczej niż tylko na skutek ludzkiej twórczości. Im bardziej właśnie człowiek stawał się miarą wszystkiego, tym bardziej filozofowie dostrzegali niebezpieczeństwo zagubienia się w chaosie. Okazywało się bowiem, że różnica między dobrem a złem, prawdą a fałszem i wyznaczanie kierunków orientacji, coraz częściej zaczęły zależeć od kaprysu i postanowień jednostki i okoliczności i wcale nie umożliwiały takiej orientacji w istnieniu. Dostrzeżenie niebezpieczeństwa utraty orientacji już w XIX wieku zaowocowało niezwykle oryginalną próbą stworzenia nowej metafizyki, w której obok istnienia (bytu) wyodrębniono świat wartości i podjęto próbę jego uniezależnienia od ludzkiego „widzimisie” i kaprysu jednostki. W takiej postawie nie zanegowano tego, aby to człowiek w swym dążeniu do pełnej wolności pozostał bytem wewnątrzsterownym, ale jednocześnie miano jeszcze nadzieję, że poszukiwanie orientacji uwolnione zostanie od niebezpieczeństwa samowoli.

Jeden z największych filozofów XIX wieku, Rudolf Hermann Lotze, stworzył filozofię wartości, która na długi czas stała się inspiracją dla najważniejszych umysłów jemu współczesnych i XX wieku. Filozof ten wskazał na swoje braki w istniejących metafizykach. Podkreślał, że filozofia zajmująca się bytem nie jest pełną filozofią, gdyż w swym obszarze badań nie dociera do wartości tego wszystkiego, co istnieje. Filozofia bytu koncentruje się na tym, że coś jest, lecz nie jest w stanie znaleźć w tym sensu i zaoferować człowiekowi dobrej orientacji w istnieniu. W takim istnieniu brakuje ważności, porządku i ukierunkowania. Bowiem wartości i sensory znalazły się w nim poza bytem, szczególnie w dobie naukowej jego interpretacji, gdy chodzi o maksymalizację korzyści z opanowania przyrody, albo też ulegały uzależnieniu od okoliczności, uwarunkowań terażniejszości itp. Dlatego Lotze poszukiwał możliwości odzyskania wartości nie tylko dla metafizyki, lecz przede wszystkim dla świata i dla wyznaczenia kierunku orientacji w istnieniu, a przede wszystkim chciał uratować ich absolutny charakter i ontologię uzupełnić aksjologią. Można powiedzieć, że znalazł taką możliwość powiązania świata wartości ze światem rzeczywistym przez kategorię „ważności” (*Geltung*), która nie podlega zmieniającemu się światu i jego dezorientacji. „Rzeczywisty byt należy odróżnić od ważności, którą można tylko pomyśleć”¹⁵. Świat wartości w świecie faktów przejawia się jako ważności i tylko tak może się przejawiać, i tylko tak może nadal umożliwiać orientację człowieka w istnieniu. Byt jest, wartości mają ważność i mają ją dla nas, w naszym świecie i kulturze, oferu-

¹⁵ R.J. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879, s. 37.

jąc możliwość orientacji i nie podlegając ludzkim pragnieniom i woli. Można powiedzieć, że „coś” jest prawdziwe, dobre, piękne ze względu na wartości, które w tym właśnie obowiązują. Wartości są obiektywnie-idealne, ale nie istnieją tak, jak istnieją rzeczy, i nie podlegają ludzkiej twórczości. Miarą kultury (i naszego życia) jest obecność w nich tego, co ważne, co ma znaczenie, gdyż właśnie w nim obecne są wartości. I w ważnościach doświadczamy też, że wartości mogą ukierunkowywać nas i nadawać orientację. Jeśli w naszym oglądzie świata, wyborach życia, postawie wobec świata są odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, jeśli doświadczamy „ważności”, to można mniemać, że prowadzimy życie ze względu na wartości. Jeśli zaś brak takiej odpowiedzi, jeśli nic już nie jest ważne, to oznacza, że wartości utraciliśmy, a razem z tym możliwość zorientowania się w istnieniu. Takie ważności były przez kultury wielokrotnie sprawdzane i poddawane racjonalnej ocenie, lecz zawsze zachowywały fundamentalny, ugruntowujący charakter. Stanowiły swoiste filary niezbędne do tego, aby dana kultura zachowała ludzką godność i aby zachował ją sam człowiek. Jeśli jednak w kulturze, w naszym życiu coraz mniej jest tego, co ważne, to można podejrzewać, że zagubiły się wartości i nie są one już obecne. Nasza rzeczywistość bez wartości zostaje pozbawiona tego, co ważne, traci sens, jest tylko światem faktów i niczym więcej.

Łatwo dostrzec, że kierunek odzyskiwania orientacji wskazany przez Lotzego miał wymiar absolutystyczny. Lotzemu udało się dostrzec w samym zmieniającym się istnieniu podstawy do dobrej orientacji i uniemożliwić traktowanie kapryśnych postanowień jednostki jako drogi do wyznaczania takiego kierunku. Orientację wyznaczały niezależne wartości, które nie istnieją tak, jak coś rzeczywistego i zmiennego, i które nie usuwają też wewnątrzsterowności człowieka, gdyż jedynie mają one ważność, obowiązują, ukierunkowują całe istnienie, ale też wymykają się naszemu panowaniu i samowoli. Lotze uwolnił wartości od panowania człowieka. To one wyznaczały kierunek orientacji w istnieniu i nie zależały od decyzji człowieka.

Inną szansę na odzyskanie orientacji dostrzega Odo Marquard i czyni to w epoce, gdy stało się jasne, że pomysł Lotzego (a później neokantyzmu) się nie powiódł. Odo Marquard, jeden z największych współczesnych filozofów niemieckich, podejmując problem legitymizacji naszych wyborów i orientacji w istnieniu, wskazuje na oryginalną, ale też praktyczną formułę. Dostrzega w naszej kulturze normy, zasady, elementy regulujące i ukierunkowujące, które obowiązują na podstawie (na mocy) ich faktycznego obowiązywania. Można w tym sensie powiedzieć, że taki świat, który daje możliwość orientacji, obowiązuje, „bo obowiązuje” na mocy utartych praktyk. Jest to swoiste zawieszenie teorii absolutnych legitymizacji, więcej nawet, zwalnia się pewne ważności z innego uprawomocnienia niż praktyczne. W odniesieniu do problemu ważności i sensu można powiedzieć, że coś oferuje orientację, jest waż-

ne i przynosi sens, bo jest ważne i przynosi sens na mocy tego, że zawsze taki kierunek wskazywało. Pisze Marquard: „Gdzie nie można już – nowocześnie – polegać na tym, że uczestnictwo w Bogu gwarantuje człowiekowi absolutność – uwolnione od przypadkowości i absolutnie właściwe życie – tam trzeba absolutyzację człowieka coraz silniej opierać na samym człowieku: na jego wolności, na jego własnym absolutnym wyborze”¹⁶. Odo Marquard zdaje sobie sprawę z ludzkiej skończoności i niemożliwości absolutnej legitymizacji naszego świata ważności i odnajduje zasadę antyfundamentalistyczną, która świetnie sprawdza się w życiu i nadaje mu orientację. Jest to zasada „utartej praktyki”, która wewnątrzsterowność człowieka łączy z antyrelatywizmem. To znaczy, człowiekowi wcale nie jest wszystko wolno, kierunek orientacji nie zależy od kaprysu jednostki. Jednak, pozostając nadal tylko ze swoim światem, człowiek taki kierunek znajduje w odwołaniu się do przeszłości: „Poszukiwana filozofia prowizorycznych orientacji życiowych to nic innego jak filozofia utartych praktyk, która podkreśla, że bez tych utartych praktyk – tradycji, obyczajów, nawyków wiedzy i działania – nie potrafimy żyć. [...] Przyszłość wymaga przeszłości, wybór wymaga utartych praktyk”¹⁷.

Jak łatwo dostrzec, teoria ta zakłada, że jesteśmy istotami skończonymi i niedoskonałymi i taki jest też nasz świat. Również ten wymiar świata, w którym poszukujemy orientacji, kierunków życia i postępowania, pozostaje zawsze skończony i ograniczony. Szukając orientacji, człowiek musi się jednak starać zachowywać utarte praktyki, czyli to, co dotychczas obowiązywało i było przydatne. To znaczy, poszukując orientacji i odpowiedzi na pytanie „co zrobić?”, nie znajdujemy innej odpowiedzi niż tradycja, ona nas uczy i umożliwia bezpieczne wytyczanie kierunku. I człowiek musi się też troszczyć o to, aby więcej utartych praktyk zachowywać niż zmieniać. Jak jednak łatwo zauważyć, teoria utartych praktyk sama okazuje się nieprzydatna, gdy nie ma właśnie tych utartych praktyk i utracona została ciągłość kulturowa. Załamanie się roszczenia do ważności uniwersalnej ze względu na wartości i zastąpienie go roszczeniem do uniwersalnej nieważności rozpoczyna się zawsze wtedy, gdy z jakichś powodów człowiek rezygnuje z tego, aby odkryte przez niego roszczenie do ważności stało się udziałem wszystkich. Przestaje sądzić, że byłoby dobrze, gdyby wszyscy ludzie kierowali się taką prawdą, takimi zasadami i taką orientacją. Przestają istnieć utarte praktyki. Jest to rezygnacja z formalnej ogólności na rzecz idei przetrwania i subiektywnego oceniania kierunków orientacji. Takie postępowanie oczywiście łatwo zrozumieć i zrationalizować. Jednak ważniejsza jest podstawa takiego sądzenia. Otóż, negowanie (lub po-

¹⁶ O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 124.

¹⁷ Tamże, s. 129.

mijanie) odniesienia do wartości czy też ich subiektywizacja pojawia się wtedy, gdy zaczynamy sądzić, że coś jest ważne i obowiązujące, gdyż to my sami przyznaliśmy/ustanowiliśmy tę ważność. Zaczyna się wybierać i wskazywać kierunki orientacji nie ze względu na wartości, nie ze względu na utartą praktykę, lecz ze względu na nas, nasze życie i kulturę, w jakiej przyszło nam żyć. Inaczej mówiąc: jeśli nie rozpoznajemy, nie wydobywamy wartości ani nie odnosimy się do nich, lecz zaczynamy sądzić, że sami przyznajemy (tworzymy/konstytuujemy) to, co ważne i co nadaje kierunek, to też nie możemy domagać się, aby stało się to udziałem wszystkich. Wartościowanie jest wtedy aktem przyznania wartości, a nie jej rozpoznania. Dobro i zło tracą absolutny charakter i zaczynają wynikać z naszego ustanowienia. Odbieramy w ten sposób wszystkim ważnościom charakter powszechnego i koniecznego prawa, wobec którego powinniśmy być zobowiązani, i wiążemy je z naszymi skłonnościami i kulturowymi lub prywatnymi oczekiwaniami.

Na drodze do utraty orientacji

Przypomnienie filozofii Lotzego i Marquarda może stanowić pewien kontrast wobec tych nihilistycznych tendencji współczesnej kultury, które – jeśli nawet chcą zachować jakieś elementy tego, co ważne, i umożliwić jeszcze zorientowanie się w istnieniu – podstaw do tej ważności nie szukają już po stronie wartości i tradycji (utartych praktyk), lecz tylko po stronie ludzkiej subiektywności. W ten sposób człowiek zostaje pozbawiony innego elementu orientacji niż tylko wewnętrzne doświadczenie, jego własne interesy lub codzienność. Lotze nie miał wątpliwości, że wartości obecne są w świecie w postaci ważności i one też porządkują i nadają kierunek. Jako takie nigdy nie mogą się stać funkcją ludzkiej subiektywności. Marquard zaś miał jeszcze nadzieję na „utarte praktyki” zakorzenione w tradycji. Wszystko to zmienia się jednak wraz z epoką nihilistyczną, w której nie ma już ani niezależnego świata wartości, ani utartych praktyk. Jest to epoka, która – jak mówił Nietzsche – zaczyna się w kulturze właśnie wtedy, gdy brak odpowiedzi na pytanie „dlaczego?” Wtedy, gdy nie można na to pytanie odpowiedzieć, człowiek staje zdezorientowany przed całym istnieniem i umacnia się nihilizm jako sytuacja braku podstaw, sensów, ważności. Nihilizm oznacza opróżnienie świata z takich sensów, celów, kierunków orientacji itp.

Nie trzeba dodawać, że ta nowa sytuacja wprowadza wiele niepokojów do naszego życia. To, co dotychczas było uznawane za uniwersalne, traci taki charakter i staje się partykularne, w sposób oczywisty ma się na względzie już tylko korzyść swoją, swego środowiska lub – w najlepszym razie – swojego otoczenia. Na miejsce Prawdy i Dobra stawia się coś, co może być prawdziwe

i dobre w zależności od tego, komu/czemu służy. Zmieniają się jednocześnie kierunki poszukiwań orientacji. Kiedy bowiem przestaje się głosić uniwersalizm prawd i ważności, czyli to, że „Bóg jest prawdą i że prawda jest boska” (Nietzsche), i przestaje się tam szukać kierunków orientacji, wówczas w sposób nieunikniony musi się głosić inny uniwersalizm, czyli przekonanie, że „nic nie jest pewne”, nie ma żadnych kierunków i wszystko zależy od kaprysu jednostki i jej arbitralnej decyzji. Można powiedzieć, że jeśli traci się to, „co zobowiązuje”, „co jest powinnością”, to w rezultacie otrzymuje się uniwersalność braku zobowiązań i braku powinności: uniwersalizm orientacji zostaje zastąpiony uniwersalizmem dezorientacji. Uniwersalna nieważność staje się obszarem ludzkich upodobań i podmiotowego uznania, w zależności od tego, czemu się ulega i czemu się służy: świat ulega rozsypce i odwróceniu.

Sformułowania „świat w rozsypce” albo „świat na opak” – pisze E. Lévinas – zdążyły się już co prawda zbanalizować, niemniej jednak wyrażają autentyczne odczucia. Rozziew między tym, co się dzieje, a racjonalnym porządkiem, wzajemna nieprzejrzystość nieprzeniknionych jak materia umysłów, wielość logicznych systemów, nawzajem do siebie absurdalnych, niemożność zespolenia „ja” i „ty”, a w konsekwencji niedostosowanie rozumu do tego, co powinno być jego podstawową funkcją – takie myśli nasuwają się w obliczu zmierzchu świata, budząc prastarą obsesję jego końca¹⁸.

Jednak gdy kierunki orientacji zostały zagubione i gdy wzrasta dezorientacja, nie oznacza to, że zmniejsza się potrzeba sensu i potrzeba orientacji. Odwrotnie, w sposób naturalny taka potrzeba rośnie. Można powiedzieć, że roszczenia wobec orientacji rosną proporcjonalnie do dezorientacji. W takiej sytuacji uczymy się myśleć i działać w kategoriach możliwych ekwiwalentów naszych wyborów, kierunków życia. Jednak dostrzegamy też, że relatywizacja tego, „co ważne”, jest często tożsama z jego zniknięciem. Przesunięcie poszukiwań „tego, co ważne”, w sferę społeczno-historyczną, i próby ufundowania na tym życia i postępowania człowieka, nie przynoszą praktycznie dobrych rezultatów. Dla każdego, kto ma jakieś wycucie i bacznie obserwuje współczesną kulturę, jest jasne, że ten stan nie oznacza wcale postępu, lecz odwrotnie, oznacza dehumanizację. To, co ważne, zakłada oczywiście określony horyzont jako pole odniesienia, określoną sferę społeczno-historyczną. Jednak samo to „pole” jest tylko faktem względnym, przygodnym, a nie tym, które tworzyłoby owe ważności i kierunki orientacji. Inaczej mówiąc, to właśnie ów horyzont, owo „pole” potrzebuje usprawiedliwienia. Łatwo dostrzec, że subiektywne interesy stają dzisiaj często na drodze wglądu w istnienie i tego,

¹⁸ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 25.

„co ważne”. Mnogość dopuszczalnych opcji dezorientuje. Skoro nie dysponujemy żadnymi kierunkami i podstawami orientacji, możemy jedynie tworzyć jakieś podstawy i wzorce tymczasowe¹⁹.

Świat w rozsypce

Tymczasowość kierunków orientacji stwarza nowe stanowisko metafizyczne, w którym wszystko jest już tylko „na niby”. Jednocześnie uznanie samostwórczych możliwości człowieka i jego jedynej i możliwej wewnątrzsterowności oznaczało, że stanął on samotny wobec istnienia. Musiał nie tylko odrzucić jakąkolwiek próbę zewnętrznej pomocy w poszukiwaniu orientacji, ale również podjąć aktywność negocjowania, przekształcając siebie z tego, który nasłuchuje, przyjmuje, otrzymuje i naśladuje, w kogoś, kto „mówi nie”, zawsze tak mówi, musi mówić i bardzo zabiega o to, aby móc znaleźć kogoś/coś, co należy odrzucić, zanegować, przezwyciężyć. Konsekwencje metafizyczne tej postawy o wiele przekraczały jednak zagubienie możliwości orientacji. Po pierwsze, zrodziły ono złudzenie możliwości totalnego wyzwolenia człowieka (w nieokreślonej przyszłości) od wszelkiego nacisku: od wszelkiej tradycji, autorytetów, idei, zniewalających religii, represyjnego prawa itp. Wszystko to (i wiele więcej) należało bowiem usunąć jako przeszkody na drodze ku wewnątrzsterowności i wyzwoleniu samostwórczych mocy. Po drugie, konsekwencje metafizyczne takiej postawy dotyczyły również teraźniejszości. Konstytucja samego człowieka jako „mówiącego nie” w sposób nieuchronny prowadzi do tego, że wszelkie odkryte przez niego kierunki orientacji w istnieniu muszą zostać również (kiedyś) ogarnięte przez owo „nie”. To znaczy, że nawet wtedy, gdy człowiek wskaże sam sobie jakieś kierunki zorientowania się i uzna je za wiążące dla niego, to i one muszą być również zniesione mocą tego „nie”, gdyż i one – wcześniej czy później – rozpoznane zostaną jako zagrożenie. Słowem: jeśli te kierunki ustanowione zostały mocą arbitralnej decyzji, to jeszcze szybciej niż ustanowione, mocą tej samej decyzji muszą zostać usunięte.

W związku z tym można powiedzieć, że stan dezorientacji i wiara w to, że sam człowiek jest wszechmocnym prawodawcą sensu i wyznacznikiem kierunków orientacji, w konsekwencji oznacza wiarę w to, że nie ma jakichkolwiek (żadnych) racji, aby to czynić. Wszystko bowiem wcześniej czy później zostanie ogarnięte ludzkim „nie”. Píše Marquard: „Miejsce sensu zajmuje rozrywka, pieniądz, sukces, prestiż, wzrost, obfitość w formie fizycznej, technicznej i ekonomicznej. [...] Ponieważ życie, którym żyjemy, jest puste,

¹⁹ Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej*, Warszawa 1998, s. 446.

pragniemy, by ono i wszystko w nim było co najmniej podwojone: drugi telewizor, drugie auto, drugi dom, drugie studia, druga żona lub drugi mąż, drugie życie w formie urlopu”²⁰. Narastanie takiego stanu dezorientacji można obserwować w diagnozach współczesnej kultury, sformułowanych nie tylko wśród filozofów, ale również przez trzech ostatnich papieży: Świętego Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. W każdej z tych wypowiedzi łatwo dostrzec, że stan ten pogłębia się, pustynia rośnie.

Jan Paweł II diagnozował tę sytuację niezwykle jasno: „Czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. Tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny”²¹. Pojawiająca się tu kategoria „zagubienia” jest pojęciem bardzo łagodnym. Jednocześnie niesie ona sobą mocne odniesienie się do świata, w jakim żyjemy: zagubiliśmy się w świecie. Taka dezorientacja jest co prawda wielkim utrudnieniem, ale – jak z każdego zagubienia – można znaleźć wyjście. Wydaje się, że w powyższych słowach Jana Pawła II dostrzec można też nadzieję na pokonanie zagrożenia tym stanem zagubienia się człowieka w świecie i dezorientacji. Taką nadzieję stwarza zwyczajne postępowanie człowieka w takiej sytuacji: jest nią powrót do stanu, gdy kierunek i orientacja były jeszcze znane i właściwe. Jeśli bowiem człowiek się zagubi, to wraca do miejsca, gdzie kierunki te były jeszcze znane, gdzie dopiero rozchodziły się drogi. Chodzi zatem o to, aby przywracać kryteria ocen, hierarchie dóbr, postawy i nawyki, które utraciliśmy w czasie zagubienia. Jan Paweł II proponował to czynić przez „nową ewangelizację”.

Stan jednak się zmienia w drugiej diagnozie dezorientacji, którą wyraził Benedykt XVI, osiem lat po powyższych słowach Jana Pawła II. Podczas Mszy Świętej na Stadionie Olimpijskim w Berlinie w dniu 22 września 2011 roku papież powiedział do młodych uczestników:

W naszych czasach, gdy brak wytchnienia i panuje dowolność, kiedy tak wielu ludzi traci orientację i równowagę, gdy wierność miłości w małżeństwie i w przyjaźni stała się tak krucha i krótkotrwała, wówczas pragniemy wołać w naszej biedzie jak uczniowie z Emaus: „Zostań z nami, Panie, gdyż ma się ku wieczorowi” (Łk 24,29). Tak, ciemność jest wokół nas. A wówczas zmartwychwstały Pan daje nam schronienie, miejsce światła, nadziei i zaufania, pokoju i bezpieczeństwa. Gdy susza i śmierć zagrażają gałązkom, wówczas w Chrystusie jest przyszłość, życie i radość²².

²⁰ O. Marquard, *Apologia przypadkowości...*, dz. cyt., s. 38.

²¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 7, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html, [dostęp: 15.11.2016].

²² Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy świętej w Berlinie 22 września 2011 roku*, <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39466&s=opoka> [dostęp: 15.11.2016].

Jak łatwo zauważyć, diagnoza wyrażona została innymi słowami. Nie jest to już zwykłe zagubienie, sytuacja, która może się każdemu zdarzyć i z której sami możemy znaleźć wyjście. Nasza dezorientacja jest łączona teraz z ciemnością, a ta jest wtedy, gdy brak światła. Charakter świata dezorientacji polega na zaćmieniu światła. Wydaje się zatem, że w tej wypowiedzi stan dezorientacji nie jest tylko wydarzeniem, które można uchwycić, analizując destrukcyjne przemiany, które dokonały się w świecie człowieka. Brak światła to również sprawa tego, który oświeca, światło daje, który jest światłem. Dlatego też nie wystarczy teraz nasze działanie i przywrócenie kryteriów ocen, hierarchii dóbr, właściwych postaw i nawyków. Benedykt XVI widzi tylko jeden ratunek: modlitwę o przywrócenie tego wszystkiego: „zostań z nami” (a można tu dodać jeszcze: nie odchodź). Podkreślić należy, że jest to ten sam kierunek ratunku, który dostrzegł już Martin Heidegger: „Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować – mówił w słynnym wywiadzie. – Jedyne, co możemy zrobić, to przygotować w poezji i w myśleniu gotowość na pojawienie się Boga albo w upadku – gotowość na brak Boga, na to, że w obliczu nieobecnego Boga czeka nas upadek”²³. Jeśli jednak Heidegger tak samo stan ten diagnozuje, to inaczej proponuje Boga odnaleźć. Chce on „myślą przywołać Boga”, który może nas uratować. Benedykt XVI wskazuje jednoznacznie na modlitwę, która jest w stanie przyczynić się do „przywrócenia tego wszystkiego”.

I wreszcie trzecia diagnoza, wszystkim nam najbliższa, jest to diagnoza wypowiedziana przez papieża Franciszka, po tragicznych wydarzeniach na Lampedusie. Mówił wtedy:

Wielu z nas, włącznie ze mną, jesteśmy zdezorientowani. Nie zwracamy już uwagi na świat, w którym żyjemy, nie troszczymy się, nie strzeżemy tego, co stworzył Bóg dla wszystkich i nie jesteśmy nawet zdolni do wzajemnej troski o siebie. A gdy ta dezorientacja przybiera rozmiary światowe, dochodzi do tragedii, jak ta, której byliśmy świadkami²⁴.

W tej diagnozie najpierw szokujące są wypowiedziane słowa: „włącznie ze mną”. Papież ma odwagę wskazać również na siebie jako ofiarę dezorientacji i on znalazł się „w ciemności wokół nas”. Rozmiary światowe tej dezorientacji są zatem tak wielkie, że próżno szukać już w nim jakichkolwiek możliwości ratunku. Podkreślić należy: nikt, łącznie z papieżem, nie może się przed nią ustrzec, lecz Franciszek akcentuje jeszcze jeden element tego zagubienia. Jest

²³ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować (Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r., tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 3 (1977), s. 154.*

²⁴ Franciszek, *Homilia na Lampedusie, 8 lipca 2013*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/lampedusa_08072013.html [dostęp: 15.11.2016].

to niezdolność do zwrócenia uwagi na sam świat. Akcent pada tu nie tylko na to, że „ciemność jest wokół nas” (Benedykt XVI), ale również na pojawiające się z tym zaburzenia w odbiorze świata. Nie jesteśmy już zdolni dostrzec tego, co widać było tylko w świetle. Dezorientacja jest utratą wszystkiego: Boga, siebie i całego świata.

Wskazane przykłady wypowiedzi papieży na temat stanu współczesnej kultury brzmią zatem niezwykle spójnie z tezami filozofów i kulturoznawców. Dosyć powszechnie podstawę tych kłopotów znajduje się w metafizycznym kryzysie wartości, ale też – szczególnie w tezach powyższych – w jakimś „zamienieniu Boga”. Rozchwiany system wartości nie daje nam orientacji w świecie, nie potrafimy tego świata uporządkować ani samemu w nim się odnaleźć. Załamanie się hierarchii aksjologicznej naszej kultury sprawia, że nie tylko utraciliśmy poczucie głębi i tajemniczości istnienia, lecz razem z tym utraciliśmy możliwość zorientowania się w sposobach naprawy tej sytuacji. To znaczy nie tylko chodzi tu o „dowolność wyboru” dokonywaną przez współczesnego człowieka, ale też coraz częstsze przekonanie, że Dobro i Prawda to tylko subiektywne iluzje.

Jest ścisły związek między odrzuceniem tego wymiaru naszego otoczenia, który związany jest z tajemnicą i pragnieniem i umożliwiał „zapłonąć od innego ognia” (Lévinas), a procesami, które zagrażają kulturze degradacją i samemu człowiekowi, uniemożliwiają dobre zorientowanie się w istnieniu. Przed laty Leszek Kołakowski tę zależność nazwał „odwetem sacrum w kulturze”²⁵. „Utopia doskonałej autonomii człowieka, i nadzieja na jego nieskończone doskonalenie się są, być może – pisał Kołakowski – najbardziej skutecznymi narzędziami samobójstwa, jakie kultura nasza wynalazła”²⁶. Odrzucenie tego trzeciego wymiaru naszego otoczenia, odrzucenie tego, że otacza nas Tajemnica, która wymyka się naszemu poznaniu, jest jednocześnie przekroczeniem granic, które powstrzymują człowieka przed złem i samowolą, a jednocześnie wskazują kierunki życia i rozwoju. Problemem naszych czasów staje się znalezienie drogi do tego, co naprawdę ważne, znalezienie drogi do wartości i sensu. Jednak znalezienie takiej drogi nie jest tylko sprawą poznania czysto intelektualnego, gdyż to nie jedynie poznanie je odsłania. Na taką drogę musi wkroczyć cały człowiek, z jego intelektualnymi, religijnymi, emocjonalnymi i fizycznymi cechami, ale również z jego społecznym odniesieniem do drugiego człowieka. Współdziałanie wspólnoty może bowiem otworzyć nowe perspektywy w poszukiwaniu dróg do dobrej orientacji. Jak jednak odnaleźć taką drogę? Czy w świecie współczesnego człowieka znaleźć można takie do-

²⁵ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 165 i n.

²⁶ Tamże, s. 173.

świadczenia, o których można powiedzieć, że mogą się one stać drogami do orientacji i przełamać destrukcję dezorientacji i zagubienia?

Zakończenie

Arystoteles nie miał wątpliwości, że w poszukiwaniu orientacji człowiek nie może rezygnować z rozumu, ale też nie może rezygnować z tego, co nas w równym stopniu wyróżnia. Jest to naśladownictwo, czyli – jak zdecydowanie powie Simone Weil – „wyrzeknięcie się możliwości myślenia w pierwszej osobie”²⁷. Szukając orientacji, człowiek jest wolny, to znaczy może i powinien swój obraz świata tworzyć, sprawdzać, poprawiać, poszerzać i modyfikować w całkowitej wolności. Jednocześnie nasza wolność staje zawsze przed czymś, co nabiera cech konieczności i co najlepiej wyrazić właśnie pojęciem „naśladowanie”. Człowiek jest zawsze „wobec”, trwa w obliczu Tajemnicy i nie może popełnić błędu rozporządzania tamtą mocą. Wydaje się, że współczesne dążenia do przywrócenia orientacji tkwią w jakiejś absolutnej pustce teorii, gdy rozmyły się metafizyczne, religijne, filozoficzne podstawy do obowiązywania. Ten kryzys legitymizacji dotyka całego naszego świata. W sferze poznania nie wiemy, co określa ważność prawdy, w świecie etyki wymyka się nam dobro, sztuka zaś już dawno nie rozumie kanonów piękna, oddając się komercji. Detronizacja świata „dodanego”, „świata wartości”, „świata wobec”, którego możemy tylko nasłuchiwać i który możemy wyłącznie naśladować, pojawiła się wraz z historyzmem, który wskazywał, że zasady organizujące kulturę (świat) są wyrazem epoki oraz psychologizmem, w którym ograniczono ten świat jeszcze bardziej, mianowicie do psychicznej struktury człowieka. W ten sposób świat ważności przestał już być „głosem bytu” i stał się głosem samego człowieka i jego kultury. A skoro tak, to coraz częściej zaczęły pojawiać się koncepcje, że cały ten świat organizujący nasze doświadczenie jest właściwie tylko fikcją i może być odrzucony jako nie tylko już do niczego niepotrzebny, ale wręcz jako fałszujący naszą obecność w świecie. Owszem, świat ten niekiedy bywa użyteczny, ale to sam człowiek powinien decydować o stopniu tej użyteczności. Najsakrajniej konsekwencje odrzucenia świata do naśladowania przedstawił Friedrich Nietzsche: „Nie masz ani ducha, ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nieprzydatne”²⁸.

²⁷ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 240.

²⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 302.

Podkreślając epokę dezorientacji i zagubienia, nie wolno jednak popadać w pesymizm. Martin Buber, gdy poddawał analizie epokę „zaćmienia Boga”, wskazywał też wyraźnie na metafizyczne zyski, będące efektem tych czasów. Pisze Buber: „Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka – człowiek przeczuwał to od prapoczątku – jako partnera do rozmowy, jako współpracownika, jako tego, kto go miłuje; potrzebuje go on takim, lub też chce go takim potrzebować”²⁹. Jeśli dostrzeżemy ten „zysk”, to inaczej spojrzymy na niesamodzielnego człowieka zewnątrzsterownego, w którym – wbrew temu – umacniał się absolutyzm, dający dobrą orientację, ale usuwający razem z tym to, że Bóg „potrzebuje człowieka samodzielnego”. Zamiast tego taka zasada orientacji kreowała wizję człowieka, który musiał utracić samodzielność. Można powiedzieć, że czasy nasze oznaczają, że spełniło się przeczucie człowieka, że Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka, i rzeczywiście staliśmy się samodzielni. Jeśli w dzisiejszym świecie każdy chce „żyć i działać po swojemu”, to jest to wyraźny przejaw tego, że samodzielność człowieka osiągnęła szczyt: bardziej już nie możemy być samodzielni. Rzec można: cel został osiągnięty. Razem z tym jednak utraciliśmy wgląd w świat wartości i – nie mogąc jednak żyć bez nich – szukamy „po omacku”. Koncentrując się na wyborach prywatnych i narcystycznych, każdy chce samodzielnie dla siebie tego, co przyjemne i korzystne, z czego nie wynika jednak żadna zasada, która mogłaby kierować życiem. Gdy słabną ważności, powinności i obowiązki, to wzmacnia się jedyne rozszczenie do wygodnego życia, wymagając życia minimalistycznego i bezbolesnego.

Wszystko to wskazuje, że osiągając samodzielność, popełniliśmy jakiś błąd. Jednak skoro „Bóg potrzebował samodzielności człowieka”, to nie w niej należy dostrzec zagrożenie dezorientacją. Takim zagrożeniem jest połączenie tej samodzielności z utratą zdolności do słuchania i naśladowania, czyli tej – jak mówił Arystoteles – podstawowej (obok rozumu) cechy naszego istnienia. Słuchanie jest czymś innym niż „widzenie” (postrzeganie). Jest to przede wszystkim postawa oczekiwania na nadejście Słowa i skoncentrowanie się na przemowie i namowie. Cechą słuchania jest też zawsze założenie możliwości błędu: człowiek może się przesłyszeć. I to wszystko ułatwia wyrzeknięcie się możliwości myślenia w pierwszej osobie (Weil). Usłyszeliśmy bowiem nie wtedy, gdy poznaliśmy czy też przebadaliśmy coś, ale wtedy, gdy w jakiś sposób należymy do tego, kto mówi, i poszukujemy świadectwa. „Trzeba więc usłyszeć na nowo głos Boga przemawiającego w dziejach człowieka”³⁰ – powie Jan Paweł II. I wydaje się, że jest to konieczne dopełnienie samodzielności człowieka, w którym nie jest ona zagrożeniem, lecz nadzieją na znalezienie własnego kierunku życia i dobrej orientacji w istnieniu.

²⁹ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 65.

³⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 107.

PHILOSOPHY AND THE CONTEMPORARY SEARCH FOR ORIENTATION

Summary

The crisis of culture is connected with the loss of orientation. It is a phenomenon that is easily discerned in the contemporary culture. For example in science there is a pursuit for innovations rather than for the truth; in religion one increasingly focuses on the rites rather than on the faith and sacredness; in art it is a craft and commercialisation rather than the beauty and creation that takes a lead. The present paper deals with the problems connected with the decline of orientation in the contemporary culture and with the philosophical attempts to redeem it.

Keywords: orientation; crisis; freedom; values; listening; emulating

Słowa kluczowe: orientacja; kryzys; wolność; wartości; nasłuchiwanie i naśladowanie

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy świętej w Berlinie 22 września 2011 roku*, <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39466&s=opoka> [dostęp: 15.11.2016].
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.
- Franciszek, *Homilia na Lampedusie, 8 lipca 2013*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/lampedusa_08072013.html [dostęp: 15.11.2016].
- Heidegger M., *Tylko Bóg mógłby nas uratować (Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r., tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 3 (1977), s. 142-161.*
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, nr 7, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html, [dostęp: 15.11.2016].
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jensen B., *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*, Bonn 203.
- Kant I., *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, tłum. T. Kupś, w: I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, Toruń 2012, s. 460-462.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999.
- Kołakowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 165-173.
- Koselleck R., *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, w: *O kryzysie*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 59-71.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.
- Lévinas E., *Ślad innego*, tłum. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 213-229.
- Lotze R.J., *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911.
- Ortega y Gasset J., *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.
- Simmel G., *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 29-52, 73-81.
- Sochoń J., *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej*, Warszawa 1998.
- Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 2008.
- Stachewicz K., *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: K. Stachewicz, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 156-165.
- Stegmaier W., *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008.
- Stegmaier W., *Wahrheit und Orientierung. Zur Idee des Wissens*, w: *Perspektiven des Perspektivismus. Gedankenschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*, Hrsg. V. Gerhardt, N. Herold, Würzburg 1992.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.

MAREK SZULAKIEWICZ – profesor zwyczajny, filozof, absolwent Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK w Toruniu. Zajmuje się filozofią kultury, antropologią, filozofią dialogu, filozofią religii oraz metafizyką. Jest autorem piętnastu książek i licznych artykułów poświęconych filozofii współczesnej i ważnym problemom współczesnej kultury. Ostatnio opublikował: *Czas i to, co ludzkie* (Toruń 2011, nominowana do Nagrody Feniks 2012 oraz do Nagrody im. Jana Długosza 2012), *O człowieku w czasach trudnych* (Toruń 2012), *Zapiski z przełomu wieków* (Toruń 2013), *Poszukiwania metafizyczne* (Toruń 2014), *Filozofia na co dzień. 365 dni z filozofią* (Toruń 2015).

JAN KROKOS

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Pastoralny wymiar filozofii

Księdzu Profesorowi Antoniemu Siemianowskiemu

Zagadnienie, określone jako pastoralny wymiar filozofii, sytuuje nas w Kościele i w jego zbawczej misji wobec świata, którą ostatnio dokładnie opisał przede wszystkim Sobór Watykański II. Wyznacza je pytanie o potrzebę i znaczenie filozofii (z którą Kościół ani się nie utożsamia, ani jej nie legitymizuje) w pastoralnej posłudze, jaką na różne sposoby spełnia w świecie zawsze mu współczesnym poprzez osoby, realizujące różne powołania, w tym poprzez kapłanów. Uszczegółowieniem tego zagadnienia jest problem roli filozofii w formacji seminaryjnej oraz w studiach teologicznych. Zagadnienie ma szerszy kontekst. Jest nim miejsce i rola filozofii w kulturze w ogóle, a w nauce – w jej strukturze – w szczególności. Filozofia bowiem, nie jej poszczególne realizacje, lecz ona sama jako rzetelny namysł poznawczy nad podstawami rzeczywistości i jej fragmentów przenika życie każdego człowieka i jego działanie, nawet jeśli nie zostaje stematyzowana, a zatem także życie religijne, chrześcijańskie.

1. Filozofia a Jezus Chrystus i Jego dzieło

Pytając o pastoralny wymiar filozofii, musimy najpierw zwrócić się ku dziełu Jezusa Chrystusa. Jest ono bowiem jedynym i pełnym wzorcem dla tej aktywności, którą zwiemy działaniem pastoralnym, duszpasterskim, która obejmuje nauczanie, uświęcanie oraz kierowanie Ludem Bożym (*munus docendi, munus sanctificandi, munus regendi*).

Czytając Ewangelie, bez trudu zauważymy, że Chrystus ani nie był filozofem, ani filozofii nie uczył, jeśli obu terminów używamy w sensie akademickim. Jednak jeśli sięgniemy do etymologii terminu: filozof to miłośnik mądrości, to powiemy, że jest On filozofem *par excellence*. Jeśli sięgniemy do dogmatyki katolickiej, która ukazuje nam Boga jako absolutną Jedność, a więc także jako Mądrość i Miłość, która kocha samego siebie, a więc i Mądrość właśnie; jeśli odwieczna Miłość łączy Ojca i Syna, który miłując Ojca, miłuje Go także jako odwieczną Mądrość, to i Bóg Trójjedyny, i druga Osoba Trójcy Świętej jest miłośnikiem mądrości w sposób przewyższający ziemską postać filozofa.

Na szczęście, poza jednostkowymi wypadkami, np. interpretując starożytne rzeźby nagrobne, nie nazywa się Chrystusa filozofem. Nie można bowiem żadną miarą zrównywać Go z filozofami ani starożytnymi, ani późniejszymi po czasy współczesne. Nie przetrwało też stanowisko Tacjana, ucznia św. Justyna, który uznał chrześcijaństwo za jedynie prawdziwą filozofię, odrzucając jednocześnie całą filozofię grecką jako zbędną i niedorzeczną¹. Raczej rację przyznaje się Justynowi, który choć był przekonany o doskonałości chrześcijaństwa, w filozofii greckiej dostrzegał zarodki prawdy (*spermata*), przez co wskazywał, że i chrześcijaństwo może ubogacić się przez filozofię². Dzięki temu obroniona została wyjątkowość Jezusa Chrystusa i Jego dzieła – chrześcijaństwa oraz pluralizm wytworów ludzkiego ducha, pośród których jest i chrześcijaństwo, i filozofia, i nauka, i sztuka itp.³

Wnikając w istotę dzieła Jezusa Chrystusa, na pierwszym miejscu należy zauważyć, że dokonał je szczególnie podmiot, odwieczny Logos. Każde dzieło niesie w sobie piętno swego twórcy. W szczególności uwidacznia się to w wytworach ducha, także ludzkiego, w wytworach intencjonalnych. Dlatego, w czym będziemy zgodni z myślą teologiczną, zbawienia świata nie mógł dokonać nikt inny, jak Chrystus-Logos, pozostający w komunii Boskich Osób. Znaczy to jednak także, że nie każdy może uczestniczyć w dziele Chrystusa poprzez posługę pastoralną. Może nim być tylko ten, kto będzie cechował się właściwymi temu dziełu przymiotami. Także i ten, który ma przyjąć zbawczy dar Jezusa Chrystusa, musi być odpowiednio do tego przygotowany. Potwierdzeniem jest różnorodna edukacyjna działalność Kościoła, skierowana do tych, którzy aktywnie mają uczestniczyć w posłudze pastoralnej, oraz do tych, ku którym ta posługa jest adresowana. Szczególnym, liturgicznym potwierdzeniem tego jest przyzywanie Ducha Świętego we wszystkich ważnych zbawczo

¹ Por. Tacjan, *Mowa do Greków*, 2, 1-3; 3, 1-7; 25, 1-5; 26, 1-8; 31, 1-6; 32, 1-7, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologety greccy*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004.

² Por. Justyn, *Apologia II*, 10, 1-5; 13, 1-6, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologety greccy*, dz. cyt.

³ Zwracam na to uwagę, gdyż czasy współczesne cechują tendencja unifikacji i totalizmu, mimo hasła o pluralizmie.

wydarzeniach życia chrześcijańskiego, by obdarzył nas sobą, swoimi darami, a wśród skatalogowanych darów Ducha Świętego trzy (dar mądrości, rozumu i umiejętności) wprost odnoszą się do intelektu, a pozostałe (dar rady, męstwa, pobożności i bojaźni Bożej) go zakładają. Łaska buduje na naturze, a zatem trzeba odpowiednio kształcić i kształtować człowieka, w czym doniosłą rolę odgrywa m.in. filozofia, by był zdolny przyjąć zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa i wspólnie z Nim działać.

Dalej – istotnym elementem dzieła Jezusa Chrystusa było nauczanie, a to zakłada rozumność. Chrystus uważał siebie za nauczyciela i tak był spostrzegany przez uczniów i słuchaczy, a nauczając, Chrystus nie tylko przekazywał konkretne prawdy o Bogu i człowieku, lecz także wskazywał na ich podstawę i uprawomocnienie. Nie domagał się od słuchaczy ślepej wiary, lecz wyjaśniał, tłumaczył, argumentował. Jakże często w dialogu ze słuchaczami, a zwłaszcza z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, wskazywał na błąd w myśleniu, jaki popełniają ci, którzy daną prawdę odrzucają (pewna forma „dowodu nie wprost”). Niekiedy było to wskazanie na błędne rozumienie Pisma czy wręcz na jego nieznaną, innym razem na błąd rozumowania, jeszcze innym – na niedostrzeżenie, jak się rzeczy mają, na ignorowanie rzeczywistości. Przykłady można by mnożyć. Zawiera je *Kazanie na górze*, w którym Nauczyciel, wskazując na ptaki powietrzne i lilie polne, każe dostrzegać rzeczywistość taką, jaką ona jest, i uzasadnia właściwą hierarchię dóbr (por. Mt 6,19-7,29). W rozmowie z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, a także saduceuszami wykazywał, że ich zasady postępowania uchylają Boże przykazania na rzecz ludzkiej tradycji (por. Mt 15,2-6; Łk 11,37-54), że zasady te są niezgodne ze zdrowym rozsądkiem i rzetelnym oglądem świata (por. Mt 12,11n), że jego adwersarze, broniąc swego stanowiska, wikłają się w sprzecznościach (por. Mt 12,24-26; Mk 3,22-27; Łk 11,14-20).

Wszystko to, a także umiejętne dobieranie formy przekazu do zdolności percepcyjnych słuchaczy, świadczy, że w dziele i nauczaniu Jezusa Chrystusa da się wypatrzyć określoną filozofię: określoną koncepcję bytu, poznania i działania, względnie spójną, która pozwala lepiej i dogłębniej zrozumieć samego Jezusa Chrystusa i Jego dzieło.

Przykładem, myślę, że dzisiaj aktualnym, jest kryjąca się za rozmowami Chrystusa z faryzeuszami na temat zachowania Prawa filozofia czy teoria prawa, rozwinięta zwłaszcza przez św. Pawła. Chrystus, wskazując np., że szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu (np. Mk 2,23-28), akcentował tym samym, że nie przepis prawny jest ostatecznym *principium* prawa, lecz człowiek i jego dobro. Łatwo zauważyć, że Chrystusowa koncepcja prawa zasadniczo różni się od współczesnych stanowisk, które z przepisu prawnego, więcej – z jego językowego zapisu, czynią absolut, jednocześnie zmieniając go z dnia na dzień przez rozmaite podmioty ustawodawcze.

Nieuprawnione byłoby twierdzenie, że dzieło Jezusa Chrystusa, które jest podejmowane przez Kościół i duszpasterzy, jest oparte na jakimś systemie filozoficznym, znanym z historii filozofii. Natomiast – uważam – że da się w tym dziele wypatrzeć filozoficzne *principia* bytu, poznania i działania, których wyłuskanie i zrozumienie jest pracą filozoficzną. Aby tego dokonać, trzeba dogłębnie zrozumieć i zgłębić dzieło i osobę Jezusa Chrystusa, dokonać wglądu w to dzieło i osobę oraz uchwycić jego istotę, w czym nieodzowny jest filozoficzny trening, a w szczególności umiejętność dostrzegania istoty rzeczy, dociekania ostatecznych podstaw (principiów), dokonywania rozróżnień i systematyzowania.

2. Filozofia w duszpasterstwie

Filozoficzne *principia* bytu, poznania i działania, dostrzeżone w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, są i poniekąd muszą być obecne w duszpasterstwie, czyli codziennym życiu Kościoła, gdzie dokonuje się nauczanie, kierowanie i uświęcanie. Orędzie zbawienia, któremu podporządkowane jest całe duszpasterstwo i cała pastoralna aktywność Kościoła, aby było skuteczne, tzn. aby doprowadziło ludzi do zbawienia, musi być przez człowieka przyjęte na miarę jego godności, czyli rozumnie i w sposób wolny. Dlatego Nowy Testament, a szczególnie św. Paweł, przestrzegał przed zwodniczymi mowami, powiemy – socjotechniką, która ze słuchaczy lub widzów czyni nierozumnych wyznawców (1 Kor 2,1). Przestrzegał też przed taką filozofią, która jest „czym oszustwem” (Kol 2,8), opartym tylko na ludzkiej tradycji, oraz przed tymi, którzy „nie rozumieją ani tego, co mówią, ani tego, o czym tak stanowczo twierdzą” (1 Tm 1,7). Przestroga aktualna, gdy spotykamy się z bełkotem i nieznajomością rzeczy w różnych dziedzinach, także w sprawach wiary i moralności, będących w centrum pracy duszpasterskiej. A jest to przecież przestroga wprost filozoficzna, oparta na fundamentalnym rozróżnieniu przedmiotu poznania i języka oraz na zrozumieniu jego istoty i funkcji.

Wykształcenie filozoficzne duszpasterza jest pomocne w prowadzeniu ludzi do Boga, podobnie jak jego znajomość szeroko rozumianej kultury i sztuki oraz nauk szczegółowych humanistycznych, społecznych i matematyczno-przyrodniczych. Pastoralność filozofii uwidacznia się zatem przede wszystkim w kształtowaniu duszpasterza jako człowieka światłego, mądrego i otwartego na świat współczesny w jego bogactwie, który to świat dzisiaj marginalizuje wiarę chrześcijańską i spycha ją w obszar subiektywnego światopoglądu i niepoważnych baśni. Jednocześnie filozofia daje duszpasterzowi narzędzia do dialogu z tym światem, często faktycznie niechrześcijańskim, któremu należy ukazać, że nauczanie Jezusa Chrystusa i Kościoła nie jest narracją wewnątrz-

wyznaniową, lecz że jest obiektywne ważne, bo po prostu prawdziwe, gdyż taki jest świat i taki jest człowiek w całym swym bogactwie i złożoności.

Trzeba bowiem zdać sobie sprawę, że uzasadnienie wiary i jej treści poprzez wiarę jest błędnym kołem, gdyż to, co ma być uzasadnione, byłoby jednocześnie tego uzasadnieniem. To właśnie filozofia jest zdolna odsłonić tzw. *praeambula fidei*, które logicznie poprzedzają przyzwolenie wiary. Filozofia pozwala usprawiedliwić wiarę, wskazując, że z natury przynależy ona człowiekowi, że podstawowe prawdy wiary są dostępne ludzkiemu naturalnemu poznaniu, w następstwie czego uwiarygodnione zostają dane objawienia, także te, które są ściśle tajemnicą wiary. Akt wiary religijnej wymaga bowiem przesłanek, racji, motywów i uzasadnienia, które *explicite* lub *implicite* są zawarte w objawieniu, lecz wymagają racjonalnego wydobywania i dostrzeżenia ich w rzeczywistości ludzkiej. *Praeambula fidei* to przede wszystkim naturalne, na podstawie świata stworzonego, poznanie istnienia Boga i niektórych Jego przymiotów, niewystarczalność bytu ludzkiego, a także naturalne uzasadnienie objawionych przez Boga zasad moralnych. Dlaczego zakaz bałwochwalstwa? – bo nierozumne, głupie, tzn. przeciwne mądrości jest uznawanie za Boga czegoś, co Bogiem nie jest. Dlaczego nakaz święcenia dnia świętego? – żeby praca ludzka, która jest narzędziem, środkiem, nie stała się celem, któremu zostaje podporządkowany człowiek; a że ten jest istotą społeczną, i świętowanie musi mieć wspólnotowy wymiar. Oto przykłady korzystania z filozofii w rozumieniu objawienia i jego przekazu.

3. Filozofia w teologii

Obecność filozofii w rozumieniu objawienia i jego przekazie ujawnia się jeszcze bardziej, gdy uczynimy z niego przedmiot metodycznie uporządkowanego poznania, czyli nauki o objawieniu, teologii.

Teologia, tak jak każda nauka, potrzebuje filozofii w krytycznym opracowaniu koncepcji jej badawczego postępowania, w określeniu jej przedmiotu, celu i metod, a także w ujawnieniu jej ontologicznych i epistemologicznych założeń. Dane objawienia, nawet dopełnione przez Tradycję (gdyby można ją było wyprzeżować z elementów filozoficznych), nie zastąpią w tym filozofii. Jest ona potrzebna przy formułowaniu problemów teologicznych, do trafnego i zasadnego stawiania pytań w świetle wiary, które to czynności domagają się uporządkowania danych objawienia i ich zhierarchizowania, uchwycenia ich istotnych treści i powiązań, co z kolei wymaga spełnienia istotowego wglądu w treści wiary.

Przed wszystkim jednak teologia potrzebuje filozofii jako instancji krytycznej w ocenie przeprowadzanych rozumowań, w określeniu statusu epi-

stemologiczno-metodologicznego przyjmowanych przesłanek i konkluzji. W swym postępowaniu badawczym, przy zachowaniu swej specyfiki, teologia nie odbiega od innych dziedzin wiedzy naukowej. Różni ją od nich przede wszystkim przedmiot, jakim jest wiara objawiona, oraz to, że i swoje badania przeprowadza „w wierze”. Jak każda nauka dzięki naturalnym operacjom teoretyczno-poznawczym teologia „zmierza do dociekliwej determinacji” swego przedmiotu, czyli tego, co objawione, oraz do jego „możliwie wszechstronnej eksplikacji”⁴. Wymaga to ustalenia dla niej teoretycznych terminów specyficznych, dzięki udziałowi zarówno wiedzy czysto naturalnej, w tym przede wszystkim – filozoficznej, jak i treści objawionych. Teologia, posługująca się wyłącznie terminami biblijnymi, byłaby jedynie opowiadaniem treści biblijnych i jako taka z konieczności musiałaby się wikłać w niejasności i sprzeczności. Gdy jako nauka zmierza do systematycznego ujęcia tych treści i możliwie jednoznacznego i precyzyjnego ich wyrażenia za pomocą pojęć ogólnych, czerpać je musi z innych dziedzin. Nietrudno wykazać, że takie terminy jak „natura”, „substancja”, „osoba”, „przeistoczenie”, „nadprzyrodzone”, „łaska”, „sprawność”, „czyn” nie występują w Biblii albo wcale, albo nie są terminami technicznymi, lecz zostały wypracowane przez filozofię i przejęte oraz zmodyfikowane przez teologię, choć niekiedy przez tego samego człowieka, który był zarówno filozofem, jak i teologiem. Ponadto teologia nie ogranicza się do usystematyzowania danych objawienia i ich zrozumienia, interpretacji, co byłoby swoistą racjonalizacją wiary, lecz w świetle wiary próbuje rozwikłać problemy, które ciągle i ciągle rodzą się w zmieniającej się współczesności, a które mają już teoretyczne umiejscowienie w różnych dziedzinach wiedzy. Stanisław Kamiński tę drogę postępowania teologii nazwał „rewelacjonizacją wiedzy przyrodzonej o całym życiu chrześcijańskim”, która polega na tym, że interpretuje się je w świetle szeroko pojętego objawienia, korzystając z przyrodzonej wiedzy o nim⁵.

Najistotniejszą rolę odgrywa filozofia w samym dyskursie teologicznym poprzez włączenie weń tez rozumowych, mających najczęściej charakter filozoficzny, i poprzez sposób przeprowadzenia rozumowań. Różne dyscypliny teologiczne korzystają z różnych nauk, a im bardziej są oddalone od dyscyplin centralnych, jakimi są teologia dogmatyczna i fundamentalna oraz teologia moralna, tym bardziej ich związek z filozofią niknie na rzecz nauk pozytywnych, przede wszystkim humanistycznych i społecznych. Niemniej i w nich filozofia odgrywa doniosłą rolę poprzez kontrolowanie zasadności i poprawności teologicznego procesu poznawczego.

⁴ S. Kamiński, *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, w: tenże, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 46.

⁵ S. Kamiński, *Współczesna teologia katolicka*, w: tenże, *Światopogląd, religia, teologia*, dz. cyt., s. 147.

Filozofia jest potrzebna teologii także po to, by ta mogła wchodzić w dialog z innymi dziedzinami wiedzy oraz z kulturą niechrześcijańską. Zamknięta jedynie w wierze, mogłaby funkcjonować jedynie w wierze, czyli – inaczej mówiąc – być zrozumiała jedynie dla wierzących. Właśnie z racji obecności w teologii pierwiastka filozoficznego, może ona wykraczać poza siebie, nabierając charakteru uniwersalnego, i uczestniczyć w porozumieniu i dialogu z tymi, którzy nie wyznają wiary chrześcijańskiej.

4. Pastoralność teologii fundamentem pastoralności filozofii

Pastoralny wymiar filozofii zasadza się na pastoralności teologii, a ta ma swój fundament w pastoralnej naturze Kościoła. Teologia bowiem nie jest czymś autonomicznym, lecz – jak napisze Walter Kasper – „jest funkcją Kościoła”⁶: powstaje w Kościele i służy Kościołowi, który „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1).

Pastoralność Kościoła, a dalej – pastoralność teologii i filozofii w służbie Kościoła sprowadza się do służby człowiekowi, który dzięki pastoralnej pracy Kościoła ma zostać zbawiony. Istotę pastoralności Kościoła oddaje *Gaudium et spes*, a zwłaszcza jej pierwsze zdania: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu” (KDK 1). I dalej: „[...] Sobór, zaświadczywszy i wykładając wiarę całego ludu Bożego, zebranego w jedno przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii [...]” (KDK 3).

Przytoczone fragmenty nauczania soborowego uwidaczniają, że pastoralność teologii w żadnej mierze nie wyklucza jej teoretycznego, doktrynalnego charakteru, co więcej: zakłada go, a nawet prawdę Ewangelii czyni *par excellence* pastoralną, a co za tym idzie – upastoralnia filozofię, która służy teologii, a poprzez nią człowiekowi, ku któremu Kościół zwraca się z orędziem zbawienia. Jest to oczywiste, zwłaszcza że pierwszym i naczelnym pastoralnym zadaniem Kościoła jest nauczanie, a to zakłada u nauczającego wiedzę o tym, czego naucza, umiejętność argumentowania, tłumaczenia itp. Niestety, ta oczywistość, wynikająca z samej natury Kościoła, nie dla wszystkich była i jest tak oczywista. Zdawał sobie z tego sprawę kard. Karol Wojtyła, pisząc studium

⁶ W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967, s. 19.

o realizacji soboru, i dlatego zaraz na wstępie dostrzegł potrzebę wskazania na komplementarność doktrynalności i pastoralności wobec – zapewne już dlań widocznych – tendencji przeciwstawiania ich sobie.

Zauważmy i podkreślmy: kard. Wojtyła zasadniczy postulat realizacji soboru widzi we „wzbogaceniu wiary”. Stąd pisze:

W świetle zamierzenia Vaticanum II, który chciał być przede wszystkim Soborem duszpasterskim, pastoralnym, musimy też spojrzeć na nasz postulat wzbogacenia wiary, który stawiamy u podstaw wszelkiej realizacji Soboru, wszelkiej odnowy. Można powiedzieć, że każdy Sobór w dziejach Kościoła był duszpasterski, choćby z tego powodu, że zgromadzeni na nim pod przewodnictwem papieża biskupi, są pasterzami Kościoła. Równocześnie każdy Sobór jest aktem najwyższego w Kościele Magisterium. Magisterium oznacza nauczanie, które jest posłannictwem Apostołów oraz ich następców, jest ich udziałem i funkcją. Nauczanie to w swej istotnej treści dotyczy spraw wiary i moralności: w co i jak wierzyć i jak wedle tej wiary żyć. Nauka wiary i moralności (*doctrina fidei et morum*) stanowi treść nauczania Pasterzy Kościoła, co sprawia, że akty Magisterium o charakterze doktrynalnym mają zarazem znaczenie pastoralne, akty zaś o charakterze pastoralnym – poprzez zakorzenienie w nauce wiary i moralności – mają zarazem znaczenie doktrynalne. [...] Znajduje to wybitne potwierdzenie w Vaticanum II, który zachowując charakter duszpasterski – owszem, ze względu na swój duszpasterski cel – rozwinął bardzo szeroko naukę wiary, przez co też stworzył podstawy jej wzbogacenia⁷.

W istocie ta sama myśl została powtórzona przez Jana Pawła II np. w jego Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (42), gdzie czytamy:

Wszystko powinno zmierzać ku pierwszoplanowemu celowi Jubileuszu, jakim jest ożywienie wiary i świadectwa chrześcijan. [...] Pierwszy rok będzie zatem czasem sprzyjającym ponownemu odkryciu katechety – jej pierwotnego sensu i wartości jako „nauki Apostołów” (por. Dz 2,42) o osobie Jezusa Chrystusa i o Jego tajemnicy zbawienia. Bardzo przydatne będzie tu pogłębione studium *Katechizmu Kościoła Katolickiego* [...]⁸.

To, co zostało wyżej powiedziane, skłania zatem do spojrzenia na postulat pastoralności teologii nie jako na jeszcze jedno, szczegółowe wskazanie, postawione obok ubiblijnienia, historyczności, chrysto- i antropocentryzmu, lecz jako na postulat podstawowy, w którym pozostałe mają swój fundament. Dostrzeżenie zaś pastoralności teologii katolickiej w ogóle, w tym jej dyscy-

⁷ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 12-13.

⁸ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html [dostęp: 08.05.2017].

plin teoretycznych (dogmatyki, teologii fundamentalnej, teologii moralnej), wskazuje także na pastoralny wymiar filozofii, z której kompetencji teologia korzysta.

Dostrzegając różnorodną obecność filozofii w pastoralnej posłudze Kościoła, a jednocześnie wyraźnie rozróżniając zbawczą jego misję od czysto poznawczych zadań, jakie stawia sobie filozofia, można uwidocznic jej służebną rolę wobec posługi Kościoła, a dalej wobec życia każdego człowieka. Filozofia bowiem w jakiejś mierze przynależy do natury człowieka, który pyta wyraźnie czy niewyraźnie o podstawy swego bytu, poznania i działania, o podstawy swojej wiedzy i wiary religijnej. W służbie temu człowiekowi Kościół, który odpowiada na te pytania, sięgając do objawienia, nie może nie dostrzegać ich filozoficznego aspektu. Dlatego w posłudze swej, w działalności pastoralnej, trzeba także sięgać po filozofię jako mądrą służebnicę.

PASTORAL DIMENSION OF PHILOSOPHY

Summary

The pastoral dimension of philosophy manifests itself in the service of truth which becomes part of the mission of the Church. It is revealed in the work of Jesus Christ, in the Church's pastoral endeavours and in theology. The role of philosophy in the mission of the Church is ancillary and necessary at the same time, as it helps to answer man's questions about the meaning of his/her being, cognition and action, the foundation of his/her knowledge and faith.

Keywords: philosophy; pastoral mission of the Church

Słowa kluczowe: filozofia; pastoralne posłannictwo Kościoła

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html [dostęp: 08.05.2017].
- Kamiński S., *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.

Kasper W., *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, Kösel Verlag, München 1967.

Krokos J., *Czy filozofia jest potrzebna teologii*, w: *W wierności Kościołowi. Księga pamiątkowa dedykowana Józefowi Kardynałowi Glempowi Prymasowi Polski w 80. rocznicę urodzin*, red. M. Kreczmański, H. Małecki, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2009, s. 227-236.

Pierwsi apologetyci greccy, oprac. J. Naumowicz, tłum. L. Misiarczyk, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

JAN KROKOS – prof. dr hab., kierownik katedry teorii poznania na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, autor m.in. książek: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera i Maxa Schelera, Sumienie jako poznanie, Odsłanianie intencjonalności*.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

PODZIĘKOWANIE

Teraz nadeszła moja chwila podziękowania wszystkim tu obecnym Gościom, ale myślę, że Państwo darują mi, iż moje podziękowanie nieco rozszerzę. Pragnę nim objąć nie tylko obecnych tu Gości, ale również tych, których nie ma, ale którym wiele zawdzięczam.

Wyrażam publicznie moją wdzięczność Bogu wszechmogącemu, że pozwolił mi dożyć w tym roku dwóch uroczystości jubileuszowych: w maju diamentowego jubileuszu święceń kapłańskich, a obecnie złotego jubileuszu pracy naukowo-dydaktycznej w dziedzinie filozofii. Pół wieku to jest piękny okres – czas współbycia z drugimi i dla drugich, czas brania i czas dawania.

Moja – jeśli tak wolno powiedzieć – kariera naukowo-dydaktyczna zaczęła się od życzliwości Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego; pragnę więc Go przywołać, aby złożyć Mu podziękowanie. Przede wszystkim za to, że życzliwie odniósł się do mojej prośby o możliwość studiowania filozofii po święceniach kapłańskich. Dzięki Jego pozytywnej decyzji mogłem rozpocząć od października 1959 roku studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ukończyłem je w listopadzie 1966 roku obroną pracy doktorskiej, ale już w styczniu tegoż roku Ksiądz Prymas zlecił mi wykłady z filozofii w Gnieźnieńskim Seminarium Duchownym, i to w wymiarze pełnego etatu. Tak zaczęła się moja pięćdziesięcioletnia kariera pracy naukowo-dydaktycznej. Ta praca była – i jest dotąd – sensem mojego życia, mojej służby drugim, mojej służby Kościołowi, kulturze. W tej chwili dziękuję Bogu, że mogłem tak właśnie służyć Kościołowi, a Księdzu Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu, że mi zaufał. Nie obciążał mnie żadnymi dodatkowymi zajęciami. (Dodam w nawiasie: po kilku latach doszło do mnie później, że na kurialną próbę narzucenia mi jakiejś dodatkowej funkcji Ksiądz Prymas odpowiedział: ks. Siemianowski niech pilnuje nauki).

Trudno tu wymienić wszystkich, którym wiele zawdzięczałem w trakcie studiów i później, zarówno Profesorom, jak i Kolegom. Jeśli chodzi o filozofię, to jakąś iskrę miłości do niej wzniecił we mnie już mój nauczyciel łaciny w liceum profesor Michał Swoboda. Z wdzięcznością wspominam ks. Profesora Stanisława Kamińskiego, który zaraz na początku roku akademickiego 1959/1960 „ustawił” mój program studiów. Z tego okresu także z wdzięcznością wspominam doc. Mieczysława Gogacza, a potem niezapomnianego Mistrza, Profesora Stefana Swieżawskiego. Na jego seminariach uczyłem się rzetelnej analizy tekstów, cierpliwości w dyskusjach oraz wyrozumiałości i tolerancji dla odmiennych poglądów. Kiedyś po latach, gdy już zacząłem publikować, spotkaliśmy się nad morzem w Dębках; wtedy uczynił mi delikatną wymówkę, dlaczego zostawiłem tomizm, a wszedłem w fenomenologię. Próbowałem się usprawiedliwić. Profesor na to: „Ale w filozofii niech ksiądz idzie swoją drogą”. Było to dla mnie swego rodzaju błogosławieństwo dla całej mojej przyszłej drogi filozoficznej.

Na drodze mojego filozoficznego rozwoju wiele zawdzięczam moim starszym kolegom po fachu, m.in. ks. prof. Józefowi Tischnerowi, który pomógł mi wejść w krąg fenomenologów krakowskich, a w roku 1974 umożliwił mi nawet wyjazd na trzymiesięczne stypendium do Louvain; ks. prof. Ludwikowi Wciórce, który zapraszał mnie na Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Potem Profesorom Adamowi Węgrzeckiemu i Józefowi Baniakowi, którzy jako pierwsi zachęcali mnie do zrobienia habilitacji, a potem do podjęcia starań o profesurę.

Odrębne podziękowanie winien jestem dominikaninowi, o. Marcinowi Babrajowi, inicjatorowi czasopisma, a później i wydawnictwa „W Drodze”; nie tylko że publikował moje teksty filozoficzne, ale podsuwał tematy i ustawicznie zachęcał do pisania, a nawet w jakimś sensie uczył – z pozycji redaktora – pisać przede wszystkim językiem komunikatywnym, prostym i przystępnym.

Wiele także zawdzięczam ośrodkom Duszpasterstwa Akademickiego. W Poznaniu działał ks. dr Stefan Schudy, a w Toruniu jezuita o. Władysław Wołoszyn, którzy zapraszali mnie z prelekcjami na tematy filozoficzne dla studentów. Szczególnie mile wspominam o. Wołoszyna, który podsuwał liczne życiowo doniosłe tematy zarówno dla studentów, jak i dla Klubu Inteligencji Katolickiej z zakresu antropologii filozoficznej, z etyki i z aksjologii. Ojciec Wołoszyn był wspaniałym partnerem intelektualnym, z którym można było przedyskutować wiele tematów. Z rozmów czerpałem inspiracje, bo w ten sposób mogłem wyjść poza ciasne ramy programu seminaryjnego, który nie przewidywał wykładów monograficznych. Dzięki tematyce tych prelekcji mogłem też poszerzyć i pogłębić problematykę filozoficzną.

Bardzo dziękuję Panom Profesorom z UMK w Toruniu, Marianowi Grabowskiemu, Markowi Szulakiewiczowi, Włodziemierzowi Tyburskiemu, Ry-

szardowi Wiśniewskiemu, Doktorowi Piotrowi Domerackiemu za ich przyjacielską życzliwość, nie tylko w dziedzinie nauki.

Dziękuję bardzo także Panom Profesorom Tadeuszowi Buksińskiemu i Józefowi Baniakowi z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ks. Profesorowi Stanisławowi Janeczkowi z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; Księżom Profesorom Janowi Krokosowi, Ryszardowi Moniowi i Pani Profesor Ewie Podrez z UKSW za wielką życzliwość i przyjaźń. W tym miejscu dziękuję także wszystkim Autorom tekstów wydanej dla mnie książki jubileuszowej, zwłaszcza inicjatorom tego przedsięwzięcia, Panu Profesorowi Krzysztofowi Stachewiczowi i Księdzu Profesorowi Janowi Grzeszczakowi.

Wielki dług wdzięczności winien jestem również panom Jackowi Solińskiemu i Janowi Kai, który zapraszali mnie często do swojej Galerii Autorskiej w Bydgoszczy z prelekcjami i na spotkania autorskie.

W tym miejscu także pragnę podziękować Księdzu Profesorowi Kazimierzowi Popielskiemu z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego za przyjaźń i intelektualne wsparcie w rozumieniu osoby ludzkiej. Jego zaproszenia i zachęty były bardzo twórcze dla mojego osobistego rozwoju filozoficznego, gdyż pozwalały mi odważnie iść w obranym kierunku.

Byłbym niewdzięcznikiem, gdybym tutaj nie wspomniał o moich doktorantach, o Panu Profesorze Krzysztofie Stachewiczu i o Panu Doktorze Habilitowanym Waldemarze Kmiecińskim. W dyskusjach z nimi krystalizowały się moje myśli. Dziękuję Wam, moi drodzy Panowie, za spotkanie Was na mojej drodze filozoficznej, bo wybierając mnie na promotora, w jakiś sposób zawierzyliście mi.

Na zakończenie dziękuję wszystkim tu zebranych Gościom, profesorom, studentom, przyjaciółom, czytelnikom.

**Doświadczenie mistyczne
w starożytności chrześcijańskiej.
Aspekty filozoficzne**

KRZYSZTOF BIELAWSKI

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Instytut Filologii Klasycznej

Doświadczenie mistyczne w mitraizmie¹

Na jakiej podstawie i czy w ogóle można mówić o doświadczeniu mistycznym, wyłączwszy swoje własne? Starożytność grecka znalazła na to pytanie odpowiedź: *arrheton* – „niewypowiadalne”².

Jednak – już to z tęsknoty, już to z zazdrości, już to z nadziei na poznanie i zrozumienie tego, czego nam brak, a czego intuicję mamy – nieustannie usiłujemy to doświadczenie u innych badać i opisywać. Na jakiej podstawie? Wydaje się, że wyłącznie na podstawie źródeł, tekstów, które nazywamy świadectwami, napisanych przez tych, którzy takie doświadczenie mieli albo też usiłowali – jak my – je sobie wyobrazić. Może też na podstawie opinii, komentarzy i opisów tych, którzy doświadczenia tego dotyczyli jakby pośrednio, obcując z czymś, co przekraczało ich zdolności i możliwości, ale co było na tyle zdumiewające i silne, że w transformujący sposób przeniknęło do ich myśli i uczuć? Mistycy mają swoich biografów. O mistyce Benedykta z Nursji pisał Grzegorz Wielki w *Dialogach*, o doświadczeniu św. Pawła z Tarsu – św. Łukasz (owszem, sam Paweł też). Sam język mistyki znalazł dwie drogi wyrazu: poezję i filozofię. Obie łączą się w metaforze i alegorii, które zrodziły się z fundamentalnego przekonania o niewyrażalności (*arrheton*) takiego doświadczenia. Niewyrażalność jest istotą mistyki – tak było od starożytności. *Arrheton* jest dla mistyki starożytnej, tak samo jak dla wczesnochrześcija-

¹ Badania nad podjętym tutaj tematem i opracowanie niniejszego artykułu były możliwe dzięki środkom Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS2/01208.

² Na ten temat zob. K. Bielawski, *Arrheton – niewypowiadalne w greckich kultach misteryjnych*, „Filozofia Chrześcijańska” 13 (2016), s. 37-52.

jańskiej pojęciem podstawowym³. *De facto* więc zawsze i tak wnioskujemy z pozorów, z odbicia w lustrze języka, tego, co w swym ostatecznym wyrazie i najgłębszym sensie pozostaje niewypowiadalne. W teologii chrześcijańskiej to poezja stała się jedynym skutecznym środkiem komunikacji doświadczenia mistycznego ze światem słów. Tradycja Kościoła wschodniego miano „teologa” przypisała tylko trzem osobom: Janowi Ewangeliste, Grzegorzowi z Nazjanzu i Symeonowi Nowemu Teologowi – wszyscy uchodzą za mistyków, ale łączy ich przede wszystkim to, że byli poetami⁴ i ich teologiczna przenikliwość szła w parze z poetycką wrażliwością. O doświadczeniu wnioskujemy z metafory, która – jak inne dzieła sztuki – tyle samo odsłania, ile zakrywa.

Zdarza się jednak, że metaforycznego, poetyckiego lub filozoficznego opisu doświadczenia mistycznego po prostu nie ma, ale naszym oczom odsłania się kontekst, wyłaniający się z podań, odbić krzywego zwierciadła dalekich komentarzy, podań, archeologii i sztuki, nie tyle opowiadając o mistycznym doświadczeniu, ile na nie wskazując.

Wolno chyba zadać pytanie, czy istnieje aż taka wielka różnica między wnioskowaniem z metafory, która próbuje przebić się przez *arrheton* do wypowiedzialności, a wnioskowaniem z kontekstu tego doświadczenia, nawet jeśli nie mamy jego bezpośredniego zapisu? Tam, gdzie brakuje tekstów bezpośrednio odnoszących się do doświadczenia osobistego, pozostaje wnioskować z danych pośrednich, idąc za tą samą intuicją i tęsknotą, na które odpowiadamy lekturą pism mistyków.

Intuicyjnie rozpoznajemy doświadczenie mistyczne wszędzie tam, gdzie niewyraźność, tajemnica i boskość stają na pierwszym planie. Zwykliśmy dość arogancko wyrokować o prawdzie lub fałszu cudzych doświadczeń na podstawie własnych przekonań i intuicji. Nawet Kościół instytucjonalny z wielką ostrożnością, by nie rzec nieufnością, odnosi się do takich doświadczeń we własnym łonie, często wyrokując o ich nieprawdziwości lub poddając je trudnej próbie czasu i ortodoksji. Jednak świadomość tajemnicy pociąga i pobudza, ponieważ właśnie to, co zakryte i niewyraźne, jest tym, do czego najbardziej tęsknimy.

Dla religioznawcy literatura jest dość niepewnym źródłem: jest świadectwem ludzkich wyobrażeń, często ludzkiego geniuszu i wyjątkowej wrażliwości, ale nigdy nie wiemy, jak dalece jest fikcyjna. Herodot nie jest historykiem w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, ale raczej etnografem i reporterem, znaczącym swoje zapisy głęboką i nieskrywaną bynajmniej subiektywnością.

³ Przywołany powyżej artykuł na temat *arrheton* nie zawiera analizy wystąpień tego terminu w literaturze wczesnochrześcijańskiej, która dostarcza niezwykle bogatego materiału i nadal czeka na opracowanie.

⁴ Na ten temat zob. M. Bielawski, *Tytuł teologa. Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa*, w: tenże, *Mikroteologie*, Kraków 2008, s. 11-28.

Dionizos literatury i Dionizos kultu to dwie różne postaci. Dionizos *Bakchantek* Eurypidesa i Dionizos inskrypcji kultowych lub archeologii to dwa różne bóstwa. Mitologia Parandowskiego jest miłą lekturą dla dzieci, ale nie daje najmniejszego pojęcia o złożoności mitu i jego relacji z rzeczywistym kultem, o którym więcej wiemy z epigrafiki i archeologii.

Czynię ten wstęp, ponieważ mamy zająć się tutaj religią, która nie pozostawiła nam żadnego bezpośredniego i pewnego zapisu „od wewnątrz”, „z pierwszej ręki”. Religią, której istotą było *mysterion*, a kategoria *arrheton* w obydwu sensach: ‘niewypowiadalne’ i ‘takie, którego pod żadnym warunkiem nie wolno wypowiedzieć’, była stosowana z taką konsekwencją, że nikt nie ośmielił się i nikt nie potrafił jej przekroczyć. Pozostały dane archeologiczne – bardzo bogate – i okruchy świadectw pisanych, zawsze tylko „z zewnątrz”, „z drugiej ręki”. Sądzę jednak, że z tych pośrednich danych i z tych okruchów niejedno można wnioskować – jak z poezji Jana, Grzegorza i Symeona lub też ruin i pozostałości wczesnochrześcijańskich baptysteriów.

Mitraizm

W Rzymie, około roku 400 n.e., grupa chrześcijan uzbrojonych w siekiery sforsowała sobie drogę do świątyni mitraistycznej na Awentynie, żeby zniszczyć posągi, rzeźby i freski, a pomieszczenie wypełnić śmieciami⁵. Niedawno prześladowani, sami stali się prześladowcami, a rosnąca nieustannie liczba wyznawców Mitry była przez nich postrzegana jako śmiertelne zagrożenie⁶ – abstrahując już od konsekwencji samego edyktu Teodozjusza. Na miejscu tej świątyni Mitry, a dokładniej: na niej, czy też nad nią, na Awentynie stała chrześcijańska świątynia – i stoi tam do dzisiaj – kościół Santa Prisca. Mitreum, miejsce kultu boga Mitry, odkopano w roku 1935 podczas renowacji kościoła. Samo mitreum powstało w II wieku n.e. w piwnicach domu z czasów Hadriana⁷. Do tych zniszczonych siekierami fresków jeszcze przyjdzie nam powrócić.

Słynne zdanie Ernesta Rénana, pierwszego poważnego badacza tego zjawiska: „Gdyby wzrost chrześcijaństwa zatrzymała jakaś śmiertelna choroba, w świecie zapanowałby Mitra”⁸, w którym zawarł myśl, że gdyby nie Konstantyn, świat byłby mitraistyczny, a nie chrześcijański, jest z pewnością retoryczną przesadą – świat bez chrześcijaństwa nie byłby mitraistyczny, tylko wieloreligijny, jak cała rzeczywistość religijna późnego antyku, w którym

⁵ Być może do tego wydarzenia nawiązuje św. Hieronim w przywołanym poniżej *Liście* 107.

⁶ M.J. Vermaseren, *Mithras. The Secret God*, London 1963, s. 11.

⁷ Tenże, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, t. 1, Hagae 1956, s. 193.

⁸ E. Rénan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1882, s. 579.

chrześcijaństwo, nierzadko siekierami, wyrębało sobie drogę do hegemonii. Jest w nim też jednak zawarta historyczna prawda o niezwyklej sile i powszechności mitraizmu.

Mit tajemniczego boga Mitry i jego wyznawców, tajemnych zgromadzeń, wspólnot i inicjacji pozostał żywy i nieustannie powracał w krótkich wzmiankach do samego końca starożytności, a potem w słownikach leksykografów bizantyjskich⁹. Prawdziwy renesans mitraizm przeżył i przeżywa nadal od czasów prac belgijskiego badacza Franza Cumonta (1868-1947) z początków XX wieku, ojca nowożytnych badań nad tym zjawiskiem. Badano związki mitraizmu z chrześcijaństwem i zastanawiano się, jak przebiegało to starcie między dwoma wielkimi ruchami religijnymi. Zwracano uwagę na podobieństwa i wzajemne wpływy: na to, że nazwa *sacramentum*, pierwotnie oznaczająca przysięgę wojskową, trafić musiała do języka teologii chrześcijańskiej bezpośrednio z mitraizmu – religii legionów rzymskich, że w obu kultach sprawowano rytualne uczty i jakieś podobne formy chrztu; że w obydwu obowiązywała tajemnica, tyle że w mitraizmie – absolutna i niepoddająca się zmiekczej ewolucji związanej z coraz większym przenikaniem do życia publicznego i politycznego; że od rekrutów obydwu wymagano nie tylko gotowości przyjęcia wiary i sprawowania kultu, ale też istotnej zmiany życia, że wyznawcy tworzyli wspólnoty, przeżywające razem nie tylko liturgie, ale też pomagające sobie wzajemnie w codziennym życiu. Badano rozległość rozprzestrzeniania się – setki mitreów z III wieku spokojnie konkurują liczebnie za świątyniami i miejscami kultu chrześcijan – od Afryki i Azji Mniejszej po Szkocję, Germanię i Hiszpanię.

O istotnych różnicach między obydwoma kultami dużo trudniej mówić mimo 200 niemal lat nieustannych badań, ponieważ materiału mitraistycznego jest przerażająco mało. Z pewnością mitraizm łatwiej funkcjonował w politeistycznym świecie hellenistycznej i cesarskiej kultury, wyraziście się odznaczał od innych form kultu, ale – jak wszystkie inne kultury pogańskie – nie wymagał wyłączości. W inskrypcjach mitraistycznych pojawia się Zeus, Helios, Hermes, Posejdon, Okeanos. Z pewnością kult opierał się na silnym doświadczeniu osobistym, które było objęte, traktowaną niesłychanie poważnie, tajemnicą. Trudno wyrokować o istnieniu i funkcjonowaniu kapłaństwa – nie wiadomo, czy najwyższy stopień wtajemniczenia był równoznaczny z tym urzędem, czy nie i jak należałoby rozumieć kapłaństwo w tym kontekście. Mitraści składali ofiary. Składali też chleb i wodę w kielichach.

Walter Burkert uważał, że „mitraizm nie był nawet w pełnym znaczeniu tego słowa religią”¹⁰, z czym trudno się zgodzić, nawet jeśli jest to sąd wynikający z ubóstwa źródeł. Wszystko w nim koncentrowało się wokół obrzę-

⁹ Por. np. leksykon Suda, s.v. Μίθρου.

¹⁰ *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 40.

dów inicjacyjnych sprawowanych przez sekretne wspólnoty. Brak świadectw pisanych rekompensują dość obfite dane archeologiczne. Można domniemywać, że dzisiaj dostępność mitreów w muzeach i miejscach archeologicznych wykopalisk jest nieporównywalnie większa niż kiedykolwiek w czasach, gdy funkcjonowały jako świątynie. Tajemnica. Zamknięcie. Niewielkie wspólnoty – najwyżej do 20 osób. Hierarchiczna struktura. Intensywność doświadczenia, przenoszona na życie codzienne poza świątynią. Wszystko to daje obraz kultu o wyjątkowej intensywności, ale też religii totalnej i zorganizowanej, misyjnej, obraz doświadczenia całkowitego, które obejmuje wszystkie dziedziny życia.

Pod wpływem badań Franza Cumonta mitraizm stał się popularny nie tylko w religioznawstwie. Oddziaływał na nurty ezoteryczne i kulturę. Już w 1926 roku powstał nawet dramat opisujący losy wtajemniczanych mistyków: Kenneth Sylvan Guthrie, *The Mithraic Mysteries Resored and Modernized. A Drama of Interior Initiation. Employing all the available Data and Survivals of the Historic Persio-Roman Mithraics, Embodying Versions of Zoroastrian Scriptures. Combining the Religions of All Races and Times, With the best Modern Spiritual Thought, With Experiments for Every Day of the Year*, Teocalli, 1925. Każda „scena” tego dramatu kończy się spisem zadań, jakie należy wykonać w duchowym postępie, jak ćwiczenia duchowe czy poradnik doskonalenia wewnętrznego. Kosmiczny i astrologiczny charakter niektórych świadectw archeologicznych kieruje ku mitraizmowi uwagę współczesnych nurtów ezoterycznych, związanych z kulturą *New Age*.

Kim był Mitra i czym był mitraizm?

Mitra jest bardzo starym, indoirañskim bóstwem, znanym już od epoki brązu i czczonym wszędzie tam, gdzie dotarła kiedykolwiek dominacja perska. Imię Mitry oznacza ‘tego, który jest pomiędzy’, coś jak ‘przymierze’, ‘pakt’, ‘traktat’ czy ‘obietnica lojalności’¹¹. W irańskiej *Aweście* Mitra określany był jako „Pan Zobowiązań”, duch wszelkich umów, personifikacja lojalności, panował nad kosmicznym łaodem, zmianami pór roku i dnia, pełnił też obowiązki sędziego podczas sądu nad duszami zmarłych. Pojawia się też w podobnych funkcjach w indyjskich *Rigwedach*¹².

Brak jest jakichkolwiek szczegółowych danych na temat mitraizmu w jego rzymskiej odsłonie sprzed roku 100 p.n.e., kiedy dociera on do Rzymu wraz z legionami i kupcami, spośród których rekrutowali się w większości

¹¹ W. Burkert, *Starożytne kultury...*, dz. cyt., s. 44.

¹² Zob. A.D.H. Bivar, *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*, New York 1998, zwłaszcza rozdziały „The Personalities of Mithra” i „The Five Emanations of Mithra”.



Mitreum pod kościołem
San Clemente w Rzymie
(licencja otwartego dostępu
za Wikimedia Commons)



Relief marmurowy z mitreum
z Kapitolu w Rzymie, II w. n.e.,
fot. J.P. Grandmont
(licencja otwartego dostępu
za Wikimedia Commons)

jego wyznawcy. Z ikonografii i epigrafiki wiemy jedynie, że istniał i ekspandował. Nadal nie wiemy nic na temat genezy tego kultu w jego rzymskiej odsłonie, jego ciągłości i związków z szerszym kontekstem dawnych religii perskich¹³.

Kult Mitry sprawowano w jaskiniach, jak pisze Porfiriusz: „[...] gdziekolwiek uznają Mitrę, oddają temu bogu cześć w jaskini” (*Grota nimf*, 20¹⁴) –

¹³ Pełna bibliografia na ten temat zob. W. Burkert, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 45, przyp. 29.

¹⁴ Tłumaczenie P. Ashwin-Siejkowski, według wydania: Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, tłum. wstęp i opracowanie P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 61.

Mitra był „bogiem ze skały” (*ek petras theos*). Później natomiast w budowlach stylizowanych na jaskinie, gdzie niewielkie wspólnoty wiernych spotykały się, aby sprawować liturgię, obrzędy inicjacyjne i rytualne posiłki przed podobizną Mitry zabijającego byka. Podobizna ta – najczęściej w postaci rzeźby lub płaskorzeźby – znajdowała się zawsze centralnie u szczytu pomieszczenia, w jego swoistej apsydzie.

Mistraistyczna ikonografia jest zdumiewająco jednolita, konsekwentna i bardzo symboliczna, odpowiada zapewne z jednej strony spójnej opowieści mitycznej, a z drugiej radykalnie przestrzeganim zasadom inicjacji, które nie ulegały przekształceniom.

Mit

Mit Mitry – jak pisze niemal sarkastycznie Burkert – „z pewnością istniał”¹⁵. Dziś odtwarzamy go niemal wyłącznie z przedstawień ikonograficznych, wśród których dominuje przedstawienie boga zabijającego byka. W zapisach słownych zachował się w związku z tym tylko zagadkowy wyraz *bouklopos* [*theos*] – ‘złodziej bydła’ (u Porfiriusza, *Grota nimf*, 18¹⁶). W cyklu przedstawień można rozpoznać sceny teogoniczne z Okeanosem, Kronosa oddającego dobrowolnie berło Zeusowi, Zeusa walczącego z gigantami oraz narodziny Mitry ze skały. Nie wiadomo, kto był ojcem Mitry. Istnieją sceny z Mitrą, który poszukuje byka, ściga go (może kradnie?), ujarzma i dosiada, by w końcu zawlec go do groty i złożyć w ofierze. Widzimy też Mitrę wsiadającego do rydwanu Heliosa. Jest też tajemnicze malowidło, na którym Helios kłania się przed Mitrą, wymachującym jakimś przedmiotem.

Mitra rzekomo urodził się ze skały (*de petra natus*), co uzasadnia znaczenie grot i jaskiń w kulcie mitraistycznym, czemu kilka zdań poświęcił w swym dziele o grotach Porfiriusz (zob. powyżej). Mitra jest równy Słońcu – Heliosowi, istnieją przedstawienia obydwu bogów ściskających sobie dłonie, przekazujących sobie jakieś przedmioty lub biesiadujących przy wspólnej uczcie z ofiarnego byka. On sam nazywany był na wotywnych stelach *Sol Invictus*, a czczono go 25 grudnia.

Mamy tu stałe motywy mitologiczne, pojawiające się także w innych opowieściach kultury śródziemnomorskiej: teogonię, motyw poszukiwania, ustanowienie ofiary, osvajanie byka (Herakles), kradzież bydła (Hermes). Toposy poszukiwania i walki mają dobrze poświadczony wzorce czy analogie od teo-

¹⁵ W. Burkert, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 138.

¹⁶ Tamże; Burkert jednoznacznie łączy ten przydomek z Mitrą, chociaż kontekst nie jest oczywisty, w moim przekonaniu może chodzić równie dobrze o Hermesa.



Mitra i Helios, relief z III w. n.e. z Fiano Romano koło Rzymu, obecnie w muzeum w Denon. Fot. Marie-Lan Nguyen (licencja z domeny publicznej za Wikimedia Commons)

gonii babilońskich po Hezjoda¹⁷. Rekonstrukcja mitu Mitry na obecnym etapie znajomości źródeł jest jednak niemożliwa.

Kult

Wszystkie źródła określają kult Mitry jako misteryjny. Terminologia jest jednoznaczna: mowa jest zawsze albo o *mysteria* (μυστήρια), albo o *teletai* (τελεταί) (u Justyna w *Apologii* 1, 66, 9: ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις – „w misteriach mitry”; u Porfiriusza w *De abstinentia* 2, 56, gdzie przywołuje on dzieło niejakiego Pallasa pod tytułem *O misteriach Mitry*: φησὶ Πάλλας ὁ ἄριστα τὰ περὶ τῶν τοῦ Μίθρα συναγαγῶν μυστηρίων ἐφ’ Ἀδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος – „jak twierdzi Pallas, który najlepiej opracował misteria Mitry w czasach Hadriana”, podobnie w *Grocie nimf* 15; u Orygenesza w *Contra Celsum* 6, 22: ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, tam też kilkakrotnie pojawia się termin μυστήρια, u Tertuliana natomiast konsekwentnie w kontekstach związanych z mitraizmem mamy pojęcia *initiare* czy *initiatio*, np. *Cor.*, 15).

Jako szczególna cecha mitraizmu na tle innych starożytnych kultów misteryjnych rzuca się w oczy jego radykalnie wspólnotowy charakter – całość kultu jest ograniczona do ścisłej wspólnoty wiernych i jednego miejsca spr-

¹⁷ W. Burkert, *Starożytne kultury...*, dz. cyt., s. 138-139.

wowania obrzędów. Jest to też jedyny starożytny kult pogański, w którym nie dopuszczano ofiar prywatnych¹⁸.

Wydaje się, że mitraizm był również religią *par excellence* wotywną – ogromna większość zachowanych inskrypcji z mitreów to napisy o charakterze wotywnym; ofiary (= datki i inskrypcje) składane podczas składania ślubów (= wotów) obejmowały fundowanie ołtarzy, posągów, reliefów, inskrypcji, a nawet całych mitreów¹⁹. Mitraistyczna jaskinia to miejsce, gdzie składa się „czyste śluby” (*euchesthai hagnos*, inskrypcja 2307 w zestawieniu Vermasere-na²⁰). Inna, łacińska inskrypcja mówi o przyozdobieniu świątyni-jaskini po to, by „wszyscy, trzymając się za ręce, mogli na zawsze radośnie celebrować swe śluby” (*ut possint syndexi hilares celebrare vota per aevom*)²¹. Na uwagę zasługuje tu słowo *syndexi* – „trzymający się za prawice”: jest stary gest, wyrażający wierność, stąd *mystai* są równocześnie *syndexioi*, przyjaciółmi, towarzyszami drogi. Istotą mitraistycznych obrzędów jest doświadczenie powodzenia oraz akt wiary odnowiony podczas wspólnej uroczystości²². Doświadczenie boga jest doświadczeniem osiągalnym we wspólnocie wiernych. To istotny rys mitraistycznego mistycyzmu.

Mitraiści, zdaniem Waltera Burkerta, z czym osobiście nie w pełni się zgadzam, oczekiwali spełnienia swych modlitw w tym życiu, oczekiwali „powodzenia”, które nie było oddalone w czasie, a już tym bardziej nie przechodziło na „inne życie” po śmierci. Ostatecznie Mitra był *deus invictus* – ‘bogiem niezwyciężonym’, a jego wyznawcami w Rzymie byli głównie legioniści, którzy doskonale znali smak doczesnego zwycięstwa. Faktem jest, że brakuje jednoznacznych świadectw, które sugerowałyby, że mitraizm gwarantował swym wyznawcom jakąkolwiek formę transcendentalnego zbawienia²³, nieśmiertelności, wstąpienia do nieba z jaskini, którą jest świat. Z drugiej jednak strony trudno zaakceptować ten dowód *ex absentia* i pogodzić się z myślą, że ruch religijny kontynuujący tradycje perskiego zoroastrianizmu i religii perskich mógł nie opierać swych wierzeń na pojęciu nieśmiertelnej duszy i zbawienia. Naprawdę intrygujący jest fakt, że nie mamy żadnych informacji o obrzędach pochówku mitraistów²⁴. Znowu jednak jest to dowód *ex absentia*.

¹⁸ Tamże, s. 50-51.

¹⁹ Zob. tamże, s. 62 z przyp. 19-20.

²⁰ Według wydania: M.J. Vermasereen, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, t. 2, Hague 1960.

²¹ Inskrypcja 423 (tamże).

²² W. Burkert, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 62.

²³ Takie interpretacje L.A. Campbella (*Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968) Burkert uważa za „dzikie” (W. Burkert, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 77, przyp. 85).

²⁴ Opinię o wspólnym pochówku mitraistów utrzymywał F. Cumont (*Die Mysterien des Mithra*, Leipzig 1923, s. 160), jednak obecnie *contra*: W. Burkert, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 77.

Kult kosmiczny

W mitraizmie – inaczej niż w pozostałych kultach misteryjnych starożytności – kosmologia pozostaje w samym centrum systemu i rytuału. Jaskinia odbija kosmos, jej sklepienie jest często okryte odwzorowaniem sklepienia nieba ze znakami zodiaku, siedmioma planetami, odpowiedzialnymi za siedem stopni wtajemniczenia. Ofiara z byka – centralny punkt rytuału – zawsze dokonuje się w czasie skoordynowanym z czasem kosmicznym: pomiędzy wschodem Słońca i zachodem Księżyca. Niektóre mitrea miały wejścia, przez które promień słońca mógł wpadać tylko w określone dni roku, oświetlając głowę boga na reliefie.

Mitra jest także ogrodnikiem, który dba o drzewa i dostarcza im wody. Ogon zabijanego byka niejednokrotnie zamienia się na reliefach w kłos zboża, co kieruje uwagę ku kultom wegetacyjnym i analogiom z innymi kultami misteryjnymi²⁵ lub wprost ku synkretycznym zapożyczeniom.

Kosmiczny charakter kultu Mitry wyrażający się w ikonografii oraz czasowym związku obrzędów z cyklami kosmicznymi miał uzasadnienie w metaforycznej strukturze postępu duchowego, o czym pisze Orygenes w *Contra Celsum* 6, 22²⁶, gdzie znajdujemy opis drabiny mistycznej:

[...] Celsus opowiada o jakichś misteriach perskich: „Wzmiankę na ten temat, powiada, znajdujemy w naukach perskich, a zwłaszcza w misteriach odprawianych przez Persów ku czci Mitry. Zawierają one symbol dwóch sfer niebieskich – sfery gwiazd stałych i sfery planet, przez które przechodzi dusza. Symbol ten przedstawia się następująco: Jest to drabina zawierająca siedem bram, a na jej szczycie jest umieszczona ósma brama; bramy te są wykonane kolejno z ołowiu, cyny, spiżu, żelaza, brązu, srebra i złota. Uważają, że pierwsza brama należy do Kronosa (Saturna), a ołów symbolizuje powolność tej planety, druga do Afrodyty (Wenus), symbolizowanej przez jasność i miękkość cyny, trzecia – twarda, spiżowa – do Zeusa (Jowisza), czwarta do Hermesa (Merkurego), albowiem żelazo, tak jak Hermes, wytrzymuje wielkie trudy oraz nadaje się do handlu i jest używane do różnorakich prac, piąta – nietrwała i zmienna, bo zbudowana ze stopu – do Aresa (Marsa), szósta, srebrna, do księżyca, a siódma złota, do słońca, albowiem metale te imitują barwę księżyca i słońca”. Stara się następnie dociec, dlaczego ten symbolicznie wyobrażony szereg planet został objaśniony za pomocą nazw różnej materii, i wyjaśniając teologię perską usiłuje przystosować do niej argumenty zaczerpnięte ze sztuki muzycznej²⁷.

²⁵ W. Burkert, *Starożytne kultury...*, dz. cyt., s. 151.

²⁶ Por. obszerny komentarz w: D.K. Malloch, *Christ and Taurobolium. Lord Mithras in the Genesis of Christianity*, Leven 2006.

²⁷ Tłumaczenie wg wydania: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum.. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 301-302.

Inicjacja

Bez wątpienia przyszły wyznawca Mitry najpierw musiał odbyć swoisty nowicjat przed przystąpieniem do ceremonii inicjacyjnych i do samej wspólnoty. Musiał poprosić o przyjęcie najwyższego przełożonego wspólnoty. Przekaz Tertuliana nie zostawia wątpliwości: *Atquin volentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire, quae praeparanda sint describere* (*Apologetyk* 8, 7²⁸: „Jednak istnieje, jak sądzę, zwyczaj, aby ci, którzy chcą zostać wtajemniczeni, najpierw przyszli do owego ojca świętych obrzędów, aby objaśnił im, jak należy się przygotować”²⁹); *Sine dubio enim initiari volentibus mos est prius ad magistrum sacrorum vel patrem adire* (*Ad Nat.* 1, 7: „Bez wątpienia istnieje zwyczaj, aby ci, którzy chcą zostać wtajemniczeni, najpierw przyszli do nauczyciela świętych obrzędów lub ojca”³⁰).

Nie wiemy, co było przedmiotem tego przygotowania – pozostaje to owiane tajemnicą, tak jak niemal wszystko inne w mitraizmie. W okresie gwałtownego rozwoju tego kultu w Rzymie musiał istnieć problem właściwego przygotowania zgłaszających się licznie adeptów z zachowaniem reguł sztuki i powagi tajemnicy. Autor monograficznego opracowania mitreum zachowanego pod kościołem San Clemente w Rzymie zasugerował nawet, że przed samą świątynią mieściło się coś w rodzaju szkoły dla nowych adeptów³¹.

Jakieś echo tych przygotowań może jednak zawierać papirus z Florencji³²:

Na imię boga, który rozdzielił ziemię od nieba, światło od ciemności, świat od chaosu, życie od śmierci i stworzenie od zniszczenia, bez wahań i ze szczerą wiarą przysięgam zachować tajemnicę misterium, która zostanie mi przekazana przez pełnego bojaźni przed bogiem ojca Serapiona [...], któremu przypadło to zadanie w udziale i przez moich współtowarzyszy w inicjacji i umiłowanych Braci³³.

Świadectwo to, obok odniesień do struktury dopuszczenia do kultu, zawiera też istotne tak dla kultu misteryjnego, jak i dla języka mistyki zestawienia przeciwieństw: światło – ciemność, ziemia – niebo, świat (= kosmos) – chaos, stworzenie – zniszczenie.

Wydaje się, że może to być formuła mitraistycznego *sacramentum* – przysięgi, która z języka armii rzymskiej przez mitraizm dotarła do chrześcijaństwa.

²⁸ Zob. komentarz W. Burkerta, *Starożytne kultury...*, dz. cyt., s. 52.

²⁹ Tłumaczenie własne, KB.

³⁰ Tłumaczenie własne, KB.

³¹ L. Nolan, *The Basilica San Clemente in Rome*, Roma 1934, *contra* M.J. Vermaseren, *Mithras. The Secret God*, London 1963, s. 130.

³² M.J. Vermaseren, *Mithras. The Secret God*, London 1963, s. 130-131.

³³ Tłumaczenie własne, KB.

Następne kroki doświadczenia możemy fragmentarycznie poznać z fresków z grotty mitraistycznej w Capui: na jednym z nich mystagog ubrany w czerwoną tunikę kładzie ręce na barkach klęczącego przed nim mysty – osoby poddanej wtajemniczeniu, który jest nagi i ma zawiązane oczy. Jeszcze nie wolno mu zobaczyć tajemnicy misteriów. Na innym malowidle do wtajemniczanego, nadal na klęczkach i nadal z zawiązanymi oczami, podchodzi od tyłu mystagog – osoba wtajemniczająca, z mieczem. Na następnym miecz leży obok wtajemniczanego, a mystagog kładzie obie ręce na jego głowie³⁴.

Anonimowy tekst z IV wieku, przekazany pod imieniem Amrozjastra (*Qaestiones Veteris et Novi Testamenti* 114, 11) wyjaśnia funkcję tego miecza podczas inicjacji: *alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et inrupente intestina supra dicta qui se liberatorem appellet* („inni natomiast z rękoma związanymi kurzymi jelitami są wrzucani do dołów pełnych wody, a wówczas zbliża się ktoś z mieczem i przecinając wspomniane jelita nazywa się ich wybawicielem”)³⁵. Z tym opisem wtajemniczenia koresponduje opinia z leksykonu Suda (s.v. Μίθρου), w której czytamy, że Persowie nazywali Mitrą Słońce, któremu składali liczne ofiary, oraz że nikt nie mógł zostać wtajemniczony w ten kult, jeśli nie przeszedł pewnych stopni oczyszczenia (εἰ μὴ διὰ τινῶν βαθμῶν παρελθὼν τῶν κολάσεων) i nie okazał się święty oraz odporny na ból (δείξει ἑαυτὸν ὄσιον καὶ ἀπαθῆ). Z pewnością tego rodzaju „chrzest”, opisany w dziele Ambrozjastra, stanowił lub mógł stanowić doświadczenie graniczne, mistyczne, w terminologii misteryjnej Burkerta: „doświadczenie niezwykłości”³⁶.

Mnich Nonnus z VI lub VII wieku opisał następujące procedury:

Ci, którzy mają być dopuszczeni do mitraistycznych obrzędów, poddawani są wtajemniczeniu poprzez serię prób – najpierw lżejszych, potem bardziej surowych. Na przykład najpierw nakazuje się kandydatom pościć przez 50 dni, a kiedy po tym czasie poddawani są ostrzejszym próbom, są chłostani przez dwa dni, a potem pozostawiani na śniegu lub w zimnej wodzie na dwadzieścia dni. Dopiero po tym są dopuszczani do większych misteriów, jako że dali dowód swej zdolności do wypełniania zaleceń³⁷.

W VIII wieku biskup Cosmas z Jeruzalem poszedł w opisie jeszcze dalej: według niego w mitraistycznej inicjacji istniało 80 prób, które obejmowały

³⁴ Zob. M.J. Vermaseren, *Mithras. The Secret God*, London 1963, s. 132.

³⁵ Tłumaczenie własne, KB. Por. tamże, s. 133.

³⁶ W. Burkert, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 161-195.

³⁷ Tekst za: M.J. Vermaseren, *Mithras. The Secret God*, dz. cyt., s. 134, tłumaczenie własne, KB.

„zanurzanie się pod wodę na wiele dni, rzucanie się w ogień, życie w odosobnieniu i powstrzymywanie się od jedzenia”³⁸.

Inicjacyjne tortury i próby ciała związane z przystępowaniem do kolejnych etapów wtajemniczenia przywoływane były głównie przez pisarzy chrześcijańskich (i ich scholaistów). Grzegorz z Nazjanzu mówił o „karze Mitry, słusznie wymierzonej tym, którzy poddali się tego typu inicjacji” (*Or.* 39, 5), a gdzie indziej (*Or.* 4, 70) o „mistycznych torturach i przypalaniach w sanktuariach Mitry”. Wspomniany Ambroży donosi o „pięćdziesięciu dniach postu, dwóch dniach chłosty i dwudziestu dniami na śniegu”. Niewielu uczonych daje wiarę tym doniesieniom, jednak trudno nie zauważyć, że opisy wyczynów i osiągnięć chrześcijańskich ascetów tego czasu nie odbiegają znacząco od tych informacji.

Tak czy inaczej misteria Mitry z pewnością należały do typowych rytów przejścia, związanych z głębokim przeżyciem niezwykłości pozostawiającym trwałe ślady i zmieniającym jakość egzystencji, co stanowi istotną sugestię na temat możliwości występowania u adeptów tych rytów tego, co nazywamy „doświadczeniem mistycznym”³⁹.

Ważny jest też w ikonografii mitraistycznej motyw uczt – najczęściej to Mitra i Helios uczują razem przy stole nakrytym skórą zabitego w ofierze byka i zjadają jego mięso, a usługują im mistowie na stopniu wtajemniczenia Kruka i Lwa w zwierzęcych maskach. Z kolei Justyn (*Apologia* 1, 66, 4) donosi o tym, że w misteriach Mitry naśladowano praktyki chrześcijańskie, stawiając na stole kielich z wodą i chleb. Nic więcej jednak o tym nie wiemy.

W mitraizmie brak jest dychotomii duchowni-wierni (obecnej np. w kultcie Izdydy), natomiast wyraźnie ryzuje się siedmiostopniowa struktura wspólnoty. Najczęściej mówi się o „siedmiu stopniach wtajemniczenia”, wyliczając kolejno nazwy stopni⁴⁰: Kruk (*Corax*), Nowożeniec (*Nymphus*), Żołnierz (*Miles*), Lew (*Leon*), Pers (*Persa*), Posłaniec Słońca (*Heliodromus*), Ojciec (*Pater*), a nawet – na niektórych inskrypcjach⁴¹: *Pater patrum*, czy też – jak

³⁸ Tamże.

³⁹ W tym kontekście należy wspomnieć o dyskusji toczącej się w odniesieniu do związków z mitraizmem krwawego rytuału taurobolium (por. opis Prudencjusza, *Peristephanon*, 1006-1050). Według dzisiejszego stanu wiedzy obrzęd ten nie ma nic wspólnego z mitraizmem. Jedyna inskrypcja, która to potwierdza (*CIL* VI, 736), okazała się fałszerstwem. Na wielu inskrypcjach Mitra pojawia się w katalogu bóstw wymienianych w kontekście taurobolium (np. nr 20, 22-24, 26 i 32 w zestawieniu R. Duthoya, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969), ale żadna z nich nie wskazuje na to, by adepci tego kultu mieli sami odprawiać ten obrzęd.

⁴⁰ Hieronim (*List* 107, 2, por. przekład: św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, t. 2, Warszawa 1953, s. 402) podaje nieco inne symbole w odmiennej kolejności, przywołując epizod zniszczenia wizerunków mitraistycznych w jaskini kultowej przez niejakiego Grakhusa: Kruk, Gryf, Żołnierz, Lew, Pers, Słońce, Rak, Ojciec.

⁴¹ W wydaniu M.J. Vermaserena (*CIMRM*) nr. 57, 336, 400-403.

u cytowanego powyżej Tertuliana – *Pater sacrorum*). *Pater* był przełożonym wspólnoty odpowiedzialnym za właściwy przebieg inicjacji.

Mitraizm dopuszczał – pilnie selekcionowanych – niewolników, ale nie dopuszczał kobiet. „Mitra nienawidzi kobiet” mówi Pseudo-Plutarch (*De fluv.* 23).

Intrygujące, że jakkolwiek uczestnicy misterii musieli doświadczać wyjątkowego poczucia wspólnoty, to język zachowanych, nielicznych tekstów mitraistycznych i przekazów na ich temat jest bardzo silnie zindywidualizowany. Na przykład w dziele cesarza Juliana, który sam był wtajemniczony w Mitrę i był promotorem tego kultu w Cesarstwie, słyszymy Hermesa, który zwraca się do samego Juliana słowami: „tobie dałem Mitrę za ojca” («Σοὶ δέ,» πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, «δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν»).

Tertulian pisze⁴², że mitraiście na trzecim stopniu inicjacji nie wolno było nosić wieńca, ponieważ miał on odtąd powtarzać „Mitra jest moim wieńcem”. Wskazuje to na silne uwewnętrznienie doświadczenia oraz na procedury rytualne, których zadaniem było przechodzenie od zewnętrznego symbolu do wewnętrznego przekonania i istotnej zmiany statusu, opartej na przeżyciu. Na tym etapie – według Tertuliana (*De praescr. haeret.* 40) – mystom wypalano rozżarzonym żelazem znak na czole lub oczyszczano ich pochodnią (tak Lukian, *Menippus* 7)⁴³.

Opis inicjacji w czwarty stopień wtajemniczenia⁴⁴ w mitraizmie podaje Porfiriusz w *Grocie nimf* (15)⁴⁵:

Kiedy w trakcie misterii Lwa ręce wtajemniczanych polewają miodem zamiast wodą, to wzywa się ich, aby zachowali ręce nieskażone od wszystkiego co niepokojące, raniące czy brudne, a skoro jest to wtajemniczenie w ogień o mocy oczyszczającej, podaje się im stosowny płyn, aby uniknąć wody; ta bowiem nieprzyjazna jest ogniovi. Również za pomocą miodu oczyszcza się język ze wszelkich błędów. Z drugiej strony, kiedy ofiarowali miód Persowi⁴⁶ jako „opiekunowi żniw”, to właśnie cechy konserwujące przywołuje się tym symbolem. Oto dlaczego niektórzy sądzą, że miód winien być porównany do nektaru czy ambrozji, o której poeta mówi (*Il.* 19, 38), aby ją wlewać do nozdrzy zmarłych w celu ocalenia ich od rozkładu. Miód jest bowiem pokarmem bogów.

⁴² *Cor.* 15.

⁴³ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, t. 2, s. 213.

⁴⁴ Por. też L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968, s. 309: z opisem namaszczenia mystów miodem na czwartym stopniu wtajemniczenia.

⁴⁵ Tłumaczenie za wydaniem cytowanym, s. 55.

⁴⁶ Zdaniem F. Buffière’a, chodzi o w tym wypadku o samego Mitrę (*Mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, s. 605, przyp. 17).

Na szczególną uwagę zasługuje inskrypcja szczęśliwie zachowana w mitreum Santa Prisca: *Viros servasti eternali sanguine fuso*: „Mężów ocaliłeś przez rozlew wiecznej krwi”⁴⁷.

Widoczna jest tutaj koncepcja zbawienia (*servasti*) przez śmierć (*sanguine fuso*), z odniesieniem do boga zabijającego byka. Czyn spełniony przez boga jest w mitraizmie podstawowym wizerunkiem zbawienia jako takiego, zawierającego w sobie nadzieję poszczególnych osób skupionych wokół tego kultu, nadzieje dotyczące zarówno teraźniejszości, jak i przyszłości. Idea ta jest – jak podsumowuje Burkert – tyleż prymitywna, co fundamentalna i trudno ją zastąpić jakkolwiek uproszczoną spirytualizacją⁴⁸.

Inskrypcji, rzeźb i malowideł mitraistycznych Maarten Jozef Vermaseren zebrał ponad 3000 (w pierwszym tomie – 1002, w drugim – 2353⁴⁹). Ogromna większość z nich, właściwie niemal wszystkie, to klasyczne dedykacje – wota, świadectwa wydatkowania pieniędzy na rzeźby, kult i inicjacje, spisywane w intencjach swoich własnych, swoich bliskich lub władców. Nic to bogactwo inskrypcji nie mówi nam o samym kulcie, o inicjacji ani tym bardziej o doświadczeniu. Chociaż więc można traktować te świadectwa jako dane „z pierwszej ręki”, to *de facto* i tak pozostajemy z pustymi rękoma.

Z jednej strony ubóstwo źródeł pisanych nie pozwala na jakkolwiek wgląd w naturę mistycznego doświadczenia mitraistycznego, z drugiej trudno przyjąć, aby kult otoczony tajemnicą, skoncentrowany na indywidualnej wielostopniowej inicjacji, dokonującej się w kontekście symboliki kosmicznej, wegetacyjnej, oparty na surowych wymaganiach względem trybu życia i warunków wstępnych, niejednokrotnie połączony z elementami daleko posuniętej ascezy ciała, pozostawał jedynie pustym obrzędem. Wyrażna w epigrafice i ikonografii idea zbawienia przez krew, znaczenie wspólnoty jako miejsca osobistej drogi o charakterze duchowym, wzmianki o postach i wyrzeczeniach, wreszcie – radykalna niewypowiadalność raczej skłaniają do wzięcia na poważnie duchowych doświadczeń mystów niż do ich deprecjonowania.

Proklos, nowoplatoński filozof z V wieku n.e., na temat misteriów starożytnych napisał: „Sprawiają one, że dusze włączają się w te obrzędy w sposób dla nas niezrozumiały i boski, tak że jedni z wtajemniczanych wpadają w przeżenie, przepelnieni szacunkiem dla bogów, inni zaś przywierają do świętych

⁴⁷ Nr 485 w klasyfikacji M.J. Vermaserena (*Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, t. 1, Hagae 1956, s. 200), tłumaczenie własne, KB; zob. też komentarz W. Burkerta, *Starożytne kultury...*, dz. cyt., s. 192.

⁴⁸ W. Burkert, *Starożytne kultury...*, s. 192.

⁴⁹ M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, t. 1 i 2, dz. cyt.

symboli i tracą swoją własną tożsamość, cali łączą się z bogami i dostępują wypełnienia bogiem” (*In Remp.* II, 108, 17-30)⁵⁰.

Alchemik i gnostyk Zosimos, z Panopolis w Egipcie, w książce *O tym, co nieugaszzone* (*Peri tou asbestou*) gdzieś w IV w. n.e. napisał⁵¹:

I ten, kto wystawił się na działanie słońca (ξηράνας ἐν ἡλίῳ) posiada tajemnicę nie do przekazania (ἔχε τὸ μυστήριον ἀμετάδοτον), w którą żaden prorok nie odważył się wtajemniczyć (οὐδεὶς τῶν προφητῶν ἐτόλμησεν μυσταγωγῆσαι) słowem, ale wtajemniczeni zostali jedynie dzięki ich myślom (ἀλλὰ μόνον τοῖς νοημοῖσι αὐτῶν ἐμυσταγώγουν). To, co najważniejsze wyrazili w zagadkowych słowach (Τοῦτο γὰρ κεφάλαιον ἐκάλεσαν ἐν ταῖς λοξαῖς γραφαῖς): kamień, który nie jest kamieniem (λίθον τὸν οὐ λίθον), ten, kto jest nieznanym jest też i znany wszystkim (τὸν ἄγνωστον καὶ πᾶσι γνωστόν), ten, co pozbawiony zaszczytów – wielce szanowany (τὸν ἄτιμον καὶ πολύτιμον), ten, kto nic nie otrzymał, obdarowany przez boga (τὸν ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον). Także i ja będę wychwalał tego, który nic nie otrzymał i jest obdarowany przez boga, tego jedynego, który jest silniejszy od materii (τὸν μόνον ... κρείττω τοῦ ὑλαίου) w naszych wysiłkach (ἐν ταῖς ἡμῶν ἐργασίαις). To jest bowiem to lekarstwo, które ma moc (Τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ φάρμακον τὸ τὴν δύναμιν ἔχον) – misterium mitraistyczne (τὸ μιθριακὸν μυστήριον)

To późne źródło z wyjątkową intensywnością skupia w sobie cechy obydwu języków: techniczny język kultu misteryjnego oraz metaforyczny i paradoksalny język opisu doświadczenia mistycznego. Stanowi, jak sądzę, efekt i skutek kilkunastuletniej kumulacji doświadczeń duchowych wyznawców kultu Mitry i pozwala na wniknięcie jeśli nie w istotę, to przynajmniej widzialne i wtórne efekty mistycznego doświadczenia inicjowanych, w swoistą ramę modalną mistyki mitraistycznej.

Może się wydawać, że powyższe zestawienie cytatów stoi w sprzeczności z opiniami uczonych przywołanymi w uwagach wstępnych na temat ubóstwa źródeł mitraistycznych. Należy jednak raz jeszcze podkreślić, że wszystkie wspomniane tutaj świadectwa stanowią jedynie zewnętrzny opis i poza danymi archeologicznymi nie mamy dostępu do żadnych informacji bezpośrednich na temat doświadczenia religijnego czy mistycznego w mitraizmie. Wydaje się jednak równocześnie, że źródła sekundarne i rekonstrukcje archeologiczne pozwalają wysuwać wnioski, które zmuszają do uznania faktu, że mitraizm stwarzał warunki dla głębokich doświadczeń o charakterze duchowym.

⁵⁰ Tłumaczenie własne, KB.

⁵¹ M. Berthelot, C.E. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. 2, Paris 1888, s. 113-114, tłumaczenie własne KB.

MYSTIC EXPERIENCE IN MITHRAISM

Summary

The paper attempts to describe and interpret mystical experience in the structure of ancient cult of Mithra in his Roman appearance, following the reconstruction of the myth and cultic customs, based on archeological and iconographical evidence as well as on external sources, mainly coming from the works of Christian writers.

Keywords: ancient mystery cults; Mithraism; Mithra; Greek and Roman religions; mystic experience

Słowa kluczowe: starożytne kultury misteryjne; mitraizm; Mitra; religia grecka i rzymska

BIBLIOGRAFIA

- Berthelot M., Ruelle C.E., *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. 2, Paris 1888.
- Bielawski K., Arrheton – niewypowiadalne w greckich kultach misteryjnych, „Filozofia Chrześcijańska” 13 (2016), s. 37-52.
- Bielawski M., *Tytuł teologa. Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa*, w: M. Bielawski, *Mikroteologie*, Kraków 2008, s. 11-28.
- Bivar A.D.H., *The Personalities of Mithra in Archeology and Literature*, New York 1998.
- Buffière F., *Mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- Campbell L.A., *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968.
- Cumont F., *The Mysteries of Mithra*, transl. Th.J. McCormack, Chicago 1903 (wydanie późniejsze poprawione: F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig 1923).
- Duthoy R., *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 2, Warszawa 1994.
- Guthrie K.S., *The Mithraic Mysteries Resored and Modernized. A Drama of Interior Initiation. Employing all the available Data and Survivals of the Historic Persio-Roman Mithraics, Embodying Versions of Zoroastrian Scriptures. Combining the Religions of All Races and Times, With the best Modern Spiritual Thought, With Experiments for Every Day of the Year*, Teocalli 1925.
- Malloch D.K., *Christ and Taurobolium. Lord Mithras in the Genesis of Christianity*, Leven 2006.
- Nolan L., *The Basilica San Clemente in Rome*, Roma 1934.
- Rénan E., *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1882.
- Vermaseren M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae* (= CIMRM), t. 1, Hagae 1956.
- Vermaseren M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae* (= CIMRM), t. 2, Hagae 1960.
- Vermaseren M.J., *Mithras. The Secret God*, London 1963.

KRZYSZTOF BIELAWSKI (1969) – adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej UJ, absolwent wydziału teologicznego PAT, wykładowca krakowskiej PWST, filo-

log, patrolog, tłumacz. Zajmuje się badaniami nad leksykografią grecką, religią antyczną i rytuałami ofiarnymi, antycznymi fragmentami muzycznymi, kultami misteryjnymi oraz związkami tragedii z teologią. Wydał m.in.: *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej* (2004), *Teksty poetyckie greckich fragmentów muzycznych* (2012), *Ani święty, ani spokój. Sylwy religijne – antyk, chrześcijaństwo* (2013). Mieszka w Krakowie.

MACIEJ MANIKOWSKI

Uniwersytet Wrocławski
Wydział Nauk Społecznych

Ekstasis i epektasis jako dwa elementy opisujące doświadczenie mistyczne według Grzegorza z Nyssy

Grzegorz z Nyssy, filozof, teolog i mityk IV wieku, należy do najważniejszych myślicieli chrześcijańskich, którego trzeba nie tylko uznać za jednego z twórców teologii trynitarniej, ale również za ojca chrześcijańskiej filozofii. Na chrześcijańskim Wschodzie uznawany za „Kolumnę Ortodoksji”, przez wieki zapomniany lub niedoceniany na chrześcijańskim Zachodzie, od połowy XX wieku odzyskuje należne mu miejsce w historii teologii, filozofii i mistyki. Wreszcie, odkryto i potwierdzono wielką rolę biskupa Nyssy w kształtowaniu się chrześcijańskiej filozoficznej mistyki, uznając go za jednego z jej ojców założycieli¹. Ta specyficzna nieobecność Grzegorza z Nyssy w tradycji chrześcijańskiego Zachodu wynikała z dwóch przynajmniej powodów. Po pierwsze, z nietłumaczenia jego dzieł na język łaciński (coraz słabsza była znajomość greki na Zachodzie), za wyjątkiem traktatu *De hominis opificio*, a po drugie, z dominującej pozycji Augustyna i jego myśli filozoficznej i teologicznej, w tym i jego rozumienia doświadczenia mistycznego, choć jest to rozumienie – w wielu miejscach – bardzo podobne². Nie oznacza to jednak, że myśl biskupa Nyssy nie była, choćby pośrednio, a może nawet jako nierozpoznawalna co do autorstwa, obecna w tradycji chrześcijańskiego Zachodu. Jeśli przyjąć hipotezę, że dzieło teologiczne Pseudo-Dionizego Areopagity jest pod ogromnym wpływem myśli Grzegorza (a może jest wręcz jego parafrazą),

¹ Por. B. McGinn, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, tłum. T. De-kert, Kraków 2009, s. 198; H. Crouzel, *Grégoire de Nysse est-il fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, „Revue d’ascétique et de mystique”, vol. 33, no. 130, 1957, s. 189-202.

² Por. tamże, s. 199.

a znane jest ono na Zachodzie dzięki tłumaczeniom na język łaciński i adaptacjom w myśli Jana Szkota Eriugeny czy Wilhelma z Saint-Thierry, to można spróbować poszukiwać specyficznych elementów mistyki biskupa Nyssy u wielu myślicieli średniowiecznego łacińskiego chrześcijaństwa, jak choćby u Mistra Eckharta.

Mistyka Grzegorza z Nyssy jest w pełni konsekwencją jego myśli teologicznej i filozoficznej, a w szczególności jest konsekwencją jego antropologii, będącej z kolei konsekwencją koncepcji Boga i kosmologii. Jak pisze Bernard McGinn: „Stworzenie ortodoksyjnej teologii trynitarnej stanowiło przełom w historii myśli chrześcijańskiej, jeden z tych, które wywarły wpływ na wszystkie aspekty późniejszego chrześcijaństwa, w tym na mistykę”³. Inaczej jednak niż McGinn, uważam, że decydujący wpływ na mistykę tak wczesnochrześcijańską, jak i późniejszą, miała przede wszystkim chrześcijańska antropologia, a nie jedynie teologia trynitarzna. Upraszczając nieco, teologia trynitarzna, zwłaszcza ojców kapadockich na Wschodzie i Augustyna czy Ryszarda ze św. Wiktora na Zachodzie, jednoznacznie przyczyniła się do pojmowania chrześcijańskiego Boga jako jednego w Naturze i troistego w Osobach, wprowadzając bardzo klarowne rozróżnienia terminologiczne między naturą (istotą) a osobami (hipostazami)⁴. Z tych ważnych teologicznie rozstrzygnięć jeszcze nie wynika wprost to, co dla rozumienia doświadczenia mistycznego jest najważniejsze, czyli to, że człowiek w swym poznawaniu Boga – podobnie jak biblijny Mojżesz – wychodzi z siebie i wkracza do obłoku, gdzie jest Bóg, wychodzi ze swej materialności, by – pokonując ją – wejść w to, co niematerialne i niecielesne, a poprzez to podobne Bogu.

Analizując elementy charakteryzujące doświadczenie mistyczne w myśli filozoficznej i teologicznej Grzegorza z Nyssy, chciałbym omówić wpiery trzy płaszczyzny, będące niejako wprowadzeniem do właściwej analizy doświadczenia mistycznego. Po pierwsze, trzeba zrekonstruować Nysseńską koncepcję Boga; po drugie, zrekonstruować jego koncepcję świata stworzonego i – po trzecie – jego antropologię, uznając tę ostatnią za zasadniczy klucz interpretacyjny doświadczenia mistycznego. Mówię tutaj oczywiście o rekonstrukcji, i wyraźnie to podkreślam, ponieważ – po pierwsze – Grzegorz z Nyssy wiele elementów swej nauki umieszczał w różnych dziełach i w różnych kontekstach filozoficznych, a chodzi o – po drugie – wskazanie pewnych węzłowych punktów potrzebnych do analizy doświadczenia mistycznego, a nie o całościowe przedstawienie filozofii czy teologii biskupa Nyssy, zresz-

³ Tamże, s. 200.

⁴ Uproszczenie, o którym tutaj piszę, wynika z tego, że nie podejmuję w tym miejscu analizy różnego sposobu podchodzenia do zagadnienia Trójcy Świętej na Wschodzie (najpierw trzy osoby, a potem jedność natury) i na Zachodzie (najpierw jedność natury, a potem troistość osób).

tą, Nysseńczyk z założenia nie budował spójnego systemu filozoficznego czy teologicznego.

Grzegorza z Nyssy nauka o Bogu

Jako teolog i filozof Grzegorz z Nyssy jest dzieckiem swej epoki. Będąc dość dobrze wykształcony, w umiejętny sposób łączył ze sobą tradycję biblijną i filozoficzną. Wskazuje się zazwyczaj, że biskup Nyssy znał dobrze tradycję filozofii platońskiej, czytał bowiem dialogi Platona, ale zapewne znał również *Enneady* Plotyna i inne dzieła medio- i neoplatoników. Znał także dzieło filozoficzno-teologiczne Orygenesusa, gdyż to on jako pierwszy w traktacie *O zasadach* dokonał pierwszej systematyzacji nauki chrześcijańskiej⁵. Te źródła miały decydujący wpływ na myślenie Grzegorza tak o Bogu, jak i świecie stworzonym czy człowieku. Można dostrzec tutaj pewien dylemat, z którym mieli do czynienia pierwsi chrześcijańscy teologowie i filozofowie – jeżeli mieliby dokonywać syntezy myśli filozoficznej z objawieniem, to czy należy uzgadniać objawienie z Platonem, czy też Platona z objawieniem? To oczywiście pewien poręczny skrót myślowy, ale – jak sądzę – pokazujący istotę problemu. Nie podlegała przecież wątpliwości decydująca pozycja objawienia, ale również nie podlegał wątpliwości autorytet filozoficzny Platona (by tylko o nim wspomnieć), zwanego bardzo często „starożytnym teologiem”. Można tutaj zaznaczyć, że chcąc uczynić chrześcijaństwo bardziej powszechnym, trzeba było je niejako u b r a ć w grecką terminologię filozoficzną. Nie wnikając oczywiście w to, co w nauce Grzegorza jest biblijne, a co platońskie (greckie), wskazać trzeba na trzy płaszczyzny pozwalające na właściwe zrozumienie jego nauki o Bogu – po pierwsze, pojmowanie Boga jako Byt Najwyższy, po drugie – podkreślanie niepoznawalności Jego Natury (czy Istoty) oraz – po trzecie – wynikające z nauki o niepoznawalności natury Boga wyróżnienie w Nim niepoznawalnej Natury i poznawalnych Energii⁶.

Podobnie jak greccy filozofowie, Grzegorz z Nyssy wskazuje, że Boga trzeba pojmować jako najwyższy i najdoskonalszy Byt. W traktacie *Oratio catechetica magna* pisze: „Wszyscy się zgadzają, że Boga należy uważać za nie tylko potężnego, lecz także za sprawiedliwego, dobrego, mądrego i przyznać

⁵ Por. A.H. Armstrong, *The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism, w: Jewish and Christian Self-Definition I: The Sapling of Christianity in the Second and Third Centuries*, red. E.P. Sanders, London 1984; A.H. Armstrong, *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*, „Dominican Studies”, vol. 1, no. 2, 1948.

⁶ Ponieważ w języku greckim mamy tutaj termin *ousia*, oddawany najczęściej w języku polskim jako ‘istota’ lub ‘natura’, jak również jako ‘substancja’, w tekście tym będę zamiennie stosował na tłumaczenie tego terminu wyrażenia ‘istota’ i ‘natura’.

Mu trzeba każdą poznaną przez nas doskonałość⁷. Kluczowe w tym fragmencie jest to, że – zdaniem biskupa Nyssy – Bogu trzeba przyznać każdą znaną nam doskonałość, a co za tym idzie – Boga trzeba uznać za Byt Doskonały, a to Go wyróżnia w świecie wszystkich bytów. Drugim określeniem, które ponownie wyróżnia Boga w świecie bytów, jest pojmowanie Go jako „Byt Prawdziwy” czy dokładniej jako „Byt Rzeczywisty”. W traktacie *De vita Moysis* czytamy, że „prawdziwym życiem jest tylko rzeczywisty Byt”⁸, co wprost odczytywane być powinno jako podkreślenie jedyności bytowej Boga. Inaczej rzecz ujmując, Bóg, będąc prawdziwym Bytem, rzeczywistym Bytem, jest Bytem Istotnie Istniejącym, by użyć Platońskiego sformułowania, co – raz jeszcze – wskazuje na Jego metafizyczną wyjątkowość⁹. Jednakże ta metafizyczna wyjątkowość prowadzi do wyjątkowości epistemologicznej.

Odczytując poprzednią myśl Grzegorza z Nyssy w szerszym nieco kontekście, dochodzimy do wniosku, że metafizyczne uwarunkowania Bytu Boga prowadzą do zagadnienia Jego poznawalności. Biskup Nyssy wprost mówi, że pierwszą i zasadniczą cechą Boga jest Jego niepoznawalność. W obszerniejszym fragmencie tego traktatu czytamy:

Pismo nie mówi tu [Wj 33,20 – przyp. M.M.] wcale, że widzenie Boga może sprowadzić na patrzących śmierć. Jak bowiem widok Życia mógłby sprowadzić śmierć na tych, którzy się do niego zbliżają? Ponieważ jednak Bóstwo jest Dawcą życia, a właściwością natury Bożej jest przekroczenie wszelkiej właściwości, zatem ktoś, kto uważa, że Bóg jest istotą poznawalną, odstępuje od Tego, który jest rzeczywistym Bytem, a zwraca się ku czemuś, co jest tylko zmysłowym wrażeniem bytu, i zostaje pozbawiony życia¹⁰.

Grzegorz z Nyssy wskazuje w tym fragmencie na dwie istotne cechy Boga. Po pierwsze, nawet wtedy, kiedy przyznajemy Bogu każdą z poznanych przez nas właściwości, okazuje się ostatecznie, że On, dzięki swej wyjątkowości, przekracza każdą z nich. Inaczej rzecz ujmując, ponieważ Bóg jest Źródłem wszystkiego, przekracza jednocześnie wszystko to, co od Niego pochodzi. W tym sensie Bóg jest prawdziwym Bytem i rzeczywistym Bytem, ponieważ gdyby rzeczy stworzone były bytami, On jako ich Stwórca musiałby być nie-

⁷ *Oratio catechetica magna*, § 20. Por. *De vita Moysis*, II.153. Odwołuję się tutaj do polskich tłumaczeń według wydań (odpowiednio): *Wielka mowa katechetyczna*, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Pisma wybrane*, Warszawa 1974; *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009 (cyfra rzymska oznacza księgę, cyfra arabska – paragraf).

⁸ *De vita Moysis*, dz. cyt., II.235.

⁹ Por. B. McGinn, P. Ferris McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 104.

¹⁰ *De vita Moysis*, II.234. Cytuję za poskim wydaniem: Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009 (cyfra rzymska oznacza księgę, cyfra arabska – paragraf).

bytem (*me on*). Jest to bardzo wyraźne e c h o myśli neoplatońskiej. Po drugie, konsekwentnie, takie pojmowanie Boga prowadzi do Jego niepoznawalności. Warto tutaj podkreślić, że z przytoczonego fragmentu tekstu wynika, że nieprawdziwa jest teza mówiąca, że Bóg jest pojmowalny poprzez swe właściwości, bowiem biskup Nyssy wskazuje, że niewłaściwie postępuje ten, kto „zwraca się ku czemuś, co jest tylko zmysłowym wrażeniem bytu”¹¹. W tym miejscu, ale nie tylko, Nysseńczyk zaznacza, że chodzi o niepoznawalność natury Boga, a nie o niepoznawalność Boga w ogóle. Píše: „Prawdziwym Życiem jest tylko rzeczywisty Byt, a Byt ten jest niedostępny dla poznania”¹².

W tym miejscu trzeba zadać zasadnicze pytanie dotyczące poznawalności. Czy zatem owa niepoznawalność Boga wynika z natury samego bytu Boga, byłyby to zatem niepoznawalność metafizyczna, czy też niepoznawalność ta wynika jedynie z niedoskonałości naszego ludzkiego aparatu poznawczego, osłabionego choćby skutkami grzechu pierworodnego? Niepoznawalność Boga jest wedle Grzegorza z Nyssy przede wszystkim niepoznawalnością metafizyczną, a zatem niepoznawalnością wynikającą z samej natury Bytu Boga, a dopiero później, w konsekwencji, jest również i niepoznawalnością epistemologiczną, wynikającą nie tyle z niedoskonałości naszego aparatu poznawczego, ile z konstytucji bytu człowieka. Nie wnikając w tym miejscu w bardziej szczegółowe analizy, biskup Nyssy uznaje, że ponieważ „Bóstwo z natury swej jest nieograniczone, nie ogarniają Go żadne granice”¹³, to jest również z natury swej niepoznawalne. Metafizyczna nieograniczoność skutkuje metafizyczną niepoznawalnością, czyli niepoznawalnością natury Boga. Z tej metafizycznej niepoznawalności wynika, jako logiczna konsekwencja, niepoznawalność epistemologiczna, o której Nysseńczyk tak pisze w homiliach *In ecclesiastem*: „Kto zawzięcie próbuje objąć słowem Nieogarnionego, zaprzecza, że On jest ponad wszystkim, bo wyprowadza naprzeciw Niego własne słowa, sądząc, że On jest taki, jakim określają Go słowa, a nie wie, że stwierdzenie, iż Bóstwo przewyższa możliwości poznawcze, stanowi najlepszą definicję prawdziwego Istnienia”¹⁴. Dostrzec trzeba jednak jeszcze i to, że na niepoznawalność Boga, tak w Jego naturze, jak i ze

¹¹ Pseudo-Dionizy Areopagita mówi tutaj o „tkwiących w bytach”. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I.1.2. Podaję za: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005 – paginacja: cyfra rzymska oznacza rozdział, cyfra arabska – paragraf, druga cyfra arabska – akapit w paragrafie.

¹² Tamże, II.235.

¹³ Tamże, II.236 (wyróżnienie moje – MM).

¹⁴ *In ecclesiastem*, VIII, 9 – wyróżnienie moje – MM. Podaję według polskiego tłumaczenia: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesy*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2009. Paginacja: cyfra rzymska oznacza nr homilii, cyfra arabska – akapit.

względu na niewystarczalność naszego aparatu poznawczego, ma wpływ Nysseńska kosmologia i antropologia, a w szczególności usytuowanie człowieka pomiędzy innymi bytami stworzonymi przez Boga.

Grzegorza z Nyssy nauka o świecie stworzonym

W swej kosmologii biskup Nyssy wyraźnie opowiada się za prymatem biblijnej nauki o stworzeniu świata przez Boga. Zarówno w dziełach egzegetycznych, jak i dogmatycznych, nie podlega to jakiegokolwiek wątpliwości. Być może jest to również skutkiem takiego odczytywania Platońskiego dialogu *Timaios*, który rozumiano jako ukazujący stwórcze działanie Ojca świata. To, co jest oryginalnym wkładem Nysseńczyka, to umiejętne połączenie Platońskiej kosmologii i metafizyki z biblijnym objawieniem. Podkreśla on bowiem, że prymarne nie jest dzielenie bytów na materialne i duchowe (czyli na materię i idee), ale na stworzone i niestworzone. Zgodnie z modelem biblijnym, Bóg jest jedynym Bytem Niestworzonym, a wszystko, co nie jest Nim, jest stworzone. Dopiero pośród bytów stworzonych dokonujemy podziału na byty stworzone niematerialne i byty stworzone materialne. Kolejną nowością w stosunku do tradycji Platońskiej jest stwierdzenie, że stworzonymi bytami duchowymi wcale nie są idee, ale istoty duchowe, i to istoty dwojakiego rodzaju – po pierwsze te, które są stworzone jako duchowe i zawsze takie pozostają, a więc aniołowie, oraz te, które są stworzone jako duchowe, ale niekiedy istnieją wcielone w materię, czyli ludzkie dusze. Natomiast pośród stworzonych bytów materialnych Grzegorz wymienia byty nieożywione i ożywione, te zaś z kolei dzieli na ożywione zmysłowe i ożywione rozumowe. Tym samym w jego strukturę rzeczywistości wpisany zostaje każdy byt: Bóg jako jedyny Byt Niestworzony, aniołowie jako stworzone byty duchowe, materia nieożywiona jako stworzony byt materialny, zwierzęta jako stworzone byty materialne zmysłowe oraz człowiek jako stworzony byt materialny rozumowy. Jednocześnie, o czym będzie jeszcze mowa, człowiek poprzez to, że ma duszę, czyli stworzony byt duchowy, oraz ciało, czyli stworzony byt materialny, łączy w sobie dwa królestwa bytów, czyli to, co materialne, i to, co niematerialne, i jest on jedynym takim bytem w stworzonym kosmosie¹⁵.

Kosmologia i metafizyka Grzegorza z Nyssy wydaje się w punkcie zasadniczym dość oczywista: istnieją dwa rodzaje bytów – niestworzony i stworzony, a wszelkie znane nam z historii filozofii podziały czy klasyfikacje dotyczą

¹⁵ Por. *De anima et resurrectione*, 46. Podaję według polskiego tłumaczenia: Grzegorz z Nyssy, *O duszy i zmartwychwstaniu*, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Pisma wybrane*, Warszawa 1974.

jedynie tego, co jest stworzone. Jednak w tym tak radykalnym, biblijnym do-
dajmy, podziale, kryje się jeszcze jedna myśl metafizyczna, będąca osią dla
całego myślenia biskupa Nyssy. W traktacie *Oratio catechetica magna* czyta-
my bowiem:

Rozróżniamy dwojakie poznanie, zależne od tego, czy się ono odnosi do rzeczy
zmysłowych, czy duchowych. Nie ma w naturze bytów niczego, co by wychodzi-
ło poza ten podział. Wymienione płaszczyzny oddziela wielka przepaść, tak że
poznanie zmysłowe nie ma cech duchowych i duchowe zmysłowych. Zachodzi
między nimi wyraźne przeciwieństwo cech. Duchowa natura jest czymś bezcie-
lesnym, niedotykalnym, czymś co nie ma kształtu, zmysłowa zaś, jak już nazwa
wskazuje, opiera się na poznaniu zmysłowym¹⁶.

Ponieważ istnieją dwa sposoby poznawania, mówi Grzegorz z Nyssy, mu-
szą zatem istnieć dwa odpowiadające im przedmioty poznania, czyli to, co
zmysłowe, i to, co niezmysłowe. Ponieważ zaś te dwa przedmioty diametral-
nie się od siebie różnią, musi istnieć również i metafizyczna przepaść między
nimi, dodać można – przepaść niepokonywalna. Jednak jest to tylko pierw-
szy poziom tego zagadnienia. Zastanówmy się, co będzie jeśli wymiarem,
rozumiejąc to pojęcie raczej metaforycznie, uczynimy nie tylko różnicę ma-
terialności i niematerialności, ale również różnicę bycia stworzonym i bycia
niestworzonym. Okazuje się, że koncepcja metafizycznej przepaści, metafi-
zycznej *diastasis* czy *diastema*, powinna się rozszerzyć, by wskazać, że za-
sadnicza metafizyczna i niepokonywalna przepaść istnieje pomiędzy tym, co
niestworzone, i tym, co stworzone, dopiero w drugim aspekcie przepaść ta do-
tyczy tego, co materialne i niematerialne, czy też tego, co zmysłowe i niezmy-
słowe¹⁷. Zatem zasadniczą metafizyczną cechą Boga jest to, że metafizycznie,
a także i ontologicznie, a co za tym idzie, również i epistemologicznie, różni
się On od tego wszystkiego, co Nim nie jest. W tym miejscu zakotwiczona
jest, jak sądzę, metafizyczna teza o niepoznawalności Boga w Jego naturze,
ponieważ to właśnie z owej zasadniczej cechy Boga, jaką jest metafizyczna
różnica od świata stworzonego, wynika Jego niepoznawalność, a w konse-
kwencji również i ludzkie kłopoty z poznaniem Boga. Jak można znaleźć wyj-
ście z tego impasu? Oryginalność Nyssenńczyka nie polega na tym, że szuka
rozwiązania w świecie czy w człowieku, ale że szuka go w samym Bogu.

¹⁶ *Oratio catechetica magna*, dz. cyt., § 6.

¹⁷ Por. T.P. Verghese, *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. An Introduction to a Concept and the Posing of a Problem*, w: *Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schram, Leiden 1976, s. 243-260; D.L. Balás, *Methousia Theou. Man's Participation in God's Perfection According to Saint Gregory of Nyssa*, „*Studia Anselmiana*” vol. 55, 1966.

Filozoficzna konsekwencja może być tylko jedna: w Bogu, w samym Jego Bycie, musi być to, co poznaniu nie jest dostępne, by zachować naukę o niepoznawalności Boga wynikającą z Jego Natury, oraz to, co jest dla człowieka poznawalne. Podkreślam raz jeszcze, że jest to konsekwencja filozoficzna, do której dochodzimy, prowadząc swe analizy, jest to konsekwencja naszego myślenia o Bogu, a nie coś, co wynika z wglądu w istotę i naturę Boga, która jest niepoznawalna, bowiem „Boga nikt nigdy nie oglądał” (J 1,18). W traktacie *De vita Moysis* przeczytamy: „Trzeba wierzyć, że Bóstwo istnieje, ale nie zastanawiać się nad tym, jakie Ono jest, jak wielkie, skąd pochodzi i w jaki sposób istnieje, ponieważ są to sprawy niedające się ogarnąć umysłem”¹⁸. Widać tutaj wyraźnie, jak biskup Nyssy próbuje pogodzić ze sobą biblijne objawienie, szczególnie pochodzące z pism św. Jana Apostoła, z filozoficzną możliwością mówienia o Bogu, choć i on zapewne znał pochodzące z Platońskiego dialogu *Timaios* zastrzeżenie co do poznawalności „Ojca i Twórcy tego świata”¹⁹.

Rozróżnienie w Bogu na to, co jest niepoznawalne, czyli Jego niedostępną naturę lub istotę, oraz na to, co jest poznawalne, oddawane terminem *energeiai*, czyli *energie*, nie jest oryginalnym pomysłem Grzegorza z Nyssy. Jak pokazuje to w cyklu artykułów George Habry²⁰, pochodzi ono z tradycji filozoficzno-teologicznej, której źródła należy szukać w hellenistycznej myśli Filona z Aleksandrii. O ile jednak Aleksandryczyk wprowadza to rozróżnienie, by rozwiązać zasadniczy problem myśli żydowskiej, jakim jest pogodzenie transcendencji i immanencji Boga²¹, o tyle biskup Nyssy, wprowadzając to rozróżnienie, chce uniknąć możliwych kłopotów wynikających z biblijnego nakazu poznania Boga, bo na tym polega życie wieczne (J 17,3), z jednoczesną biblijną deklaracją, że „Boga nikt nigdy nie oglądał” (J 1,18), czy też z tym, że zobaczenie Boga skutkuje śmiercią człowieka.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę jedynie na dwa aspekty nauki Nysseńczyka o poznawaniu poprzez Boskie Przejawy, Wyptywy czy Działania, bo tak są określane te części Boga, które są poznawalne. W traktacie *De perfectione* czytamy:

[Paweł] zawarł jedynie pewne wzmianki o swym doświadczeniu tajemnicy – na miarę tego, co słuchacze mogli pojąć. Powiedział tyle, ile daje się wyrazić słowem. Gdy poznał wszystko, co człowiek może pojąć o naturze Bożej, wyjawiał, że istota najwyższego Bytu jest nieosiągalna i niedostępna dla ludzkiego rozumu. Kiedy Paweł mówi o tym, co można w tym Bycie kontemplować – pokój, moc,

¹⁸ *De vita Moysis*, I. 47.

¹⁹ Por. Platon, *Timaios*, 28c. Platon, *Timajos. Kritias*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35.

²⁰ Por. G. Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies. Part II: The Three Cappadocians*, „The Eastern Churches Quarterly”, vol. XII, no. 7, 1958.

²¹ Por. H. Pietras, *Początki teologii Ojców Kościoła*, Kraków 2000, s. 163-164.

życie, sprawiedliwość, światło, prawdę i tym podobne – stwierdza też, że mówienie o Nim jest całkowicie niemożliwe. Powiedział przecież, że Boga nie można widzieć. „Nikt z ludzi nigdy Go nie widział i nie może zobaczyć” (1 Tm 6,16). Dlatego też, gdy poszukiwał, jak określić to, co nieuchwytnie dla umysłu, i nie znalazł odpowiedniego słowa, by wyrazić sens tego, co nieogarnione, „chwałą” i „istotą” nazwał to, co przekracza wszelkie dobro i co jest niepojęte i niewyraźalne. Stąd Najwyższy Byt pozostawił nienazwany²².

Z jednej strony mamy wyraźne uszanowanie biblijnego stwierdzenia czy potwierdzenia niepoznawalności Boga, z drugiej strony mamy próbę jej przewyciężenia choćby w tym, że Grzegorz, za św. Pawłem, mówi o „Chwale Boga” jako o tym, co – obrazowo czy symbolicznie – jest z Niego poznawalne. To przecież właśnie pod postacią swej chwały objawiał się Jahwe Izraelowi w Namiocie Spotkania czy w świątyni jerozolimskiej, a także chwałę ujrzał Mojżesz, gdy został postawiony w skalnej rozpadlinie. Ponieważ, ponownie obrazowo, Chwała jest tym, co jest dookoła Boga, można powiedzieć, że nadal Bóg w swej naturze czy istocie jest niepoznawalny, a jednak daje się poznawać w tym, co jest wprawdzie Nim samym, ale jest niejako dookoła Niego, czyli w swej Chwale. Jest Ona, podobnie jak sam Bóg, niestworzona.

Jednocześnie trzeba zwrócić uwagę na wymienione przez Nysseńczyka boskie atrybuty, takie jak: pokój, moc, życie, sprawiedliwość, światło, prawdę, jak i wiele innych. Co to jest? Nie jest to Bóg w swej naturze, ale – ponownie – to, co jest dookoła Niego, a w tym wypadku są to Jego działania, dokładniej – Jego działania względem świata stworzonego. Tym samym niepoznawalny w swej naturze Bóg może być poznawalny w swych działaniach, energiach czy – obrazowo – wyływach. Grzegorz z Nyssy ujmuje to tak:

Gdyby było możliwe rozważać naturę Bożą samą w sobie i znaleźć w jej przejawach zarówno to, co do niej należy, jak i to, co jej obce, nie potrzebowalibyśmy żadnych innych racji ani znaków, by wyjaśnić przedmiot naszego badania. Ponieważ przewyższa ona jednak poznanie badacza, a my jedynie na sposób przypuszczeń wyciągamy wnioski na podstawie pojedynczych znaków o tym, co chce ujść naszemu poznaniu, musimy dać się prowadzić za rękę poprzez wszelkie działania (*dia ton energeion*) do zbadania boskiej natury²³.

²² *De perfectione*, 35-36. Według polskiego tłumaczenia: Grzegorz z Nyssy, *O doskonałości*, tłum. J. Naumowicz, w: Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, Kraków 2001. Paginacja – cyfra arabska oznacza numer paragrafu.

²³ *De Trinitate*, 85. Według polskiego tłumaczenia: Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza o Trójcy Świętej*, tłum. T. Grodecki, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarnie*, Kraków 2001, paginacja – numer strony polskiego wydania.

Grzegorza z Nyssy nauka o człowieku

Antropologia Nysseńczyka jest wypadkową trzech wzajemnie się na siebie nakładających płaszczyzn. Pierwszą jest oczywiście tradycja biblijna, a więc znajdująca się w Księdze Rodzaju opowieść o stworzeniu człowieka, na którą nakładana jest druga płaszczyzna, pochodząca z tradycji filozoficznej, głównie Platona i Orygenesisa, oraz, jako trzeci element, wzbogaćana własnymi, oryginalnymi pomysłami filozoficznymi biskupa Nyssy. Odczytując biblijną opowieść o stworzeniu człowieka, Grzegorz z Nyssy zwraca uwagę na to, że są to dwa, dopełniające się wprawdzie, ale dwa opisy stworzenia człowieka. Wyciąga z tego filozoficzny wniosek, podjęty w późniejszej tradycji przez m.in. Jana Szkota Eriugę, że Bóg w pierwszym akcie stwórczym powołał naturę człowieka, bo to miałyby oznaczać słowa o stworzeniu „człowieka, mężczyzny i niewiasty”, a dopiero w drugim akcie stwórczym powołał do istnienia człowieka złożonego z ciała i duszy. Oczywiście, kiedy mówimy o pierwszym i drugim akcie stwórczym Boga, nie mamy na myśli płaszczyzny fizycznej czy chronologicznej, ale metafizyczną. Takie rozumienie stworzenia człowieka pokazuje, że to, co jest wszystkim ludziom wspólne, to, co pozwala ich niejako „zaliczać” do grona ludzi, to właśnie wspólna im natura, czyli człowieczeństwo, coś, co jest duchowe i idealne z uwagi na swą niecielesność. Używając języka teologicznego, można powiedzieć, że wszyscy ludzie są sobie współhistotni czy współsubstancjalni, ponieważ mają tę samą naturę. To, co ich różnicuje, powiązane jest z ich cielesnością, choć oczywiście, biologicznie rzecz ujmując, jest ona u wszystkich podobna, oraz z tym, że każdy z ludzi ma swoją własną, indywidualną i niepowtarzalną duszę, która jest bezpośrednio stwarzana przez Boga. W tym sensie trzeba powiedzieć, że zagadnienie stworzenia człowieka zostaje filozoficznie wyjaśnione.

Człowiek jednak, co jest ważne, jest specyficznym stworzeniem. Po pierwsze, jest bytem bezpośrednio stworzonym przez Boga, jest też – po drugie – jedynym bytem stworzonym przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, po trzecie, jest też bytem, który łączy w sobie dwa światy. Omawiając kosmologię Grzegorza z Nyssy, wskazywałem na to, że nakładając na siebie dwie tradycje – biblijną i Platońską – Nysseńczyk podkreśla istnienie dwóch stworzonych przez Boga sfer bytów: duchowych i materialnych. Ma to konsekwencje w antropologii filozoficznej. Ponieważ człowiek jest stworzony przez Boga jako istota cielesno-duchowa, poprzez swe ciało jest stworzonym bytem materialnym, a poprzez swą duszę jest stworzonym bytem duchowym. Dlatego jego pozycja w świecie jest wyróżniona, bo jednocześnie przynależy do sfery stworzonych bytów materialnych i sfery stworzonych bytów duchowych. Jego wyróżniona pozycja wynika również i z tego, że ma duszę, w której cały czas umieszczony jest „obraz i podobieństwo Boga” albo cały czas ten „obraz i podobieństwo” są tam p r z e c h o w y w a n e.

Czym zatem jest dusza człowieka? Grzegorz z Nyssy rozpoczyna, można powiedzieć, od odrzucenia dwóch znanych modeli wytłumaczenia istoty duszy: Platńskiego i Arystotelesowskiego. Temu drugiemu zarzuca wprost, pomimo doceniania wielkiego wkładu Stagiryty do badań naukowych, błąd polegający na uznaniu duszy za śmiertelną, a wynika on z niezrozumienia tego, że dusza została stworzona przez Boga, który jest Dawcą życia, a nie śmierci. Odrzuca również model Platona, czyli pochodzącą z dialogu *Faidros* metaforę rydwanu, dwóch rumaków i woźnicy²⁴. Powód jest według biskupa Nyssy dość prosty. Jeśli dusza składa się z trzech części, to która z nich jest stworzona przez Boga, a jeśli wszystkie trzy części miałyby być uznane za stworzone przez Boga, to czym miałyby się wtedy od siebie różnić. Píše o tym wprost w traktacie *De hominis opificio*: „W rzeczywistości dusza – prawdziwa i doskonała – jest jedna: rozumna i niematerialna, powiązana z naturą materialną dzięki zmysłom”²⁵. Dusza zatem jest jedna, rozumna i niematerialna. Jednak Grzegorz z Nyssy dodaje coś, co w pewnym sensie antycypuje np. myśl filozoficzną Mistra Eckharta. Dusza jest bezgrzeszna, co można również odczytać, że jest doskonała, oczywiście doskonała na tyle, na ile doskonały może być byt stworzony²⁶. W traktacie *De anima et resurrectione* czytamy: „Bóg dał jej [duszy – przyp. M.M.] istnienie, a ponieważ w Bogu nie ma nawet śladu grzechu, również duszy nie można do niego zmusić”²⁷. Stworzona przez Boga i będąca w tym aspekcie Jego obrazem i podobieństwem albo inaczej: mająca w sobie Jego obraz i podobieństwo, dusza, by mogła być prawdziwym obrazem i podobieństwem Boga, musi być bezgrzeszna, czyli nieskłonna do grzechu, a zatem – musi być jedynym miejscem w człowieku, także po grzechu pierwotnym, które jest zdolne do poznawania Boga.

Grzegorza z Nyssy nauka o mistycznym przebóstwieniu

Rozumienie mistycznego doświadczenia, jednej z kilku dróg poznawania Boga wskazanych nam przez Nysseńczyka, jest wypadkową pojmowania Boga oraz człowieka, jest zatem tym, co łączy w sobie teologię, kosmologię i antropologię. Problemem nie jest to, kto może poznać Boga, problemem nie jest to,

²⁴ Por. *De anima*, 42.

²⁵ *De hominis opificio*, XIV, 2. Według polskiego tłumaczenia: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, paginacja: cyfra rzymska oznacza rozdział, cyfra arabska – numer paragrafu. Por. *De anima*, 33.

²⁶ Eckhart oczywiście, mając na uwadze tę cechę duszy, będzie próbował wskazywać jej niestworzonność, jeśli nie w całości, to przynajmniej w jej najgłębszej części czy naturze, zwanej przez niego m.in. iskierką duszy czy warownym miasteczkiem.

²⁷ *De anima*, 71.

czy Bóg jest poznawalny, bo przecież samo Pismo Święte podkreśla, że poznanie Boga jest „życiem wiecznym” (J 17,3), ale to, jak to jest możliwe wobec filozoficznej nauki o Bogu, mówiącej wprost, że jest On w swej naturze niepoznawalny. Próbując wyjaśnić to zagadnienie, biskup Nyssy wskazuje na trzy płaszczyzny, które, wzajemnie na siebie nałożone, dadzą właściwą odpowiedź.

Doświadczenie mistyczne jest specyficzne w tym sensie, że pomimo iż jest zawsze doświadczeniem jednoczącym, nie prowadzi do zjednoczenia, czyli *henosis*. Mówiąc wprost: w koncepcji doświadczenia mistycznego Grzegorza z Nyssy nie ma *henosis* rozumianego jako zjednoczenie poznającego z Poznawanym, czyli zatarcia różnicy między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania. Bernard McGinn podkreśla to tak: „Tak jak współczesny mu święty Augustyn, Grzegorz nie mówi o mistycznej unii (*henosis*), mimo że używa terminów sugerujących mieszanie się, współdzielenie, wspólnotę i tym podobnych. Zasadniczy aspekt jego języka stanowi słownictwo wyrażające przemianę i przeobstwienie”²⁸. Język pism biskupa Nyssy jest w wielu miejscach metaforyczny i obrazowy, bo tylko dzięki takiemu sposobowi wyrażania się możliwe jest pokonywanie trudności. W doświadczeniu mistycznym nie ma możliwości mówienia o unii mistycznej, o zjednoczeniu się czy o jakiegokolwiek unifikacji, ponieważ Bóg jest bytem niestworzonym a człowiek stworzonym, ponieważ ta różnica nigdy nie zostanie pokonana, ponieważ jest ona zasadnicza dla pojmowania Boga i człowieka. Człowiek jest z natury swej bytem stworzonym i tylko jako byt stworzony może poznawać Boga. Stąd, wedle Nysseńczyka możemy mówić w tym wypadku o mistycznym poznawaniu (a nie poznaniu), które jest przeobstwieniem ludzkiej stworzonej natury. Zostaje ona przeobstwiona, choć nadal pozostaje stworzona.

Doświadczenie mistyczne jest specyficzne również i z tego powodu, że nie ma w nim klasycznie pojmowanej mistycznej ekstazy jako wychodzenia poza ciało. Można jednak powiedzieć, że Grzegorz z Nyssy dokonuje pewnego przeformułowania rozumienia *ekstasis*, ponownie antycypując m.in. myślenie Mistra Eckharta, choć w tym przypadku wzorcem dla Mistra z Kolonii był chyba św. Augustyn. Doświadczenie mistyczne, jeśli ma mieć aspekt ekstatyczny, musi polegać na pozbywaniu się tego, co cielesne, a trzeba przez to rozumieć nie tylko cielesność jako taką, ale również i to, co jest materialne w człowieku, a zatem i wszelkie – materialne przecież – przedstawienia, obrazy, podobizny. Trzeba nawet zrezygnować z naturalnego przecież przywiązania do tego wszystkiego, co materialne wokół nas, z przywiązania do – materialnego przecież – myślenia o Bogu poprzez pojęcia czy wyobrażenia, bo zatrzymywanie się na poziomie pojęć czy wyobrażeń jest zatrzymywaniem się na poziomie idola, który nadal przesłania nam Boga. Georges Florovsky

²⁸ B. McGinn, P. Ferris McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy*, dz. cyt., s. 108.

podkreśla, że dla Nysseńczyka każda próba wprowadzenia jakiegokolwiek pojęcia czy określenia w mówieniu o Bogu, to skierowanie się w stronę idola²⁹. Ekstaza byłaby zatem wychodzeniem poza cielesność, ale równocześnie wchodzeniem w to, co najbardziej bliskie i pokrewne Bogu, a więc równocześnie wchodzeniem w głębię swej duszy, gdzie – pomimo upadku – wciąż „tli się” czy „żarzy”, jak powiedziała by Mistrz Eckhart³⁰, „obraz i podobieństwo Boga”.

Jednak doświadczenie mistyczne jest specyficzne także poprzez to, że nigdy się nie kończy – jest właśnie poznawaniem, a nie poznaniem. Podkreślanie elementu *epektasis* jest charakterystyczne dla Grzegorza z Nyssy. Wynika ono – jak sądzę – z trzech powodów. Pierwszy powód jest natury metafizyczno-kosmologicznej i był już tu wielokrotnie przywoływany. Bóg jest bytem niestworzonym, a człowiek bytem stworzonym, i to jest niepokonywalna różnica. Przepaść pomiędzy tymi dwoma bytami, ta metafizyczna różnica, z natury swojej jest niepokonywalna, a to skutkuje tym, że poznawanie Boga, jakiegokolwiek by ono było, nie jest w stanie tej *diastema* pokonać, stąd jest zawsze niekończącym się doświadczaniem Boga. Drugi powód jest natury metafizyczno-epistemologicznej. Bóg jest bytem z natury swej niepoznawalnym, czego wyrazem jest biblijne sformułowanie „Nikt nigdy Boga nie oglądał”. Jeżeli „nikt” i „nigdy”, to oznacza to metafizyczną tezę o absolutnej niepoznawalności natury Boga. Z drugiej strony, ponieważ Biblia wprost mówi o tym, że życiem wiecznym jest poznanie Boga (J 17,3), biskup Nyssy pokazuje poznawalność Boga w tym, co jest – metaforycznie – „wokół” Jego niepoznawalnej natury, a co jest Jego wypływami, działaniami, darami. Zatem, poznając to, co jest „dookoła Boskiej Natury”, nigdy nie poznajemy tego, co jest „w środku” (na ikonach pokazane jest to w postaci ciemnego obszaru mandorli wokół Chrystusa na Górze Tabor), dlatego też takie poznanie jest niezakończone. Trzecim powodem jest to, co najczęściej wiąże się z próbami określania Boga jako Miłości. Jeżeli Bóg jest Miłością, a nasze Jego poznawanie jest miłowaniem, to z natury samej miłości wynika, że musi ona być nieskończona, to znaczy musi ona nie mieć końca. Zauroczenie może mijać, miłość trwa (jest) wiecznie (1 Kor 13,13). W traktacie *De perfectione* czytamy:

Paweł nazywa Chrystusa także „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), Bogiem ponad wszystkim i Bogiem wielkim. Takich bowiem określeń używa, głosząc wielkość Pana: „wielki Bóg i Zbawiciel Jezus Chrystus” (Tt 2,13), oraz

²⁹ Por. G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, The Collected Works, vol. 7, trans. C. Edmunds, Vaduz 1987, s. 160; S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010, s. 173.

³⁰ Por. Mistrz Eckhart, *O człowieku szlachetnym*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, s. 164.

„z nich pochodzi również Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki” (Rz 9,5). Mówiąc to, Apostoł uczy nas o Tym, który zawsze jest tym, kim jest (jedynie On wie, kim jest), a jeśli chodzi o ludzkie pojmowanie, przewyższa je zawsze w tej samej mierze, także, jeżeli człowiek „troszcząc się o to, co w górze” (Kol 3,2), czyni postępy i wciąż przybliża się do Niego³¹.

Z jednej strony możemy ten fragment odczytać jako naukę moralną i w pierwszym aspekcie o to zapewne Grzegorzowi tutaj chodziło. Człowiekowi dana jest droga nieustannego moralnego doskonalenia się, dana jako droga ciągłego upodabniania się do Boga. Ponieważ upodabniamy się do Boga, nigdy nie osiągamy celu, jakim jest sam Bóg. Możemy jednak odczytać ten fragment również epistemologicznie poprzez wskazanie, że pojmowanie Boga, przewyższając wszelki ludzki intelekt, może jedynie próbować zbliżyć się poznawczo do Boga, nigdy Go nie osiągając. Zatem możliwe jest tylko nieskończone poznawcze zbliżanie się do Boga.

Grzegorz z Nyssy używa jeszcze jednego obrazu pokazującego epektatyczny charakter doświadczenia mistycznego. Znalazł go w życiu Mojżesza. Jego traktat *De vita Moysis* jest zupełnie dotąd niespotykanym rodzajem tekstu filozoficzno-teologicznego. Nysseńczyk w umiejętny sposób konstruuje alegorię mistycznej drogi ku Bogu, która jest swobodnym przetworzeniem biblijnej opowieści o Mojżeszu po to, aby pokazać jasny obraz patriarchy jako modelu człowieka doświadczającego Boga³². Z jednej strony biskup Nyssy podkreśla trzy momenty w życiu Mojżesza, kiedy to „widział” Boga – krzew gorejący, obłok i chmura na Synaju oraz widzenie „pleców”, czyli Chwały Boga – a z drugiej strony zauważa, że to poznawanie Boga zawsze miało miejsce na górze (albo góra była niejako w tle). Stąd ważne jest utożsamienie poznania Boga ze wspinaczką na górę³³. Czytamy: „Poznanie Boga jest podobne do stromej i niedostępnej góry”³⁴. Poznanie Boga, ale nie wszelkie poznanie, „podobne” jest do góry, a zatem mamy to traktować jedynie jako zręczną metaforę czy porównanie. Jednak Grzegorz zwraca tutaj uwagę na dwie cechy tej góry, które pozwalają porównywać ją z poznawaniem Boga. Po pierwsze, góra jest „niedostępna”. Owa niedostępność góry może być rozumiana na dwa sposoby: albo góra jest niedostępna, bo nie jesteśmy wprawieni w chodzeniu po górach czy też nie istnieje jeszcze bezpieczna droga prowadząca na szczyt,

³¹ *De perfectione*, dz. cyt., 48.

³² Por. B. McGinn, P. Ferris McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy*, dz. cyt., s. 107. Być może Grzegorz z Nyssy pisze tu także o sobie samym i swym własnym doświadczeniu.

³³ Przypomina się w tym miejscu opis doświadczenia mistycznego jako wspinaczki na Górę Karmel u św. Jana od Krzyża, a później m.in. u Edith Stein czy Thomasa Mertona.

³⁴ *De vita Moysis*, dz. cyt., II.158.

co oczywiście łatwo jest naprawić, albo góra jest niedostępna sama w sobie, to znaczy jest tak uformowana, że jest nie do zdobycia, jest „niezdobywalna”. Właśnie taka góra jest metaforą poznania Boga, ponieważ metafizycznie jest On niepoznawalny w swej naturze. Po drugie, góra ta jest „stroma”, co oznacza, że wejście na nią wymaga nadzwyczajnego wysiłku ze strony zdobywcy, a co za tym idzie, również i długiego czasu wspinania się.

Nałożenie na siebie tych dwóch uszczegółowień pokazuje, że poznanie Boga, będące wspinaczką na „stromą i niedostępną górę”, jest nieustannym, wymagającym wysiłku doskonalenia się i pokonywania siebie, co więcej, niekończącym się wspinaniem, czyli wznoszeniem się ku Bogu. Doświadczenie mistyczne, będące wyjściem z siebie (*ekstasis*), wyjściem ze swej cielesności i materialności, porzuceniem przywiązania do tego, co materialne, i skierowaniem się ku temu, co duchowe i wewnętrzne (*instasis*)³⁵, jest jednocześnie skierowaniem się ku niepoznawalnemu w naturze, a poznawalnemu w przejawach Boga, jest nieustannym (*epektasis*) podążaniem ku „wyznaczonej nagrodzie” (Flp 3,13), ku przeobóstwieniu (*theosis*) w niestworzonych boskich energiach.

EKSTASIS I EPECTASIS – TWO ELEMENTS DESCRIBING THE MYSTICAL EXPERIENCES ACCORDING TO GREGORY OF NYSSA

Summary

This text is an attempt to analyze fundamental aspects of Gregory of Nyssa's mystics. In a way of neoplatonic tradition, Gregory speaks on the God as transcendent the world, both – the material and the spiritual, and transcends the human knowledge. God is unknowable. In this kind of understanding, there are two fundamental aspects of Gregory of Nyssa's conception of mystical experience: ekstasis and epektasis. First, classical in the western kind of mysticism, is known as „a stay beyond the materiality”. Human soul must desert the body and in this way see God. Second, because God is transcendent and unknowable, the human soul must go an unending way to God. It never reaches God Himself.

Keywords: Gregory of Nyssa; mysticism; epektasis; ekstasis; unknowability of God

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nyssy; mistycyzm; *ekstasis*; *epektasis*; niepoznawalność Boga

³⁵ Termin *instasis*, utworzony jako podobny do *ekstasis*, ma podkreślać doświadczenie polegające nie na „stawaniu obok/na zewnątrz”, a na wchodzeniu do wnętrza, czyli na „stawaniu wewnątrz”.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong A.H., *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*, „Dominican Studies”, vol. 1, no. 2, 1948, s. 113-126.
- Armstrong A.H., *The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism*, w: *Jewish and Christian Self-Definition I: The Saping of Christianity in teh Second and Third Centuries*, ed. E.P. Sanders, London 1984, s. 74-99.
- Balás D.L., *Methousia Theou. Man's Participation in God's Perfection According to Saint Gregory of Nyssa*, „Studia Anselmiana”, vol. 55, 1966.
- Bułgakow S., *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010.
- Crouzel H., *Grégoire de Nysse est-il fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, „Revue d'ascétique et de mystique”, vol. 33, no. 130, 1957, s. 189-202.
- Florovsky G., *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, „The Collected Works”, vol. VII, trans. C. Edmunds, Vaduz 1987.
- Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*, w: Grzegorz z Nyssy, *Pisma wybrane*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974, s. 27-97.
- Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza o Trójcy Świętej*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarnie*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2001, s. 80-90.
- Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesy*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2009.
- Grzegorz z Nyssy, *O doskonałości*, w: Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 59-97.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Grzegorz z Nyssy, *Wielka mowa katechetyczna*, w: Grzegorz z Nyssy, *Pisma wybrane*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974, s. 128-183.
- Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009.
- Habra G., *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies. Part II: The Three Cappadocians*, „The Eastern Churches Quarterly”, vol. XII, no. 7, 1958, s. 294-304.
- McGinn B., *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.
- McGinn B., Ferris McGinn P., *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008.
- Mistrz Eckhart, *O człowieku szlachetnym*, w: Mistrz Eckhart, *Dziela wszystkie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, s. 155-174.
- Pietras H., *Początki teologii Ojców Kościoła*, Kraków 2000.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 325-332.
- Vergheze T.P., *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. An Introduction to a Concept and the Posing of a Problem*, w: *Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schram, Leiden 1976, s. 243-260.

MACIEJ MANIKOWSKI – prof. dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, filozof i teolog. Zainteresowania naukowe: mistyka chrześcijańska, mistyka niemiecka XIV i XVII wieku, filozofia religii, filozofia dialogu, antropologia filozoficzna. Autor trzech monografii: *Filozofia w obronie dogmatu* (Wrocław 2002), *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania* (Kraków 2006) oraz *Bóg z perspektywy człowieka* (Wrocław 2012).

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Kontemplacja Boga u św. Augustyna w perspektywie ewolucji jego filozofii

Próba uchwycenia istoty kontemplacji Boga u Augustyna wyjść musi od wpływu pism Plotyna na życie i myśl biskupa Hippony¹. Twórca neoplatonizmu był bowiem nie tylko jego głównym źródłem inspiracji, pomijając Pismo Święte, ale sam Augustyn wiąże swoje nawrócenie na chrześcijański ascetyzm, a przynajmniej decydującą fazę tejże konwersji, z lekturą *libri platonicorum*, które zasadniczo możemy utożsamić z dziełami Plotyna w łacińskim przekładzie². Nie będę tu streszczał głównych idei mistycyzmu autora *Ennead*, chcę

¹ Na temat wpływu Plotyna na Augustyna istnieje wciąż rosnąca liczba publikacji. Zob. np. P. Alfaric, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris 1918; C. Boyer, *Christianisme et Neo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, s. 51-56, 93-153, 211-221; R.J. O'Connell, *Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386 – 391*, Cambridge 1968 and *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, New York 2003; E. Kevane, *Christian Philosophy: the Intellectual Side of Augustine's Conversion*, „Augustinian Studies” 17 (1986), s. 49-83; R. Crouse, *Paucis mutatis verbis: St. Augustine's Platonism*, w: *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, red. R. Dodaro, G. Lawless, London–New York 2000, s. 37-50; P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000; B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion: the Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge 2009; J.P. Kenney, *Contemplation and Classical Christianity: a Study in Augustine*, Oxford 2013.

² *Conf.* 7.9.13 – 7.20.26. Uczeni formułują różne hipotezy dotyczące tego, czym w istocie były owe *libri*. Niektórzy sądzą, że były to dzieła Porfiriusza (W. Theiler, *Porphyrios und Augustine*, Halle 1933; E. TeSelle, *Porphyry and Augustine*, „Augustinian Studies” 5 (1974), s. 113-147; B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion...*, dz. cyt., s. 228-236). O'Connell i jego zwolennicy koncentrują się na Plotynie, choć sam O'Connell pod koniec życia podkreślał, że nie twierdzi, iż Augustyn nie czytał w Mediolanie Porfiriusza, a tylko, że nie znalazł żadnych dowodów, jakoby tak było, podczas gdy kontakt z tekstami Plotyna jest pewny (R. O'Connell, *Where the Difference Still Lies*, „Augustinian Studies” 21 (1990), s. 139-152, na s. 148). Wydaje się zatem, że lektura Plotyna

przypomnieć tylko jej istotę, którą jest doświadczenie tożsamości centrum duszy i Jednego jako Centrum wszechrzeczy (przy obiektywnej nietożsamości tych podmiotów), co oznacza, że osiągnięte wysiłkiem samopoznanie najgłębszego punktu duszy z konieczności oznacza wejście w stan jedności ze Źródłem wszelkiego istnienia, w której nie ma żadnej możliwości rozróżnienia między „sobą” a „Jednym” czy między duszą a jej Źródłem³.

Warto jeszcze wspomnieć, że przez całe życie Augustyn był w swoim metafizycznym i epistemologicznym myśleniu filozofem neoplatonistycznym i przedstawiał neoplatonizm jako niepełną i obciążoną skazami wersję chrześcijaństwa, a raczej – chrześcijaństwo rozumiał jako *vera philosophia*, która dopełnia braki i ułomności neoplatonizmu⁴. Widać to w takich typowych miejscach, jak rozdział z ks. VII *Wyznań*, gdzie Augustyn powtarza swoje *ibi legi/ibi non legi*, porównując pisma Plotyna do Prologu Ewangelii Jana. Zdaniem biskupa Hippony, wszystko, co Ewangelia mówi o naturze Boga, można znaleźć również u Plotyna, nawet doktrynę Trójcy, nie można tam znaleźć natomiast wcielenia i zbawienia przez śmierć i zmartwychwstanie Logosu⁵. We wczesnym dziele *De vera religione* Augustyn powie, że neoplatonicy „[...] stać się mogą chrześcijanami zmieniawszy zaledwie kilka słów i sformułowań”⁶.

jest poza wątpliwościami, natomiast lektura Porfiriusza rodzi wiele znaków zapytania. Pewne Porfirijskie idee, które znajdują się we wczesnych tekstach Augustyna, można bowiem wywodzić nie tyle z tego, iż przyszedł biskup Hippony czytał jego dzieła, ile raczej z faktu, że przebywając w neoplatonistycznym środowisku skupionym wokół biskupa Mediolanu, Ambrożego, Augustyn musiał się z tymi ideami zetknąć pośrednio – takie jest zdanie prof. Gillian Clark (rozmowa prywatna, 2015).

³ Zob. M. Stróżyński, *Mistyka jaźni w filozofii Plotyna*, „Filozofia Chrześcijańska” 13 (2016), s. 97-120.

⁴ Por. H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, s. 638-643; A. Mandouze, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, s. 246-288; F. Cayré, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, s. 1-60; C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, s. 79-93; J.M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994, s. 5-10; R. Teske, *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington 2008, s. 4-13; F. van Fleteren, *Augustine and Philosophy*, „Augustinian Studies”, 41, 1, 2010, s. 255-274; G. Madec, *Pour l'amour de l'intelligence (Augustin, Lettre 120, à Consentius). Foi – Raison – Intelligence*, w: *Augustinus Afer. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Saint Augustin: africanité et universalité*, (Paradosis, 45, 1-2), red. P.Y. Fux, J.M. Roesli, O. Wermelinger, Fribourg 2003, s. 237-241. Wniosek o trwałości Augustyńskiego zainteresowania neoplatonizmem płynie też z analizy korpusu jego listów (zob. M. Stróżyński, *Neoplatonism in Augustine's Letters*, w: *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters*, red. P. Nehring, M. Stróżyński, R. Toczko, Turnhout 2017 [w druku]).

⁵ *Conf.* 7.9.13-15.

⁶ [...] *paucis mutatis verbis atque sententiis Christianis fierent* (ver. rel. 5.7, Augustinus, *De doctrina Christiana, De vera religione*, ed. K.D. Daur, J. Martin, Turnhout 1962, s. 192).

Kontemplacja we wczesnym okresie twórczości Augustyna

Wydaje się, że między rokiem 386 (gdy Augustyn zetknął się z mediolańskim kręgiem chrześcijańskich neoplatoników, którego przywódcą był Ambroży) a mniej więcej rokiem 395 – rokiem nie tylko wyświęcenia na biskupa Hippony, ale też początku pracy nad dziełkiem *Ad Simplicianum* (gdzie pojawia się po raz pierwszy sformułowanie *peccatum originale*) oraz nad *Wyznaniami* – Augustyn podąża wiernie za mistyką Plotyna poza dwiema zasadniczymi kwestiami. Dla ilustracji posłużę się odwołaniem do jednego z wczesnych tekstów, *De quantitate animae*, gdzie Augustyn przedstawia koncepcję siedmiu poziomów świadomości, po których dusza wznosi się do kontemplacji Boga. Jest ona oparta w dużym stopniu na Plotyńskiej koncepcji *anabasis*, wstępowania po kolejnych piętrach bytu. Zasadniczą metodą, podobnie jak u autora *Ennead*, jest oczyszczanie umysłu i serca od zgubnych wpływów zmysłowo-materialnych: dusza, pisze Augustyn, musi „oddzielić się od brudów” – jest to „praca oczyszczania”, „dzieło oczyszczenia”⁷.

Na poziomie szóstym i siódmym dusza kontempluje Boga – oczyszczona już oko umysłu wpatruje się w samą Prawdę – ale pojawia się tutaj zasadnicza w stosunku do Plotyna różnica. Bóg, Prawda czy Światło, o których mówi Augustyn, są kontemplowane ponad umysłem czy duszą człowieka i podmiot ludzki w żaden sposób nie jednoczy się ani nie utożsamia z Bogiem, a jedynie ogląda Go, podczas gdy u Plotyna Jedno, będące ponad duszą, staje się w kulminacyjnym momencie subiektywnie tożsame z ludzką jaźnią. Gdy Augustyn pisze, że poziom siódmy wstępowania jest „widzeniem i kontemplacją prawdy”, dodając, że „nie jest to już poziom, ale jakby siedziba”⁸, mamy tu swoisty obraz świetlistej przestrzeni, w której dusza ma stałą siedzibę i spoczynek, ale nie jest to jednak Plotyńskie zjednoczenie. Ścisłe z tym związane jest odrzucenie przez Augustyna koncepcji twórcy neoplatonizmu, w myśl której Jedno jest ponad bytem⁹, a tym samym – ponad poznaniem, podczas gdy Bóg Augustyna bardziej przypomina Plotyński Intelkt, czyli Byt i Prawdę¹⁰. Z pewnością można Go poznać, inaczej niż u Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego Areopagity, gdzie Bóg jest niepoznawalny, a kontakt z Nim następuje przez niewiedzę – w tym względzie więc koncepcja tych autorów chrześcijańskich podobna jest do mistycyzmu

⁷ *sese abstrahere a sordibus... purgationis negotium... opus mundationis* – *Quant.* 73, Augustinus, *De quantitate animae*, ed. W. Hörmann, Vienna 1986, s. 221. Wszystkie poniższe tłumaczenia są mojego autorstwa.

⁸ *Mansio* (*Quant.* 76, s. 223).

⁹ ἐπέκεινα οὐσίας (*Enn.* 6.9.11 [*Enn.* 6.9.11; Plotinus, *Enneads*, tr. A.H. Armstrong, Cambridge–London 2000–2003, vol. 7, s. 344]). Myśl ta wywodzi się od Platona (*Resp.* 509b).

¹⁰ Por. P. Cary, *Augustine's Invention...*, dz. cyt., s. 55–58.

Plotyna¹¹. Niepoznawalność Boga u Augustyna ma inny charakter, jest to raczej niezdolność skończonego umysłu do „ogarnięcia” tego, co nieskończone, niż istotowa niepoznawalność Boga.

Nic nie wskazuje na to, iż Augustyn nie rozumiał, że istota najwyższego doświadczenia mistycznego w *Enneadach* Plotyna była radykalnie inna. Augustyn nigdy albo prawie nigdy nie używa języka czy obrazowania związanego z jednością czy nawet zjednoczeniem duszy i Boga, mimo że język taki należy do uniwersalnego słownika mistyki tamtych czasów. W nauce dominuje pogląd, że Augustyn, w przeciwieństwie do ojców greckich, nie rozwinął nauki o *theosis*, przeobstwień, uczestnictwie w Bożej naturze. Polemizuje z tą tezą ostatnio David Vincent Meconi, w swojej książce o deifikacji u Augustyna¹². Tutaj chcę jedynie zaznaczyć, że język teotyczny nie pojawia się w doktrynie kontemplacji Augustyna, choć wydaje się, że jest obecny w innych obszarach jego refleksji. Biskup Hippony unikał tego typu języka, pisząc o doświadczeniu mistycznym, ale, zarazem, nigdy tego nie uzasadniał, nigdy nie podawał argumentów za taką strategią, nigdy wprost nie wyartykułował tego zaskakującego dystansu wobec Plotyna, którego myśl w tak wielu innych obszarach przyjmował wiernie lub twórczo przekształcał.

Jak zasugerował już jakiś czas temu Bernard McGinn, powodem tego mogło być to, że Augustyn, po pierwsze, doskonale rozumiał, iż mistyka Plotyna osiąga kulminację w doświadczeniu braku różnicy między duszą a Bogiem, a po drugie, uważał taki sposób rozumienia doświadczenia Boga za niepożądaną z chrześcijańskiej perspektywy¹³. Robert O’Connell w interesujący sposób interpretuje wywód Augustyna przeciwko bałwochwalstwu w księdze VII *Wyznań* jako ukrytą aluzję skierowaną właśnie przeciw mistyce Plotyna. Dodajmy – ukrytą bardzo skrętnie, gdyż wielu uczonych zupełnie inaczej rozumie wspomniany *passus*¹⁴.

Druga różnica polega na tym, że u Augustyna, od samego początku, Bóg jest osobą, która aktywnie człowieka poszukuje, która pomaga mu we wstę-

¹¹ Klasyczna koncepcja niepoznawalności Boga: Grzegorz z Nyssy, *De hom. op.* 11.1-4; tenże, *De vita Moysis* 2.162-166; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Theol. Myst.* 1.1. Na temat niepoznawalności Boga u Augustyna zob. V. Lossky, *Les elements de «Théologie négative» dans la pensée de saint Augustin*, w: *Augustinus Magister*, t. 2, Paris 1954, s. 575-581; D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, Louvain 1995, p. 259-260; P. Cary, *Augustine’s Invention...*, dz. cyt., s. 53-60; R. Sorabji, *Time, Mysticism, and Creation*, w: *Augustine’s Confessions. Critical Essays*, red. W.E. Mann, Oxford 2006, s. 209-236; P. van Geest, *The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian*, Leuven-Paris 2011.

¹² D.V. Meconi, *The One Christ: St. Augustine’s Theology of Deification*, Washington 2013.

¹³ B. McGinn, *The Presence of God*, t. 1: *The Foundations of Mysticism*, New York 1991, s. 242. Por. też P. Cary, *Augustine’s Invention...*, dz. cyt., s. 38-40.

¹⁴ R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory...*, dz. cyt., s. 100. Inaczej interpretuje to miejsce np. E. TeSelle, *Porphyry and Augustine*, „Augustinian Studies” 5 (1974), s. 113-147, na s. 122-123.

powaniu duchowym, można z Nim prowadzić dialog, modlić się do Niego, prosić czy dziękować¹⁵. U Plotyna tego nie znajdujemy, nawet jeśli pojawia się w *Enneadach* kilka uwag na temat mistycznej modlitwy błagalnej, które można policzyć na palcach jednej ręki¹⁶. Ten aspekt dialogiczny, osobowy jest zaznaczony u Augustyna od początku (np. w pierwszych rozdziałach *Soliloquia*), ale nie dominuje we wczesnych tekstach.

Pomimo tych dwóch bardzo ważnych różnic Augustyn pozostaje w zgodzie ze swym neoplatońskim mistrzem, gdy mówi o tym, że celem drogi mistycznej jest stabilne, pewne wpatrywanie się w niezmiennego Boga, a metodą osiągnięcia tego jest oczyszczenie umysłu z przywiązania do zmysłów i wstępowanie po piętrach bytu i poznania. Augustyn w pierwszych latach swojej twórczości rozwijał oryginalny projekt, zgodnie z którym najlepszą metodą oczyszczenia jest siedem sztuk wyzwolonych, które przygotowują intelekt do kontemplacji Boga¹⁷. Na wczesnym etapie, gdy dusza nie jest jeszcze należycie oczyszczona, boskie Światło odrzuca jednak od siebie patrzącego, toteż często człowiek woli się wyrzec wszelkiego leczenia duszy i schronić się w ciemnościach¹⁸.

Wielu uczonych uważa ten wątek za bardziej biblijny niż neoplatoński, ale trzeba wspomnieć, że Plotyn pisze przecież o podobnym zjawisku duchowym:

A im bardziej dusza zbliża się do Bezforemnego, tym bardziej braknie jej sił, by Je objąć, gdyż ani nie ma Ono żadnych granic, ani nie przypomina kształtu wyciś-

¹⁵ Madec zwraca uwagę, że Plotyn nigdy nie mógłby zwrócić się do Boga „Ty”, tak jak czyni to nieustannie Augustyn (G. Madec, *Une lecture de Confessions VII.9.13-21.27 (Notes critiques à propos d'une thèse de R.J. O'Connell)*, „Revue des Études Augustiniennes” 16 (1970), s. 79-137, na s. 88; por. też E.R. Dodds, *Augustine's Confessions: a study of spirituals maladjustment*, „Hibbert Journal” 26 (1926-1927), s. 459-473, na s. 171; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 601; D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979, s. 46; T.F. Martin, *Book Twelve: Exegesis and Confessio*, w: *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, red. K. Paffenroth, R.P. Kennedy, Louisville-London 2003, s. 185-206, na s. 200; Kenney, *Contemplation...*, dz. cyt., *passim*.

¹⁶ Najbardziej znany przykład takiej modlitwy znajduje się w *Enn.* 5.1.6.10-12. Na temat modlitwy u Plotyna oraz tradycji filozoficznego rozumienia modlitwy por. M. Atkinson, *Plotinus: Ennead VI.1. On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation*, Oxford 1983, s. 128-131; P.A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992, s. 324.

¹⁷ Na temat tego „projektu” szeroko piszą np. P. Cary, *Augustine's Invention...*, dz. cyt. oraz B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion...*, dz. cyt.

¹⁸ [...] *aliud est enim mundari oculum ipsam animae, ne frustra et temere aspiciat et praue uideat, aliud ipsam custodire atque firmare sanitatem, aliud iam serenum atque rectum aspectum in id, quod uidentum est, dirigere. quod qui prius uolunt facere quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reuerberantur ueritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse atque ab ea nomen ueritatis abiudicent et cum quadam libidine et uoluptate miserabili in suas tenebras, quas eorum morbus pati potest, medicinae maledicentes refugiant* – (*Quant.* 75, s. 222).

niętego przez jakąś kunsztowną formę, i ześlizguje się ona w obawie, że niczego nie osiągnie. Męczy się zatem tymi wysiłkami i z ulgą zstępuje w dół. (*Enn.* 6.9.3)¹⁹

Zarówno u Plotyna, jak i u wczesnego Augustyna to „osuwanie się” duszy jest problemem przejściowym, wynikiem niedostatecznego przygotowania wewnętrznego. Gdy przezwycięży się jednak te trudności, można, jak pisze Augustyn, „spokojne i proste spojrzenie ku Temu skierować” (*serenum atque rectum aspectum in id... dirigere*). Wydaje się więc, że podobnie jak Plotyn, Augustyn jest we wczesnym okresie swojej twórczości filozoficznej umiarkowanie optymistyczny co do możliwości stabilnego wpatrywania się w światło Prawdy, gdyż wierzy, że jest to możliwe do osiągnięcia w życiu doczesnym, choć przez niewielu jedynie filozofów, po gruntownym moralnym i intelektualnym oczyszczeniu duszy²⁰.

Kontemplacja w dojrzałej myśli Augustyna

W połowie lat dziewięćdziesiątych IV wieku następuje u Augustyna znacząca zmiana, którą Brian Dobell nazywa „rewolucją paulińską” – bo związana była z lekturą listów św. Pawła – jest to niejako kolejne nawrócenie Augustyna²¹. Jego owoce zbiegają się z początkiem posługi biskupiej w Hipponie. W myśleniu Augustyna zaczyna wtedy dominować doświadczenie grzechu jako pewnej choroby, która trawi ludzkość i z której człowiek sam nie jest w stanie się wyleczyć, a mistyka Augustyna zaczyna nabierać bardziej dramatycznego wymiaru²².

Możemy spojrzeć na swoisty zapis tej przemiany w podejściu Augustyna do grzechu w ks. VII *Wyznań*. Podczas lektury *Ennead* i wykonywania zalecanych przez Plotyna ćwiczeń duchowych Augustyn powiada

¹⁹ Przekład: M. Stróżyński, Plotyn, *O Dobru albo o Jednym (Enneada VI, 9)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 6, 41, 2008, s. 79-107.

²⁰ Równie ciekawe jest to, że jedyny kontekst, w którym taki język się pojawia, to kontekst eucharystyczny, czyli całkowicie obcy, niemożliwy do pogodzenia z mistyką Plotyna i pogańskim neoplatonizmem w całości. Jedynie zdanie *Wyznań*, które sugeruje, że dusza może w jakimś sensie przemienić się w Boga, stać się Bogiem czy zjednoczyć się z Nim, to zdanie „to Ty się we mnie przemienisz”, odnoszące się do spożywania eucharystii, w księdze VII.

²¹ B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion...*, dz. cyt. Na temat tego nawrócenia w latach dziewięćdziesiątych pisze ostatnio również P. Rigby, *The Theology of Augustine's Confessions*, Cambridge 2015, s. 65-70.

²² Na temat „dramatyzmu”, a także „liryzmu” Augustyńskiej koncepcji Boga ciekawie pisze P. Rigby (*The Theology...*, dz. cyt., s. 214).

ujrzałem jakimś okiem duszy mojej ponad tymże okiem mej duszy, ponad umysłem moim, Światło niezmiennie; nie to światło pospolite i jawne dla każdego ciała ani też światło jakby tego rodzaju, tyle że wspanialsze, jak gdyby to światło jaśniało po wielekroć jaśniej i całą przestrzeń wypełniło swoim ogromem. Nie takie było to Światło, ale inne, zupełnie inne od wszystkich takich światel. I nie było ono ponad moim umysłem w ten sposób, w jaki oliwa jest ponad wodą ani jak niebo ponad ziemią, lecz było ponad, ponieważ to ono mnie stworzyło, a ja byłem poniżej, ponieważ przez nie zostałem stworzony. Ten, kto zna prawdę, zna to Światło, a kto zna Prawdę, zna Wieczność. To Miłość ją zna. O wieczna Prawdo, prawdziwa Miłości i umiłowana Wieczności, Tyś jest Bogiem moim, ku Tobie wzdycham dniami i nocą! I gdy cię po raz pierwszy poznałem, przyciągnęłaś mnie, abym zobaczył, że to, co widziałem, istnieje, a ja, który to widziałem, jeszcze nie całkiem istnieję. I schłostałaś słabość mojego spojrzenia, potężnie mnie oświetlając, i zadrzałem z miłości i trwogi. I odkryłem, że daleko jestem od Ciebie w krainie niepodobieństwa. (*Conf.* 7.10.16)²³

Odnajdujemy tutaj nadal te elementy, o których wspomniałem na początku. Bóg jest neoplatońsko ujmowaną Prawdą, Światłem, niezmiennym Bytem, a doświadczenie mistyczne nie ma charakteru zjednoczenia przez niewiedzę, ale oglądania w świetle odrębnego przedmiotu. Augustyn pisze też:

ukoilięś głowę nieświadomego i zamknęłaś oczy moje, by nie oglądały marności. Opuściłem na chwilę siebie i usnął mój obłąd; przebudziłem się w Tobie i – innym wzrokiem – ujrzałem, że jesteś nieskończony. (*Conf.* 7.14.20)²⁴

²³ [...] *et inde admonitus redire ad memet ipsum, intravi in intima mea duce te, et potui, quoniam factus es adiutor meus. intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. non hoc illa erat sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior; quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem; caritas novit eam. o aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas, tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte! et cum te primum cognovi, tu adsumpsisti me ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore. et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: 'cibus sum grandium: cresce et manducabis me. nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.' et cognovi quoniam pro iniquitate erudisti hominem, et tabescere fecisti sicut araneam animam meam, et dixi, 'numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est?' et clamasti de longinquo, 'immo vero ego sum qui sum.' et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitare vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur (Augustinus, *Confessiones*, ed. J.J. O'Donnell, wyd. elektroniczne: www.stoa.org/hippo).*

²⁴ [...] *fovisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne viderent vanitatem. cessavi de me paululum, et consopita est insania mea, et evigilavi in te et vidi te infinitum aliter. Być może vidi*

Podobnie jak wczesny obraz *mansio*, także i ten urywek mówi o byciu w Bogu, ale z zachowaniem odrębności podmiotu ludzkiego.

Pojawia się również motyw „schłostania” (*reverberatio*), odrzucenia od tego widzenia, wywołanego grzesznością duszy. Może się wydać, że nic się tu nie zmienia w stosunku do wczesnych pism. Jednak dokładniejsza lektura VII ks. *Wyznań* ujawnia, że w istocie Augustyn krytykuje swoje wcześniejsze podejście, ogłaszając klęskę swojego projektu oczyszczenia duszy przez sztuki wyzwolone i stabilnej kontemplacji Boga. Nie ma tu miejsca na szczegółowe przedstawienie sprawy, ale wiele przemawia za tym, że Augustyn w ks. VII nie tyle opisuje kilka miesięcy z roku 386, ile całe dziesięciolecie, począwszy od tego roku do przełomu paulińskiego²⁵. Księga VII wskazuje również na przyczynę porażki – grzech pierworodny, obezwładniający władze duszy.

Już w zacytowanym tekście, a także w innych miejscach *Wyznań*, pojawia się nowy akcent na relacyjny, miłosny charakter doświadczenia mistycznego. Podobnie jak motyw niezdolności duszy do poznania Boga, wątek ten był w pewnym stopniu obecny również i we wcześniejszych pismach, ale tutaj zaczyna on wyraźnie dominować nad metafizycznym ujęciem Boga jako niezmiennego Bytu i Prawdy. Niezdolność, wynikająca z fundamentalnego niepodobieństwa do Boga, okazuje się o wiele trwalsza i w zasadzie niemożliwa do pokonania, a wymiar relacyjny mistyki staje się dramatycznym spotkaniem człowieka z wszechmocną Osobą, która aktywnie pomaga Augustynowi w wejściu w siebie i osiągnięciu kontemplacji (wątek u Plotyna nieobecny).

U Plotyna istnieje eros rozumiany jako pragnienie, pożądanie Boga, którego kulminacją jest zjednoczenie się z Nim bez różnicy. Bóg jest jednak platońskim ukochanym, który pozostaje biernym obiektem pożądania i zachwytu. W doświadczeniu Augustyna metafizyczne Światło, Prawda i Byt stają się coraz bardziej aktywną, kochającą Osobą, która przyciąga go (*adsumpsisti*) do siebie, chcąc go, mówiąc wprost, „zjeść” z miłości. Bóg mówi bowiem, że gdy Augustyn dojrzeje do spożywania eucharystii, to nie on będzie wchłaniał w siebie Boga, ale raczej „w Boga się przemieni”, bo Bóg go wchłonie w siebie. Ciekawe, że jedyna możliwość teotycznego zjednoczenia ma charakter eucharystyczny, bardzo zmysłowy i sakramentalny, zupełnie nieplotyński. W innych dziełach Augustyna ten wymiar teotyczny i zjednoczeniowy widoczny

te infinitum aliter stanowi aluzję do *Enn.* 1.6.8.25-28 i 6.9.11.23. Wątek marności zaczerpnięty jest z Psalmu 118,37, ale też, oczywiście, z Eklezjastesa. Chevallier i Rondet nie omawiają tego miejsca w swoim studium o motywie marności u Augustyna, choć z pieczołowitością odnotowują o wiele mniej oczywisty obraz pająka z *Conf.* 10.35.57. Pokazują też, jak Augustyn łączy biblijną tradycję z Platońską koncepcją świata nie-bytu i przemijania (L. Chevallier, H. Ronder, *L'idée de Vanité dans l'oeuvre de saint Augustin*, „Revue des Études Augustiniennes” 3 (1957), s. 221-234).

²⁵ Zob. np. R.J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions...*, dz. cyt., s. 103. Por. też P. Cary, *Augustine's Invention...*, dz. cyt., s. 116 oraz B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion...*, dz. cyt., s. 25-27.

jest w teologii Kościoła, czyli też w obszarze zmysłowym, sakramentalnym i wspólnotowym²⁶.

Zmiana, jaka następuje w mistycyzmie Augustyna, polega więc z jednej strony na podkreśleniu niepodobieństwa człowieka do Boga, bolesnego odzielenia wywołanego grzechem, a z drugiej – na wyeksponowaniu relacyjności kontaktu mistycznego. W jakimś sensie drugi element umożliwił pokonanie pierwszej trudności, Boża inicjatywa ratuje człowieka z paraliżu grzechem. Nieco dalej w tej samej ks. VII Augustyn jednak pisze o wstępowaniu do Boga bez odwołania się do tych nowych elementów, akcentując swój wysiłek i pokazując neoplatońskie wstępowanie:

A tak oto stopień po stopniu wznosiłem się od ciał do odczuwającej za pośrednictwem ciała duszy, a stamtąd do tej wewnętrznej mocy duszy, której zmysły cielesne przynoszą wieści [...], a stamtąd wznosiłem się dalej do zdolności rozumowania [...]. I dotarła ta zdolność duszy do tego, co istnieje, w momencie drżącego widzenia. Wtedy zaiste ujrzałem umysłem niewidziane przymioty Twoje poprzez to, co zostało przez Ciebie stworzone. (*Conf.* 7.17.23)²⁷

Doświadczenie pełnej mistycznej kontemplacji trwa jednak tylko pewien czas. Augustyn znowu powtarza bowiem: „nie mogłem wytrwać w potrzebie i gdy moja słabość została odepchnięta przez Ciebie i powróciłem do codziennej świadomości, zabrałem ze sobą tylko kochającą pamięć, pożądaną czegoś, czego zapach czułem, ale nie mogłem tego jeszcze spożywać” (*Conf.* 7.17.23)²⁸. „Odepchnięcie” (*repercussio*) oznacza tu to samo, co wcześniejsze „schłostanie” (*reverberatio*).

²⁶ Np. *In epistulam Ioannis tractatus* 10.3, gdzie pada słynne zdanie, że Kościół to „jeden Chrystus kochający samego siebie” (*unus Christus amans seipsum*, PL 35, s. 2055).

²⁷ [...] *quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum, sive caelestium sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti, hoc ita esset debet, illud non ita' – hoc ergo quaerens, unde iudicarem cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur iudicandum quod sumitur a sensibus corporis. quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili unde nosset ipsum incommutabile (quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponebat), et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus. tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui.*

²⁸ [...] *pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus. tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui, et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem quae comedere nondum possem.*

W słynnej wizji z Ostii, zamieszczonej w ks. IX *Wyznań*, Augustyn znowu opisuje neoplatońskie wstępowanie, w języku pełnym parafraz Plotyna²⁹, tym razem jednak ćwiczenie wykonywane jest wraz z jego matką, Moniką, i samo doświadczenie wydaje się również uwspólnione, czego u twórcy neoplatonizmu nie znajdujemy:

przemierzyliśmy stopień po stopniu wszystkie byty cielesne [...]. A stamtąd wznosiliśmy się jeszcze głębiej ku Twoim dziełom rozmyślając, rozmawiając i podziwiając je. I dotarliśmy do naszych umysłów i przekroczyliśmy je, tak że wstąpiliśmy w krainę obfitości nieznającej braku, gdzie pasiesz Izraela na wieki na równinie prawdy i gdzie życie jest Mądrością [...]. I gdy rozmawialiśmy i wzdychaliśmy ku niej, dotknęliśmy jej na moment całkowicie skupionym sercem. (*Conf.* 9.10.24)³⁰

Po kontemplacji nie następuje wprawdzie *reverberatio* ani *repercussio* (być może ma to związek z tym, że Augustyn jest już tutaj człowiekiem ochrzczonym), ale kontemplacja trwa krótki czas, podobnie zresztą jak poprzednie doświadczenia z ks. VII. Kontekst jest znowu wyraźnie relacyjny, choć Augustyn nie tyle stara się odrzucić Plotyński model wstępowania duszy czy porzucić mówienie o Bogu językiem neoplatońskim, ile raczej dokonać pewnej syntezy mistyki Plotyna z własnymi doświadczeniami zakorzenionymi w lekturze Pisma Świętego.

Relacyjność kontemplacji mistycznej ulega rozwinięciu w ostatnich (X-XIII) księgach *Wyznań*. Augustyn opisuje doświadczenie Boga we wnętrzu duszy poprzez swego rodzaju totalne doświadczenie osobowej, kochającej obecności, w której występują, przynajmniej, potencjalnie, wszystkie modalności zmysłów duchowych:

kocham swego rodzaju światło, i swego rodzaju dźwięk, i swego rodzaju woń, i swego rodzaju pokarm, i swego rodzaju miłosny uścisk, gdy kocham Boga

²⁹ Głównie *Enn.* 5.1.

³⁰ [...] *cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet, in quantalibet luce corporea, prae illius vitae iucunditate non comparatione sed ne commemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu in idipsum, perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua. et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israhel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est ut fuit, et sic erit semper. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis. et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. et quid simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia?*

mego. Światło, dźwięk, woń, pokarm, uścisk w moim wewnętrznym człowieku, gdzie rozbłyska duszy mojej coś, czego przestrzeń nie obejmuje, gdzie brzmi coś, czego bieg czasu nie porywa ze sobą, gdzie pachnie coś, czego tchnienie nie rozprasza, gdzie smakuje coś, czego ilości żarłoczność nie pomniejsza i gdzie lgnie do mnie coś, do czego nie zniechęca nasycenie miłości. To właśnie kocham, gdy kocham Boga mego. (*Conf.* 10.6.8)³¹

Nieco później Augustyn próbuje dokonać integracji neoplatonickiej mistyki Światła i Bytu z biblijnym doświadczeniem osobowej obecności. Zaczyna od konwencjonalnie Plotyńskiego opisu Boga jako Piękności, która jest nieustannie wewnątrz jego duszy, a on jej nie dostrzegał, gdyż był odwrócony na zewnątrz, ku doświadczeniom zmysłowym.

Późno cię umiłowalem, piękności tak dawna, a tak nowa, późno cię umiłowalem! Oto byłaś wewnątrz, a ja na zewnątrz, i tam ciebie szukałem i wśród tych rzeczy pięknych, które stworzyłaś, ja, bynajmniej nie piękny, błąkałem się. Byłaś ze mną, a ja nie byłem z tobą. One mnie trzymały z daleka od ciebie, rzeczy, które gdyby nie istniały w tobie, w ogóle by nie istniały. (*Conf.* 10.27.38)³²

Na początku mamy klasyczną doktrynę neoplatonicką, doktrynę upadku duszy: odwraca się ona od siebie samej i gubi się w świecie wielości, tracąc z oczu obecność Boga, który jest w duszy i w którym są wszystkie istniejące rzeczy. Nawet miłość, o której mowa na początku, to platoński eros, czyli pragnienie wyrastające z piękności absolutnej Zasady. Jednak teraz następuje coś zgoła nieoczekiwanego:

Zawołałaś, zakrzyknęłaś i rozdarłaś zasłonę mojej głuchoty. Zajaśniałaś, zabłysnęłaś i przegnałaś moją ślepotę. Zapachniałaś, wziąłem wdych i oddycham tobą. Skosztowałem, i łaknę, i pragnę. Dotknęłaś mnie i zapłonąłem żądzą twego pokoju. Gdy przylgnę do ciebie całym sobą, nie będzie już dla mnie cierpienia i trudu, a życie moje będzie żywe, całe pełne ciebie. (*Conf.* 10.27.38-28.39)³³

³¹ [...] *non haec amo, cum amo deum meum, et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non divellit satietas. hoc est quod amo, cum deum meum amo.*

³² [...] *sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa quae fecisti deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent.*

³³ [...] *vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam; coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi; gustavi et esurio et sitio; tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te.*

Wytrawny retor pokazuje tutaj, jak Bóg, przedstawiony dopiero co w czyisto Plotyńskich terminach, z jakąś namiętnością zniża się do duszy ludzkiej, żeby ją do siebie przyciągnąć, jak kobieta, która uwodzi mężczyznę, który ją był porzucił. Dla Plotyna to nonsens – z jakiego powodu miałoby Jedno opuszczać swój stan doskonałości i szczęścia, żeby kogoś wołać do siebie, kogoś dotykać itd. Co więcej, widać tutaj, że doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem relacji, a nie jedności bez różnic, gdyż jest z jednej strony dusza, a z drugiej – głos, światło, zapach, pokarm i dotyk jako formy obecności Boga, który ją wypełnia sobą, jakby była naczyniem. Augustyn przylega i przywiera do Boga, a nie staje się z Nim jednym światłem bez różnicy.

Zmiana, której świadectwem są *Wyznania*, pisane w latach 397-401, dotyczy też ćwiczeń duchowych. Typowe neoplatońskie ćwiczenia, choć nadal są na tym etapie wykorzystywane, zostają uzupełnione o *confessio*, wyznawanie własnej grzeszności Bogu i głoszenie Jego wielkości i chwały oraz o modlitewną lekturę Pisma Świętego, alegoryczną egzegezę słowa Bożego³⁴. W takiej medytacji nad Pismem także ujawnia się intensywna relacyjność kontaktu z Bogiem oraz odczucie własnej grzeszności i niepodobieństwa do Boga. Na przykład:

Czym jest to, co mi prześwituje i przeszywa moje serce nie raniąc go? Drzę wtedy z trwogi i płonę pragnieniem: drzę, o ile jestem do Niego niepodobny, a płonę pragnieniem, o ile jestem doń podobny. Mądrość, to Mądrość sama, która mi prześwituje, rozrywając moją chmurę, która mnie zaraz później znowu ogarnia, ułomnego z powodu tej ciemności i ciężaru mej kary. (*Conf.* 11.9.11)³⁵

Wskazałem tutaj na to, że z biegiem czasu w mistyce Augustyna coraz silniej dochodzi do głosu mistyka relacyjna, ale nie oznacza to, że Bóg traci swój metafizyczny status źródła bytu i poznania. Ten wątek nadal istnieje i Augustyn rozwija go np. w późnej stosunkowo XV księdze *De Trinitate*. Bóg jest tutaj nie tyle kochającą osobą, ile fundamentem poznania, światłem, w którym rozpoznajemy każdą prawdę. Doświadczenie mistyczne opisane zaś jest jako zwrócenie uwagi na samo to światło. Podobne wątki pojawiają się również w listach pisanych w tym okresie, czyli ok. 413-414 roku³⁶. Przypomina to próbę odwrócenia uwagi od widzianych przez nas przedmiotów i zwrócenie jej na „samo widzenie”. Jest to ćwiczenie obecne często u Plotyna. Augustyn

³⁴ Więcej o tym piszę w M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, s. 192-218.

³⁵ [...] *quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. sapientia, sapientia ipsa est quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum.*

³⁶ Por. *Ep.* 147.42 (do Pauliny) oraz *Ep.* 148.3 (do Fortunatiana).

podkreśla jednak, że grzeszność duszy uniemożliwia jej wytrwanie w tym doświadczeniu:

Wznies swoje oczy ku temu Światłu i wytrwaj w patrzeniu na nie, jeśli potrafisz. [...] Lecz by je w sposób jasny i oświetlony zobaczyć, nie potrafisz wytrwać w patrzeniu. Wiem to – nie potrafisz. Mówię prawdę, mówię to do samego siebie, bo wiem, że sam nie potrafisz. (*Trin.* 15.50)³⁷

W tym samym, przedostatnim rozdziale monumentalnego dzieła poświęconego Trójcy Augustyn powraca wciąż do faktu, że intelekt może – choć na czas jakiś – w tym życiu wpatrywać się w światło Boga obecne w nim samym. Zwracając się do własnej duszy, mówi bowiem:

Zdołałaś [scil. zobaczyć] nawet i ty, choć nie zdołałaś ani nie zdołasz wyjaśnić i wyrazić słowami w wystarczający sposób tego, co z trudem ujrzałaś między chmurami zmysłowych podobizn, które nie przestają nigdy osaczać ludzkich myśli. Lecz to Światło, które nie jest tobą, ukazało ci także i to, że czym innym są niecielesne podobizny rzeczy cielesnych oraz czym innym jest ta prawda, w którą się wpatrujemy naszym rozumieniem po odrzuceniu tych podobizn. Te i inne rzeczy w podobny sposób wewnętrznym oczom twoim to Światło ukazało. Cóż więc jest przyczyną tego, iż samego tego Światła nie jesteś w stanie stabilnym wzrokiem widzieć, jeśli nie jest nią zaiste słabość, a któż na ciebie słabość tę sprowadził, jeśli nie twoja nieprawość? (*Trin.* 15.50)³⁸

Choć tak wyraźnie obecny jest tutaj metafizyczny sposób ujmowania Boga i Jego kontemplacji, kontekst pozostaje relacyjny. Grzech bowiem, który sprowadza słabość i uniemożliwia trwałą kontemplację, jest dla Augustyna przeciwieństwem zerwaniem osobowej relacji z Bogiem. A kontekst ten podkreśla jeszcze modlitwa w ostatnim rozdziale *De Trinitate*, w której Augustyn prosi o łaskę kontemplacji i uzdrowienia, które jest jej warunkiem:

³⁷ [...] *et tamen multa uera uidisti, non his oculis quibus uidentur corpora colorata, sed eis pro quibus orabat qui dicebat: oculi mei uideant aequitatem. nempe ergo multa uera uidisti eaque discreuisti ab illa luce qua tibi lucente uidisti. attolle oculos in ipsam lucem et eos in ea fige si potes. [...] Sed ad hoc dilucide perspicueque cernendum non potes ibi aciem figere. Scio, non potest. Verum dico, mihi dico, quid non possim scio* (Augustinus, *De Trinitate libri XV. Libri XIII-XV*, eds. W.J. Mountain, F. Glorie, s. 532).

³⁸ [...] *potuisti et tu quamuis non potueris neque possis explicare sufficienti eloquio quod inter nubila similitudinum corporalium quae cogitationibus humanis occurrere non desinunt uix uidisti. sed illa lux quae non est quod tu et hoc tibi ostendit aliud esse illas incorporeas similitudines corporum et aliud esse uerum quod eis reprobatis intellegentia contuemur. haec et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa monstrauit. quae igitur causa est cur acie fixa ipsam uidere non possis nisi utique infirmitas, et quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas? quis ergo sanat omnes languores tuos nisi qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis?* (s. 533).

Panie Boże mój, jedyna nadziejo moja, wysłuchaj mnie, bym ze zmęczenia nie zaniechał poszukiwania Ciebie, lecz bym zawsze żarliwie szukał oblicza Twego. Ty daj szukającemu siły, Ty, który sprawiłeś to, że zostałeś odnaleziony i coraz większą i większą nadzieję odnalezienia Ciebie dałeś. [...] Niech Ciebie pamiętam, niech Ciebie rozumiem, niech Ciebie Kocham. Pomnażaj to we mnie, aż mnie przekształcisz i ostatecznie uzdrowisz. (*Trin.* 15.51)³⁹

Pamiętanie, rozumienie i kochanie to akty trzech władz umysłu – pamięci, intelektu i woli – które stanowią obraz Trójcy Świętej. Augustyn prosi tu więc o kontemplację Boga jako Trójcy poprzez Jego obraz, ludzki umysł, który poznając siebie, wznosi się ponad siebie.

Na koniec chcę powrócić jeszcze do *Wyznań*, które zwieńczone są niezwykle interesującym opisem, który nie ukazuje mistycznej kontemplacji w żaden z wcześniej omówionych sposobów – ani jako metafizycznego wpatrywania się w Światło Prawdy, ani jako zmysłowoduchowego odczucia kochającej obecności Boga w duszy. Tutaj Augustyn mówi, że jeśli ludzie

przez Ducha Twojego widzą te rzeczy [stworzone], Ty sam widzisz w nich. Gdy widzą, że są one dobre, Ty widzisz, że one są dobre i cokolwiek sprawia nam przyjemność ze względu na Ciebie, to Ty sam w tym sprawiasz nam przyjemność, a to, co nam sprawia przyjemność przez Ducha Twego, Tobie samemu sprawia przyjemność w nas. [...] Jak bowiem słusznie powiedziane jest: „To nie wy bowiem jesteście tymi, którzy będą przemawiali” do tych, którzy przemawiać będą w Duchu Bożym, tak też słusznie powiedziane być może: „To nie wy jesteście tymi, którzy poznają” do tych, którzy w Duchu Bożym poznają. I wcale nie mniej słusznie powiedziane być może: „To nie wy jesteście tymi, którzy widzą” do tych, którzy w Duchu Bożym widzą. Dlatego cokolwiek widzą w Duchu Bożym, że jest dobre, to już nie oni widzą, lecz Bóg widzi, że jest dobre. (*Conf.* 13.31.46)⁴⁰

To, co jest charakterystyczne w tym zdumiewającym w gruncie rzeczy opisie, to fakt, że Bóg staje się bardziej podmiotem widzenia niż Jego przedmiotem. Nie jest światłem, które się widzi jako przedmiot, jak we wczesnych doświadczeniach mistycznych Augustyna, nie jest już nawet wewnętrzną, ko-

³⁹ [...] *domine deus meus, una spes mea, exaudi me ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem. tu da quaerendi vires, qui inueniri te fecisti et magis magisque inueniendi te spem dedisti. [...] Meminerim tui; intellegam te; diligam te. auge in me ista donec me reformes ad integrum* (s. 534).

⁴⁰ [...] *qui autem per spiritum tuum vident ea, tu vides in eis. ergo cum vident quia bona sunt, tu vides quia bona sunt, et quaecumque propter te placent, tu in eis places, et quae per spiritum tuum placent nobis, tibi placent in nobis. [...] sicut enim recte dictum est, 'non enim vos estis, qui loquimini,' eis qui in dei spiritu loquerentur; sic recte dicitur, 'non vos estis, qui scitis,' eis qui in dei spiritu sciunt. nihilo minus igitur recte dicitur, 'non vos estis, qui videtis,' eis qui in spiritu dei vident. ita quidquid in spiritu dei vident quia bonum est, non ipsi sed deus videt, quia bonum est.*

chającą obecnością, ale jest światłem, w którym się wszystko widzi, a nawet tym, który patrzy przez nasze oczy i kocha naszym sercem.

Jest to w jakimś sensie próba oddania stanu zjednoczenia, choć Augustyn wykazuje dużą ostrożność, by nie sugerować jedności duszy i Boga w tym stanie. Zjednoczenie to jest tak głębokie i ściśle, że dusza staje się w zasadzie przezroczystym medium, przez które Bóg obecny w jej wnętrzu poznaje rzeczywistość i w niej działa. W zasadzie Bóg przez duszę i w duszy widzi i kocha samego siebie, skoro doświadczenie rzeczy dobrych przez chrześcijan Augustyn opisuje jako odczuwanie przez Boga przyjemności płynącej z Niego samego, bo On jest i podmiotem, i przedmiotem czasownika *placere*, użytego w tym miejscu. Jest to chyba najbardziej radykalna próba opisu wzajemnej intymności Boga i duszy, gdzie Bóg rzeczywiście okazuje się – jak to wcześniej Augustyn wspomina w ks. III – „bardziej wewnętrzny niż to, co we mnie najbardziej moje oraz przewyższający to, co we mnie najwyższe”⁴¹.

Wnioski

Podsumowując ten szkic mistycyzmu Augustyna, warto jeszcze raz podkreślić jego zasadnicze elementy: (1) współistnienie dwóch nurtów: neoplatonickiego, metafizycznego poznania Boga jako niezmiennego Bytu, Prawdy i Światła oraz relacyjnego spotkania z Bogiem w miłości, (2) odrzucenie zjednoczenia przez niewiedzę z Absolutem, który jest ponad bytem, na rzecz wpatrywania się w różny od duszy boski Byt, (3) niemożliwą do pokonania w tym życiu grzeszność i słabość duszy, jej niepodobieństwo do Boga, które może zostać jedynie czasowo przekroczone w doświadczeniu kontemplacji, dzięki Jego łasce i uzdrawiającej aktywności w duszy.

Przytoczony finał *Wyznań*, wielki hymn na cześć Ducha Świętego widzącego, poznającego i kochającego samego siebie w swoich świętych i w całym stworzeniu, można uznać za syntezę tych wątków, ale też za wskazanie na coś więcej. Bóg okazuje się w tym miejscu niejako głębszym wymiarem ludzkiej podmiotowości. Jest, oczywiście, przedmiotem widzenia, jak w omawianych metafizycznych doświadczeniach oglądania Prawdy. Jest też tym, dzięki czemu widzimy, a zatem Światłem, w którym i którym widzimy rzeczywistość, jak w późnych rozważaniach zamieszczonych w *De Trinitate*. Jest też kochającą osobą, mieszkającą we wnętrzu duszy, w jej najbardziej własnych głębinach.

Jednak Augustyn w tym potężnym obrazie Ducha Bożego, rozlanego w sercach świętych, dodaje też wymiar tego, że Bóg jest jakby podmiotem stojącym za ludzkim podmiotem czy u jego podstawy – widzi naszymi oczami, rozumie

⁴¹ [...] *interior intimo meo et superior summo meo* (Conf. 3.6.11).

naszym intelektem, kocha naszą wolą świat stworzony i samego siebie w Nim. Nie ma tu wprawdzie ani Plotyńskiego zjednoczenia bez różnicy, gdzie w niewyraźalnie prostym świetle Jedna znika ten, który widzi, to, co widziane, i to, czym się widzi, ani śmiałości np. ojców kapadockich mówiących o przebóstwieniu i nazywających świętych „bogami”, jak to pisał Grzegorz z Nazjanzu o „Bogu z bogami zjednoczonym i przez bogów poznawanym”⁴². Wydaje się jednak, że Augustyn zmierza w tym kierunku i najbliżej jest tego właśnie w finale *Wyznań*, ale dogłębny duchowy i intelektualny kontakt z mistyką Plotyna nie tylko inspirował Augustyna, ale ostrzegał go też przed niebezpieczeństwem bałwochwalczego zrównania i utożsamienia duszy z Bogiem. Stąd ostrożność biskupa Hippony w używaniu pojęcia „zjednoczenia” czy „jedności” i faworyzowanie języka poznawania, widzenia itd., w którym zawarta była dla niego immanentna odrębność. Jego koncepcja kontemplacji jest więc rozpięta między niezróżnicowanym, prostym światłem Plotyna a chrześcijańskim, wschodnim ideałem człowieka „stającego się Bogiem” i próbuje znaleźć ostrożny wyraz dla fenomenu mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem w akcie kontemplacji.

Wskazane tu wątki zawierają, niekiedy w załączku, większość najważniejszych motywów późniejszego mistycyzmu zachodniego chrześcijaństwa. Od czasów Augustyna bowiem aż do XII wieku i do Wilhelma od św. Teodoryka zachodnie chrześcijaństwo unikać będzie radykalnego języka jedności Boga i człowieka, naznaczone w dużej mierze dylematami samego biskupa Hippony, wywierającego ogromny, przytłaczający niekiedy wpływ na zachodnie chrześcijaństwo. Wilhelm od św. Teodoryka, podobnie jak ten ostatni, w Duchu Świętym będzie szukał najtrafniejszego sposobu opisanie jedności mistycznej⁴³, ale już po nim zacznie pojawiać się tendencja, która taki opór budziła u Augustyna, wyrażająca się w pismach włoskich mistyków franciszkańskich (Jacopone z Todi, Aniela z Foligno), flamandzkich i francuskich beginiek (Jadwiga z Antwerpii, Beatrycze z Nazaretu, Małgorzata Porete) oraz Mistra Eckharta i jego nadreńskich uczniów. W niej porzucona zostanie ostrożność wypracowana przez Augustyna i powróci nieoczekiwanie Plotyńskie „zjednoczenie bez różnicy” (zapośredniczone przez neoplatońską teologię Pseudo-

⁴² Θεὸς θεοῖς ἐνούμενός τε καὶ γνωρίζόμενος (*Oratio 38.7 (In Theophania)*, PG 36, s. 317C).

⁴³ Zob. np. *Expositio super Cantica Cantorum* 95 albo *De contemplando Deo* 11. McGinn pisze: “Bernard of Clairvaux, we recall, refused to allow the neuter form of the adjective (*unum*) to qualify our union with God, because it might suggest becoming ‘one thing’. William apparently had no such qualms. William also stresses how the *unitas spiritus* is realized by our share in the *unitas consubstantialitatis* of the Trinity, a position that Bernard would probably have felt uncomfortable with” – B. McGinn, *The Presence of God*, vol. 2: *The Growth of Mysticism*, New York 1994, s. 266. Możemy dodać, że równie, jeśli nie bardziej, „uncomfortable” czułby się z tym i sam Augustyn, jak starałem się wykazać w niniejszych rozważaniach.

-Dionizego Areopagity i Jana Szkota Eriugeny), które wraz z grecką teologią przebóstwienia zrodzi fascynującą i kontrowersyjną mistykę wieku XIII i XIV, tzw. mistykę spekulatywną, istotową (*Wesensmystik*).

CONTEMPLATION OF GOD IN ST. AUGUSTINE IN THE PERSPECTIVE OF THE EVOLUTION OF HIS PHILOSOPHY

Summary

The article is a brief survey of the view of Augustine on the contemplation of God from the point of view of the evolution of his thought, since the early period, when it was dominated by Plotinus and his Neoplatonism, until the mature phase, when the emphasis on the Scripture became much more significant. Augustine's mysticism seems to be a synthesis of a more metaphysical, Neoplatonic experience of God as the ground of being with a relational, love mysticism, based on the experience of God as "Thou". Even though the relational dimension is present in Augustine's mysticism from the very beginning it becomes much more important in his later works.

Key words: Augustine; Plotinus; contemplation; mysticism; spiritual exercise

Słowa kluczowe: Augustyn; Plotyn; kontemplacja; mistycyzm; ćwiczenia duchowe

BIBLIOGRAFIA

- Alfaric P., *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris 1918.
 Atkinson M., *Plotinus: Ennead V.1. On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation*, Oxford 1983.
 Boyer C., *Christianisme et Neo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920.
 Carabine D., *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, Louvain 1995.
 Cayré F., *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947.
 Chevallier L., Ronder H., *L'idée de Vanité dans l'oeuvre de saint Augustin*, „Revue des Études Augustiniennes” 3 (1957), s. 221-234.
 Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968.
 Crouse R., *Paucis mutatis verbis: St. Augustine's Platonism*, w: *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, red. R. Dodaro, G. Lawless, London–New York 2000, s. 37-50.
 Cary P., *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000.
 Dembińska-Siury D., *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979.
 Dobell B., *Augustine's Intellectual Conversion: the Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge 2009.
 Dodds E.R., *Augustine's Confessions: a study of spirituals maladjustment*, „Hibbert Journal” 26 (1926-1927), s. 459-473.

- Kenney J.P., *Contemplation and Classical Christianity: a Study in Augustine*, Oxford 2013.
- Kevane E., *Christian Philosophy: the Intellectual Side of Augustine's Conversion*, "Augustinian Studies" 17 (1986), s. 49-83.
- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973.
- Lossky V., *Les elements de «Théologie négative» dans la pensée de saint Augustin*, w: *Augustinus Magister*, t. 2, Paris 1954, s. 575-581.
- Madec G., *Pour l'amour de l'intelligence (Augustin, Lettre 120, à Consentius). Foi – Raison – Intelligence*, w: *Augustinus Afer. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Saint Augustin: africanité et universalité*, (*Paradosis*, 45, 1-2), red. P.Y. Fux, J.M. Roessli, O. Wermelinger, Fribourg 2003, s. 237-241.
- Madec G., *Une lecture de Confessions VII.9.13–21.27 (Notes critiques à propos d'une thèse de R.J. O'Connell)*, "Revue des Études Augustiniennes" 16 (1970), s. 79-137.
- Marrou H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.
- Mandouze A., *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.
- Martin T.F., *Book Twelve: Exegesis and Confessio*, w: *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, red. K. Paffenroth, R.P. Kennedy, Louisville–London 2003, s. 185-206.
- McGinn B., *The Presence of God*, t. 2: *The Growth of Mysticism*, New York 1994.
- McGinn B., *The Presence of God*, t. 1: *The Foundations of Mysticism*, New York 1991.
- Meconi D.V., *The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification*, Washington 2013.
- Meijer P.A., *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992.
- O'Connell R.J., *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, New York 2003.
- O'Connell R.J., *Where the Difference Still Lies*", „Augustinian Studies” 21 (1990), s. 139-152.
- O'Connell R.J., *Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386 – 391*, Cambridge 1968.
- Rigby P., *The Theology of Augustine's Confessions*, Cambridge 2015.
- Rist J.M., *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994.
- Sorabji R., *Time, Mysticism, and Creation*, w: *Augustine's Confessions. Critical Essays*, red. W.E. Mann, Oxford 2006, s. 209-236.
- Stead C., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994.
- Stróżyński M., *Neoplatonism in Augustine's Letters*, w: *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters. Proceedings of the International Workshop on Augustine's Correspondence, Toruń, 25-26 June 2015*, red. P. Nehring, M. Stróżyński, R. Toczko, Turnhout 2017 (w druku).
- Stróżyński M., *Mistyka jaźni w filozofii Plotyna*, „Filozofia Chrześcijańska” 13 (2016), s. 97-120.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.
- Stróżyński M., *Plotyn, O Dobru albo o Jednym (Enneada VI, 9)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 6, 41 (2008), s. 79-107.
- TeSelle E., *Porphyry and Augustine*, „Augustinian Studies” 5 (1974), s. 113-147.
- Teske R., *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington 2008.
- Theiler W., *Porphyrios und Augustine*, Halle 1933.
- Van Fleteren F., *Augustine and Philosophy*, „Augustinian Studies” 41, 1 (2010), s. 255-274.
- Van Geest P., *The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian*, Leuven–Paris 2011.

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI (ur. 1979) – filolog klasyczny, filozof, psycholog, psycho-terapeuta. W 2007 roku obronił pracę doktorską na temat mistyki Plotyna (wydana jako *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznań 2008), a w 2014 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*

(Poznań 2014). Interesuje się mistycyzmem, kontemplacją i ćwiczeniami duchowymi w antyku i średniowieczu, zwłaszcza Plotynem, Augustynem i mistyką XIII i XIV wieku. Jego artykuły na temat filozofii Augustyna ukazały się m.in. w czasopismach „Phronesis”, „Vigiliae Christianae”, „Augustinian Studies” i „Augustiniana”, a jego ostatnie publikacje to pierwszy polski przekład i komentarz do dzieła św. Anieli z Foligno, *Zapiski* (Poznań 2016) oraz redakcja pracy zbiorowej *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters* (Turnhout 2017, razem z P. Nehringiem i R. Toczka). Pracuje jako adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej UAM w Poznaniu.

Varia

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Adam Mickiewicz University in Poznań

Faculty of Theology

Problem of relation between luck and morality in selected ancient philosophers

I. Introduction

The beginnings of the debate on the role of luck in morality, and the introduction of the expression “moral luck”, go back to the articles by Williams and Nagel published in the 1970s. Before delving into the details of the problem, however, one should examine a few aspects associated with luck.

Firstly, it needs to be explored what a given philosopher understands under the concept of luck. Secondly, it must be established whether a particular philosopher believes that luck impacts human life – including people’s moral efforts. In other words, it is pertinent to determine if moral luck perceived as this very type of interaction is incorporated in the philosophical framework. Thirdly, it should be assessed whether moral luck existing in a particular framework of thought represents a conceptual problem which is verbalized and expected to be resolved in some way. It may happen, as the line of argument below demonstrates, that some philosophers embrace the idea that luck affects morality, however without exploring the association as a separate problem, as opposed to Nagel and Williams.

The works by Nagel and Williams have proven to be so seminal because they propose that luck plays a major role in moral assessment. Based on the dictionary definition, luck refers to “the good or bad things that happen to a person in the course of events (as if) by chance; fate; fortune”.¹ However, the

¹ Definition of “luck” in: *Longman Dictionary of Contemporary English. New Edition*, Warsaw 1990, p. 624.

word sometimes tends to be interpreted in a more narrow sense, i.e. first and foremost as good fortune or prosperity. In the forthcoming sections, luck is deemed to refer to the chance happening of both fortunate and adverse events, i.e. in a broad sense. The notion of luck is usually used to describe unexpected events or occurrences beyond anyone's control. The role of moral luck involves the negation of an important element of evaluation: control over one's actions. It seems obvious that no person can be held accountable for their actions, if they were involuntary and not controllable. In Nagel's view, however, moral luck reveals that such an evaluation is performed. Consequently, the philosopher calls into question the sense of moral assessment as such.

Nagel proposes the following definition of moral luck: "where a significant aspect of what someone does depends on factors beyond his control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgment, it can be called moral luck. Such luck can be good or bad".²

A classic literary example of moral luck is the fate that befalls King Oedipus from Sophocles' play. Oedipus commits his wrongful deeds unwittingly. In fact, it must be noted, he becomes an instrument of evil despite his struggle to avoid evil. Unfortunately, as fate dictates, his actions lead to evil consequences.

The philosophical debate relies on slightly different examples, though. They include the truck driver who, driving at an excessive speed, involuntarily runs over a child, or a fictionalized Gauguin who chooses a life of painting over a life with his wife and children. In the discussion below, the majority of references are to the example with the truck driver. It is simpler because, as opposed to Williams' Gauguin example, the loss of life or health is an irrefutably wrong act – contrary to artistic accomplishments which are difficult to classify and evaluate in objective terms.

Before embarking on further discussions on the topic of moral luck, it appears useful to quote the following differentiation proposed by Nagel:

The driver, if he is entirely without fault, will feel terrible about his role in the event, but will not have to reproach himself. Therefore this example of agent-regret is not yet a case of moral bad luck. However, if the driver was guilty of even a minor degree of negligence – failing to have his brakes checked recently, for example – then if that negligence contributes to the death of the child, he will not merely feel terrible. He will blame himself for the death. And what makes this an example of moral luck is that he would have to blame himself only slightly for the negligence itself if no situation arose which required him to brake suddenly and violently to avoid hitting a child. Yet the negligence is the same in both cases, and the driver has no control over whether a child will run into his path.³

² T. Nagel, *Moral Luck*, in: *Moral Luck*, ed. D. Statman, New York 1993, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 61.

In this context, it is essential to make a clear distinction between a situation in which an unfortunate event occurs without anyone's fault, and moral luck, which describes circumstances involving a certain relationship (usually causality) between previous actions and their fortunate – or unfortunate – consequences.

The literature includes many attempts to classify moral luck. As Nagel points out:

There are roughly four ways in which the natural objects of moral assessment are disturbingly subject to luck. One is the phenomenon of constitutive luck – the kind of person you are, where this is not just a question of what you deliberately do, but of your inclinations, capacities, and temperament. Another category is luck in one's circumstances – the kind of problems and situations one faces. The other two have to do with the causes and effects of action: luck in how one is determined by antecedent circumstances, and luck in the way one's actions and projects turn out.⁴

The category of constitutive luck is also mentioned by Williams.⁵ However, the scholar also makes a distinction between intrinsic and extrinsic luck. He emphasizes that

the intrinsic luck in Gauguin's case concentrates itself on virtually the one question of whether he is a genuinely gifted painter who can succeed in doing genuinely valuable work. Not all the conditions of the project's coming off lie in him, obviously, since others' actions and refrainings provide many necessary conditions of its coming off – and that is an important locus of extrinsic luck. But the conditions of its coming off which are relevant to unjustification, the locus of intrinsic luck, largely lie in him – which is not to say, of course, that they depend on his will, though some may.⁶

It thus follows that intrinsic luck is a derivative of the internal features of the agent – a result of him possessing a particular characteristic or condition. It cannot always be equated with constitutive luck. The latter is a set of factors stemming from the nature and environment in which the agent is born – or from his purely biological endowment which may have a bearing on behaviour. Constitutive luck is not always equivalent to intrinsic luck. Certain environmental influences, such as getting a better or worse education, may partially be classified under the term of extrinsic luck. Intrinsic luck cannot be equated with constitutive luck, either. After all, certain features of character

⁴ Ibid, p. 60.

⁵ B. Williams, *Moral Luck*, in: idem, *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge 1981, p. 21.

⁶ B. Williams, *Moral Luck*, in: op. cit., p. 26.

may change, which means that they elude the criterion of constitutiveness conceived of as something pre-existing. It can be seen, then, that the distinctions proposed by Nagel and Williams overlap to a certain extent, however they cannot be equated, since they are an effect of divergent criteria of differentiation. In the most essential terms, the guiding principle is that one should not cast blame or give credit to anyone in situations where the person concerned has no control over the circumstances. According to Nagel, however, aside from events in which the lack of control precludes any moral judgment, there are also cases in which we morally assess agents for things depending on factors that are not, in fact, in their control:

However jewel-like the good will may be in its own right, there is a morally significant difference between rescuing someone from a burning building and dropping him from a twelfth-story window while trying to rescue him. Similarly, there is a morally significant difference between reckless driving and manslaughter. But whether a reckless driver hits a pedestrian depends on the presence of the pedestrian at the point where he recklessly passes a red light. What we do is also limited by the opportunities and choices with which we are faced, and these are largely determined by factors beyond our control. Someone who was an officer in a concentration camp might have led a quiet and harmless life if the Nazis had never come to power in Germany. And someone who led a quiet and harmless life in Argentina might have become an officer in a concentration camp if he had not left Germany for business reasons in 1930.⁷

Going further, people are judged for what they actually did rather than for what they would have done had the circumstances been different.⁸ The driver who drove too fast with defective brakes in his truck and ran over a child that accidentally ran onto the road is judged to be more morally blameworthy than the driver who, under the same initial circumstances, did not run over anyone. What the examples above show is that an uneven judgment cannot be eliminated, as it would breach the principle stating that whoever did more evil deserves a more severe judgment.⁹ As Nagel claims, moral luck is the factor which provides an element of difference with respect to the effects, circumstances and causes.¹⁰ What is more, constitutive luck, defining the agent's characteristics, inclinations, abilities and temperament, makes the determined "accidentality" of the deed even more conspicuous,¹¹ for it describes human

⁷ T. Nagel, *Moral Luck*, op. cit., pp. 58-59.

⁸ Ibid., pp. 59-60.

⁹ N. Richards, *Luck and Desert*, in: *Moral Luck*, ed. D. Statman, New York 1993, p. 168.

¹⁰ T. Nagel, *Moral Luck*, op. cit., p. 59.

¹¹ Ibid., p. 60.

personality and will, and in this way affects the consequences of actions. Also, due note should be taken of Nagel's argument that: "It may be true of someone that in a dangerous situation he would behave in a cowardly or heroic fashion, but if the situation never arises, he will never have the chance to distinguish or disgrace himself in this way, and his moral record will be different".¹²

The above line of argument, Nagel argues, leads to a paradox which is thus described by Richards: "On the one hand, it requires that matters beyond one's control can have no bearing on one's deserts. On the other, it requires that they have enormous bearing after all".¹³

Consequently, Nagel draws attention to the fact that the nature of moral judgements appears problematic. The problem is formulated in the following manner:

If the condition of control is consistently applied, it threatens to erode most of the moral assessments we find it natural to make. The things for which people are morally judged are determined in more ways than we at first realize by what is beyond their control. And when the seemingly natural requirement of fault or responsibility is applied in light of these facts, it leaves few pre-reflective moral judgments intact. Ultimately, nothing or almost nothing about what a person does seems to be under his control.¹⁴

If Nagel's line of argument is accepted – along with its emphasis on determinism – it follows that people are not in actual fact responsible for their deeds. Human actions are a corollary of previous states and coincidences of events in which we participate. Moral luck accentuates the state of the human moral condition. If this line of thinking is embraced, culpability as an effect of causative responsibility for the perpetration of evil ceases to be based on responsibility. Therefore, upon a closer look, we are not in fact responsible for our actions – at least not in the sense of voluntary agency which is a commonly recognized condition for the attribution of causative responsibility for a particular deed. Nagel proceeds to outlining even more far-reaching consequences. If we are determined by constitutive luck, even our will is predetermined. What this means is that our exercise of will ceases to be "free will". As a result, it is difficult to establish whether autonomy and potential responsibility for actions exist at all "because the self which acts and is the object of moral judgment is threatened with dissolution by the absorption of its acts and impulses into the class of events".¹⁵

¹² Ibid., p. 65.

¹³ N. Richards, *Luck and Desert*, op. cit., p. 168.

¹⁴ T. Nagel, *Moral Luck*, op. cit., p. 59.

¹⁵ Ibid., p. 67.

Consequently, he argues, “nothing remains which can be ascribed to the responsible self, and we are left with nothing but a portion of the larger sequence of events, which can be deplored or celebrated, but not blamed or praised”.¹⁶

Even the existence of “the self” then becomes problematic.¹⁷ For the contemporary analysis would be worthy to review, what about luck thought ancient philosophers. This is purpose of the present paper.

The paper traces the relationship between luck and morality back to ancient philosophical thought, exploring the ideas proposed by Plato, Aristotle and the Stoics.

II. Luck in Plato’s philosophy

The problem of how people’s fate, though not necessarily their morality, is affected by luck can be found in the first literary works which are of fundamental importance for the European civilization. The life histories of Paris and Helen, Achilles and Agamemnon, and Odysseus and Penelope, were determined by Olympian Gods and the Moirai – the Three Fates controlling the metaphorical thread of life. The fate of Oedipus shows that Ananke is able to trap a protagonist – who is otherwise capable of solving the Sphinx’s riddle – in an unending labyrinth of guilt with no way out. As opposed to the wanderings of Agamemnon’s fleet of ships or the spell cast on Paris, the labyrinth was moral in character. Oedipus, led imperiously by blind fate, commits a crime in good faith, for which, in an act of tragic irony, he ultimately blinds himself.

A broader and more in-depth analysis of literary references to fate can be found in the book by Martha Nussbaum entitled “The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy”. The work is an extensive review of the struggle of ancient Greek literature and philosophy with the problem of destiny, luck or chance. The publication paints a picture of a world where the impact of luck on human existence cannot be refuted. However, it seeks to find a remedy: a way not to surrender to chance, to minimize the role of luck or identify a portion of a human being which is luck-independent. Greek tragedy authors tended to emphasize the dramatic side of human existence, and fate was often given the face of gods. Chance, luck, fate – all of them afflicted people through frequently astonishing decisions of godly beings or social factors which were largely beyond human control. The fate of Sophocles’ *Antigone*, Nussbaum argues, is meant to show that human life stands

¹⁶ T. Nagel, *Moral Luck*, op. cit., p. 68.

¹⁷ Ibid.

on the edge of fate, well-established social conventions should be followed, and fundamental human values are not free from the influence of destiny.¹⁸ The above also applies to fate which brings the social conventions and values into conflict. Religious myths and rituals were meant to entreat deities to give people good fortune, not adversity. Philosophical reflection, in turn, attempted to identify not divine interventions but rather the intrinsic character of fate and ways to shield oneself from its impact: both in terms of circumstances which pose a risk to life and health, and situations generating social conflicts, including those that affect the ethicality of human life.

In Plato's "Protagoras", human life is, by nature, completely dependent on fate (Greek *touché*). Due to the fact that Epimetheus distributed traits among animals and humans without any foresight, people are exposed to the mercy of elements and beasts. Fortunately, Prometheus endowed humans with a set of basic skills including *technai* (techniques, arts) which help people stand up to fate. These additional skills, often acquired through effort and practice, aid people in achieving partial independence of luck. Furthermore, they support humans in attaining self-sufficiency. The aspect of *techné* – and knowledge which is intended to lead to technical skills such as measuring, counting or weighing, which are important in the struggle with fate – is stressed by Nussbaum.¹⁹ The author claims that the notion of *techné* is mutually interchangeable in Plato, and in even in Aristotle, with the concept of *epistémé*.²⁰ The operations of measuring and counting referred to above are derivatives of a broader intellectual activity called philosophy. Philosophy, in turn, seeks not only natural things, but ever since Socrates' times, it has been searching for a formula for good human life. Measuring, counting or searching for a formula are based on pinpointing the constancy which stands in opposition to variability dictated by blind fate. It is in constancy that Plato seeks a remedy for the changeability and randomness of human existence. It is no wonder, then,

¹⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 2001, p. 89.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 89-90.

²⁰ "The word «techné»' is translated in several ways: «craft», «art», and «science» are the most frequent. Examples of recognized *technai* include items that we would call by each of these three names. There are house-building, shoemaking, and weaving; horsemanship, flute-playing, dancing, acting, and poetry-writing; medicine, mathematics, and meteorology. The Greek word is more inclusive than any of these English terms. It is also very closely associated with the word «epistémé», usually translated «knowledge», «understanding»; or «science», «body of knowledge» (depending on whether it is being used of the known or of the cognitive condition of the knower). In fact, to judge from my own work and in the consensus of philologists, there is, at least through Plato's time, no systematic or general distinction between *epistémé* and *techné*. Even in some of Aristotle's most important writings on this topic, the two terms are used interchangeably. This situation obtains in the *Protagoras*" – M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, op. cit., p. 94.

that the world of ideas is a non-material world, though existing in actual reality in an unchanging manner, in which the human soul learns the permanent elements, including those safeguarding from bad conduct. What Plato considers to be the greatest threat to a morally commendable and happy life (at least internally) are changeable desires and passions of the soul. The rescue is in the ability of thinking which, searching for the truth, must be based on the *modo geometrico* of established ways of thinking and acting. Looking at Plato's fundamental human faculties, or the Platonic tripartite theory of soul consisting of reason, spirit and appetite, it follows that only one of the parts – by nature – is able to enjoy consistency. It is no wonder, then, that the reasonable part of the soul is meant to control the remaining elements by delineating the limits (measures) of their influence. In the context of fate, Nussbaum points out, *Protagoras* includes a thought which plays a rudimentary role for further deliberations on the topic of luck, namely that shaping one's character is possible, and humans carry a moral responsibility for this endeavour:

I have been showing that they are right in admitting every man as a counsellor about this sort of virtue, as they are of opinion that every man is a partaker of it. And I will now endeavour to show further that they do not conceive this virtue to be given by nature, or to grow spontaneously, but to be a thing which may be taught; and which comes to a man by taking pains. No one would instruct, no one would rebuke, or be angry with those whose calamities they suppose to be due to nature or chance; they do not try to punish or to prevent them from being what they are; they do but pity them. Who is so foolish as to chastise or instruct the ugly, or the diminutive, or the feeble? And for this reason. Because he knows that good and evil of this kind is the work of nature and of chance; whereas if a man is wanting in those good qualities which are attained by study and exercise and teaching, and has only the contrary evil qualities, other men are angry with him, and punish and reprove him-of these evil qualities one is impiety, another injustice, and they may be described generally as the very opposite of political virtue. In such cases any man will be angry with another, and reprimand him,-clearly because he thinks that by study and learning, the virtue in which the other is deficient may be acquired".²¹

Elsewhere, Plato highlights the problem of fair legal assessment of deeds committed involuntarily, including accidental actions. In the ideal state, the law-maker should provide for more lenient penalties to perpetrators who involuntarily cause another person's death:

²¹ Plato, *Protagoras*, tr. B. Jowett, <http://classics.mit.edu/Plato/protagoras.html>, [accessed: 01.12.2016].

If any one slays a freeman with his own hand and the deed be done in passion, in the case of such actions we must begin by making a distinction. For a deed is done from passion either when men suddenly, and without intention to kill, cause the death of another by blows and the like on a momentary impulse, and are sorry for the deed immediately afterwards; or again, when after having been insulted in deed or word, men pursue revenge, and kill a person intentionally, and are not sorry for the act. And, therefore, we must assume that these homicides are of two kinds, both of them arising from passion, which may be justly said to be in a mean between the voluntary and involuntary; at the same time, they are neither of them anything more than a likeness or shadow of either. ...And we should make the penalties heavier for those who commit homicide with angry premeditation, and lighter for those who do not premeditate, but smite upon the instant; for that which is like a greater evil should be punished more severely, and that which is like a less evil should be punished less severely: this shall be the rule of our laws.²²

Plato does not deny, therefore, that luck has an impact on people's fate and morality. What he asserts, though, is that attempts should be made to control this impact with knowledge, and in the case of morality – with virtues. In the latter case, it is possible to achieve a complete independence from luck. Consequently, even in adverse external circumstances one can remain a good and noble person. As Nussbaum puts it, Plato endeavours to make good life independent of luck.²³ However, the philosopher goes so far in internalizing being happy that he almost fails to take note of the external conditions of happiness, and does not necessarily link it to morality. This is a consequence of searching for constancy in the world of ideas whose characteristics must also be embraced by a human soul derived from it. In this context, there is one quite remarkable passage in “Crito” which should be evoked here. It relates to a dream recounted to Crito by Socrates, who is already imprisoned. While dreaming, Socrates has a vision of a gorgeous statuesque woman dressed in white who, as if dashing all thoughts of escape, says to him: “O Socrates. The third day hence, to Phthia shalt thou go”.²⁴ Even though, as Witwicki points out in his commentary, the lines recited by the woman come straight from the Iliad, and were originally uttered by Achilles when threatening Agamemnon about abandoning the war against Troy and returning home, the metaphor of fertility is suggestive of the Elysian Fields.²⁵

²² Plato, *Laws*, tr. B. Jowett, book IX, <http://classics.mit.edu/Plato/laws.9.ix.html> [accessed: 01.12.2016].

²³ D. Statman, *Introduction*, in: *Moral Luck*, ed. idem, State University of New York Press 1993, p. 3.

²⁴ Plato, *Crito*, tr. B. Jowett, <http://classics.mit.edu/Plato/crito.html>, [accessed: 01.12.2016].

²⁵ Plato, *Kriton*, tr. W. Witwicki, Warszawa 1984, p. 338.

Another aspect, emphasized by Jedan, is the fact that the date of death given in the dream was consistent with the anticipated date of administering the death penalty to Socrates.²⁶ What follows is that Socrates had a prophetic dream. This, in turn, may be taken to mean that Plato did not reject the possibility of theological determinism altogether. Evidence for that claim can be found in one passage from “Republic” which addresses the allocation of fate to individual people:

When Er and the spirits arrived, their duty was to go at once to Lachesis; but first of all there came a prophet who arranged them in order; then he took from the knees of Lachesis lots and samples of lives, and having mounted a high pulpit, spoke as follows: ‘Hear the word of Lachesis, the daughter of Necessity. Mortal souls, behold a new cycle of life and mortality. Your genius will not be allotted to you, but you choose your genius; and let him who draws the first lot have the first choice, and the life which he chooses shall be his destiny. Virtue is free, and as a man honours or dishonours her he will have more or less of her; the responsibility is with the chooser – God is justified.’ When the Interpreter had thus spoken he scattered lots indifferently among them all, and each of them took up the lot which fell near him, all but Er himself (he was not allowed), and each as he took his lot perceived the number which he had obtained.²⁷

Paradoxically, it is the passage which also addresses the concept of luck. As Hadot states, *daimon* (i.e. individual fate), which according to Plato is tied to every soul, is ascribed to it by luck but, at the same time, chosen by it.²⁸ What is at play here is a complicated convolution of three elements. There is a draw which, *nolens volens*, involves souls voluntarily picking their numbers in the draw. As Witwicki states in one of the footnotes: “the Prophet presents those souls which are about to enter bodies and begin their life on Earth with sample human fates. Fate is not preordained by God, for fate may be vicious. God must not be blamed for any evil, so Plato prefers to believe that every individual is culpable for their own unlucky fate. This is the fate everyone picks before birth, and must accept. If they make a wrong choice, they have no one else to blame. They may complain about their own stupidity, but not the divine will. However, even wise people are unable to choose any fate they want, because chance plays a major role. The prophet distributes lives like draw tick-

²⁶ Ch. Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Virtues*, New York 2009, p. 36.

²⁷ Plato, *Republic*, tr. B. Jowett, book X, <http://classics.mit.edu/Plato/republic.11.x.html>, [accessed: 01.12.2016].

²⁸ P. Hadot, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, tr. Ch. Michael, London 1998, p. 222.

ets, and everyone picks up the fate that lands at their feet. Tough luck”.²⁹ The randomness can be seen when souls “draw lots” to determine the sequence of choosing ways of life which, one might presume, are varied but limited in their repeatability.

Then the Interpreter placed on the ground before them the samples of lives; and there were many more lives than the souls present, and they were of all sorts. There were lives of every animal and of man in every condition. And there were tyrannies among them, some lasting out the tyrant’s life, others which broke off in the middle and came to an end in poverty and exile and beggary; and there were lives of famous men, some who were famous for their form and beauty as well as for their strength and success in games, or, again, for their birth and the qualities of their ancestors; and some who were the reverse of famous for the opposite qualities. And of women likewise; there was not, however, any definite character them, because the soul, when choosing a new life, must of necessity become different. But there was every other quality, and the all mingled with one another, and also with elements of wealth and poverty, and disease and health; and there were mean states also. And here, my dear Glaucon, is the supreme peril of our human state; and therefore the utmost care should be taken. Let each one of us leave every other kind of knowledge and seek and follow one thing only, if peradventure he may be able to learn and may find someone who will make him able to learn and discern between good and evil, and so to choose always and everywhere the better life as he has opportunity. ...and so he will choose, giving the name of evil to the life which will make his soul more unjust, and good to the life which will make his soul more just; all else he will disregard. For we have seen and know that this is the best choice both in life and after death.³⁰

One may embrace the interpretation that even though the sequence of selecting typical ways of life is a result of “a draw of lots”, the samples of lives themselves are fully selectable. Factors influencing the selection process include existing propensities and predispositions, character developed in the body throughout life, and experience (a consequence being that the status of souls making the selection process for the first time is impaired). Consequently, a certain form of choice – and a certain impact on one’s life – does in fact exist. However, it takes place mainly in the world of ideas. Even if, according to the circular concept of time that was adhered to by the ancient Greeks, people living their lives in their bodies are able to acquire virtues and hence influence the selection of another incarnation, the choice is made ultimately in the world of ideas. It seems that from the perspective of people living on

²⁹ Platon, *Państwo*, 617 C-E, tr. W. Witwicki, Kęty 2003, footnote 15, p. 334.

³⁰ Plato, *Republic*, tr. B. Jowett, book X, <http://classics.mit.edu/Plato/republic.11.x.html>, [accessed: 01.12.2016].

Earth both possibilities of influencing their faith are rather remote and illusory. What dominates is the notion of living a preordained life. As Witwicki aptly summarizes: "Once embarked upon in the other world, the course of life is irreversible and set in the steel frames of necessity, similarly to the course of the Universe. With respect to this world – and this life – Plato is a determinist. He transplanted some pretence of indeterminism into the period before people's birth".³¹ One can agree that it is actually a question of appearances. How, then, can determinism be reconciled with previously discussed passages addressing the topics of accidental guilt and possibilities for a character change through exercises in virtuous life? One should therefore concede that the issue of luck and determinism has not been finally resolved in Plato's philosophical system. What emerges here is a framework in which fate, i.e. everything that takes place outside the human being, does not necessarily affect the unalterable core (the soul) which is thus able to achieve control of its desires and impulses. It also seems that a predetermined sequence of external events may be interpreted by humans as accidental. Consequently, people committing bad deeds are not guilty. It thus follows that Plato did not discuss separately the topic of whether morality can be modified under the influence of luck and whether luck can impact the moral evaluation of people's actions. It was only Aristotle, Plato's disciple, who noticed that human happiness linked to virtuous life may have an effect on external factors, accidental factors included.

III. Luck in Aristotle's philosophy

Aristotle analyzes the good not in the contemplation of the abstract Platonic idea of the good but rather in the categories of happiness (Greek *eudaimone*). Achieving luck is largely dependent on human efforts:

For this reason also the question is asked, whether happiness is to be acquired by learning or by habituation or some other sort of training, or comes in virtue of some divine providence or again by chance. Now if there is any gift of the gods to men, it is reasonable that happiness should be god-given, and most surely god-given of all human things inasmuch as it is the best. But this question would perhaps be more appropriate to another inquiry; happiness seems, however, even if it is not god-sent but comes as a result of virtue and some process of learning or training, to be among the most godlike things; for that which is the prize and end of virtue seems to be the best thing in the world, and something godlike and blessed. It will also on this view be very generally shared; for all who are not maimed as regards their potentiality for virtue may win it by a certain kind of

³¹ Platon, *Państwo*, 617 C-E, tr. W. Witwicki, Kęty 2003, footnote 16, p. 337.

study and care. But if it is better to be happy thus than by chance, it is reasonable that the facts should be so, since everything that depends on the action of nature is by nature as good as it can be, and similarly everything that depends on art or any rational cause, and especially if it depends on the best of all causes. To entrust to chance what is greatest and most noble would be a very defective arrangement.³²

Aristotle writes that a negative response to the role of luck in being happy “... is plain also from the definition of happiness; for it has been said to be a virtuous activity of soul, of a certain kind”.³³ Nonetheless, he notes that

evidently, as we said, it needs the external goods as well; for it is impossible, or not easy, to do noble acts without the proper equipment. In many actions we use friends and riches and political power as instruments; and there are some things the lack of which takes the lustre from happiness, as good birth, goodly children, beauty; for the man who is very ugly in appearance or ill-born or solitary and childless is not very likely to be happy, and perhaps a man would be still less likely if he had thoroughly bad children or friends or had lost good children or friends by death. As we said, then, happiness seems to need this sort of prosperity in addition.³⁴

The quote is about happiness (Greek *eudaimonia*), so Aristotle recognizes that being happy depends on the operation of fate. Happiness was not equated solely with pleasure – it was also associated with being ethical: the road to happiness was deemed to be paved with virtue: “with those who identify happiness with virtue or some one virtue our account is in harmony; for to virtue belongs virtuous activity”.³⁵ However, the accomplishment of virtue is dependent not only on the character traits of a given individual, but also on external factors. And the latter are not always subject to the control or agency of human powers.

The problems of happiness and the impact of luck in the Aristotelian view are discussed in-depth by Nussbaum. She highlights that according to the Stoic life experience changes juvenile traits from good to worse, which may impact further conduct. Sample passages from *Rhetoric* indicate indisputably that character is correlated with age.³⁶ According to Nussbaum, the fragments

³² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. W.D. Ross, book I, part 9, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.1.i.html>, [accessed: 01.12.2016].

³³ Ibid.

³⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. W.D. Ross, book I, part 8, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.1.i.html>, [accessed: 01.12.2016].

³⁵ Aristotle, EN, p. 91. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. W.D. Ross, book I, part 8, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.1.i.html>, [accessed: 01.12.2016].

³⁶ “Such, then is the character of the Young. The character of Elderly Men—men who are past their prime—may be said to be formed for the most part of elements that are the contrary of all these.

show that even when specific virtues of character are achieved and exercised, the vicissitudes of fate make them difficult to maintain.³⁷

Nussbaum's line of argument in the context of the debate on moral luck is summarized by Nelkin.³⁸ She argues that Aristotelian luck operates in at least two ways: 1. Firstly, one becomes a virtuous person by undergoing the right kind of upbringing and training (exercising of virtues). Whether one receives the upbringing/training or not is at least to some extent beyond one's control. Therefore, the ability to live a virtuous life depends on luck. 2. Secondly, the practice of virtues, i.e. the precondition for becoming a virtuous individual, depends to a certain measure on life circumstances.

What follows is that being happy also depends on whether someone has had an opportunity to practise virtues. For example, to be generous, one needs to have resources to share, and someone to share them with. Certain elements of life are thus a matter of luck – especially circumstantial luck – so the value of one's life also depends to a degree on things that are beyond one's control. As Nelkin points out, in some interpretations of Aristotle luck enters the picture in yet a third way. In order to be happy, humans need a minimum set of external goods (in addition to virtues), such as health, security, access to material resources. Their role is broader than just to facilitate virtuous life. The key aspect is that they themselves are capable of creating luck.³⁹

In her summary of Aristotle's position on luck, Nussbaum concludes that being virtuous is not a sufficient prerequisite for the goodness of living. Since life requires an active approach, there is a risk of violating moral sensitivity. Consequently, a person may succumb to external factors and become "dislodged" from *eudaimonia* itself.⁴⁰

Aristotle's views on the connection between the moral value of human beings, their happy life and luck is also linked to the concept of disposition. The

They have lived many years; they have often been taken in, and often made mistakes; and life on the whole is a bad business. The result is that they are sure about nothing and under-do everything. They «think», but they never «know»; and because of their hesitation they always add a «possibly» or a «perhaps», putting everything this way and nothing positively. They are cynical; that is, they tend to put the worse construction on everything. Further, their experience makes them distrustful and therefore suspicious of evil. Consequently they neither love warmly nor hate bitterly, but following the hint of Bias they love as though they will someday hate and hate as though they will someday love. They are small-minded, because they have been humbled by life: their desires are set upon nothing more exalted or unusual than what will help them to keep alive" – Aristotle, *Rhetoric*, tr. W. Rhys Roberts, book II, part 13, <http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.mb.txt>, [accessed: 01.12.2016].

³⁷ C.M. Nussbaum, *Luck and Ethics*, in: D. Stateman, *Moral Luck*, New York 1993, p. 99.

³⁸ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), ed. E.N. Zalta), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/>, [accessed: 23.02.2016].

³⁹ T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, p. 445.

⁴⁰ C.M. Nussbaum, *Luck and Ethics*, op. cit., p. 100.

disposition for action (Greek *hexis*) is a key constituent of virtuous action. Repeatable good actions both determine and corroborate the permanent nature of “goodness” in a given entity. Nevertheless, the permanence must rely on the readiness for action, i.e. disposition. It represents the moral residuum – the very essence of morality. What is at stake here, however, is not permanence itself, but rather the permanence of orientation on the good, in a manner that is voluntary, conscious and aimed at the good itself.⁴¹ Nussbaum notes that dispositions may never emerge without action. One of the problems which is not resolved in a final manner in the Aristotelian philosophical system is whether dispositions are able to persist in a given individual without action. If not, an inactive individual would lose the dispositions.⁴² The problem is beyond the scope of the present study, however if such a relationship between virtue and action were to be accepted – along with the additional premise that action takes place in a variable world – it would follow that the existing circumstances impact not only the effects of human actions but even the potential for being virtuous or the lack of it. It can thus be concluded that Aristotle accepted the possibility that luck might affect the moral assessment of human actions, even though this question was never addressed by Aristotle as a separate philosophical problem.

Although the philosopher recognized the status of luck, he seemed not to notice a theoretical contradiction between luck and the possibility of being virtuous. This is clearly visible in the discrepancy between the cited statement about the implausibility of the view that happiness depends on luck and the simultaneous incorporation of the role of circumstances which are independent of a given entity. The fact that the problem is not thoroughly analyzed by Aristotle is pointed out by Andre and Williams.⁴³

⁴¹ “Again, the case of the arts and that of the virtues are not similar; for the products of the arts have their goodness in themselves, so that it is enough that they should have a certain character, but if the acts that are in accordance with the virtues have themselves a certain character it does not follow that they are done justly or temperately. The agent also must be in a certain condition when he does them; in the first place he must have knowledge, secondly he must choose the acts, and choose them for their own sakes, and thirdly his action must proceed from a firm and unchangeable character” from Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. W.D. Ross, The Internet Classics Archive by Daniel C. Stevenson, Web Atomics. World Wide Web presentation is copyright (C) 1994-2000, Daniel C. Stevenson, Web Atomics, book II, part 4.

⁴² C.M. Nussbaum, *Luck and Ethics*, op. cit., footnotes 22 and 23, pp. 106-107.

⁴³ Williams Bernard Postscript State University of New York Press 1993, pp. 251-252; A. Judith, *Nagel, Williams, and Moral Luck*, State University of New York Press 1993, pp. 126-128.

IV. Luck in the Stoic philosophy

Fate, and dignified human conduct in the face of fate, rank among the core subjects of the Stoic philosophy. The discussion below does not incorporate a distinction between the ancient Greek and Roman, and early, middle and late Stoics. An in-depth analysis of the problem would probably exhaust the scope of a separate monograph. In view of the above, the considerations regarding the Stoic philosophy in general, as presented below, involve a certain degree of overgeneralization.

In the anecdote mentioned by Diogenes by Laertios, Zeno of Citium – the founder of the Stoic school of philosophy – appears to support the idea of determinism of human fate: “We are told that he was once chastising a slave for stealing, and when the latter pleaded that it was his fate to steal, «Yes, and to be beaten too», said Zeno”.⁴⁴ Zeno’s views, Bobzien and Jedan argue, are deterministic in character.⁴⁵ Nonetheless, the determination does not mean that penalties or awards should be abolished.

Destiny – predetermined fate – is viewed by the Stoics in two ways. In one, classically Greek, which is manifest in Homer’s works or in Sophocles’ tragedies, fate reveals itself to individual people (idea of *personal fate*). According to this vision, “certain landmarks in individual lives and in human history are preordained: a victory, a hero’s return home, an illness, someone’s murdering his father, the date of one’s own death”.⁴⁶ However, the necessity and preordination of fate do not signify the lack of moral autonomy. Quite the opposite, preordained fate is a proper context for it to reveal itself.⁴⁷ As Origen writes about the Stoic philosophy:

the philosophers of the Porch, who, not amiss, place man in the foremost rank, and rational nature in general before irrational animals, and who maintain that Providence created all things mainly on account of rational nature. Rational beings, then, as being the principal ones, occupy the place, as it were, of children in the womb, while irrational and soulless beings hold that of the envelope which is created along with the child. I think, too, that as in cities the superintendents of the goods and market discharge their duties for the sake of no other than human beings, while dogs and other irrational animals have the benefit of the superabun-

⁴⁴ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. Hicks, book VII, chapter I, Part 23, Harvard 1972, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0258%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>, [accessed: 01.12.2016].

⁴⁵ S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, pp. 16-58; Ch. Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Virtues*, New York 2009, p. 31.

⁴⁶ Ch. Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoics Ethics*, op. cit., p. 31.

⁴⁷ Ch. Jedan, *Stoic Virtues*, op. cit., p. 32.

dance; so Providence provides in a special manner for rational creatures; while this also follows, that irrational creatures likewise enjoy the benefit of what is done for the sake of man".⁴⁸

The primacy of moral goods logically overshadows any external goods – health, charm, or even life itself. As Jedan points out, destiny – or human fate – were a natural consequence of the polytheistic view on the divine being as a power exterior to humans and thus exerting only a limited influence on their fate.⁴⁹ What ensues is that fate and destiny are external factors which are not always consistent with the human will and desires, and do not exhaustively describe the way of achieving the end or final outcome which is predestined. One example of the relationship between freedom and fate thus perceived can be found in the words spoken by Cleanthes in *The Enchiridion of Epictetus*: “Lead me, Zeus and Destiny, wherever you have ordained for me. For I shall follow unflinching. But if I become bad and am unwilling, I shall follow none the less”.⁵⁰ In the passage, fate and destiny do not interfere with people’s will and their desires. As Jedan notes, “nonetheless, the resolution of the human agent will be immaterial to the final outcome, which is preordained: even if the agent is unwilling, the outcome will be the same”.⁵¹ In line with this vision, Socrates would have died even if he had escaped from prison and refrained from drinking a mixture containing poison hemlock – provided that his destiny was to die. In the second meaning, destiny encompasses the entire reality (Bobzien defines it as “all-embracing”⁵²). It is no longer the question of personal fate but the destiny which, after being chosen by a god, logos or nature, applies to everything and in a permanent manner: “God is one and the same with Reason, Fate, and Zeus he is also called by many other names”, as Zeno states in the treatise *On the Whole*.⁵³ The idea that the whole reality is controlled by the divine logos causes that fate is a manifestation of providence. As Jedan notes, the theological determinism of the Stoics is less disconcerting than the contemporary mechanistic determinism derived from Laplace. The

⁴⁸ Origen, *Contra Celsus*, tr. F. Crombie. From Ante-Nicene Fathers, Vol. 4, ed. A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.) Revised and edited for New Advent by K. Knight, book IV, chapter 74, <http://www.newadvent.org/fathers/04164.htm>, [accessed: 01.12.2016].

⁴⁹ Ch. Jedan, *Stoic Virtues*, op. cit., p. 32.

⁵⁰ Epictetus, *Enchiridion*, part 53, from: A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, vol. 1. 62B.

⁵¹ Ch. Jedan, *Stoic Virtues*, op. cit., p. 32.

⁵² S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, p. 84.

⁵³ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. Hicks, book VII, chapter I, Part 23, Harvard 1972, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0258%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>, [accessed: 01.12.2016].

former involves the idea of divine providence aimed at the good of the world and the human beings.⁵⁴ Jedan argues that it is the goodness of the all-controlling logos/god or fate that made the Stoics adopt the idea of all-embracing determinism.⁵⁵ According to Chrysippus the all-embracing fate “is a certain natural everlasting ordering of the whole: one set of things follows on and succeeds another, and the interconnexion is inviolable”.⁵⁶ As Aurelius asserts, people exist at the point of intersection of a combination of causes: “whatever may happen to thee, it was prepared for thee from all eternity; and the implication of causes was from eternity spinning the thread of thy being, and of that which is incident to it.”⁵⁷ Jedan notes that even though Chrysippus introduced the other understanding of fate, the original one was nevertheless present in his thought.⁵⁸

Also, attention should be given to the fact that the concatenation of causes and effects differs in the Stoic version from the aspects emphasized by Hume which were later adopted in the Western culture. To differentiate between the real and magical causality, Hume mainly pointed to the temporal sequence which must be repeatable and irreplaceable.⁵⁹ The vision relies on linearity and the succession of causes and effects, where causes produce effects that themselves become causes for subsequent effects. The Stoics, Meyer asserts, did not recognize the temporal reversal of causes and effects, but spoke of their simultaneity and the reciprocity of causes.⁶⁰ They also excluded the necessity of the effect becoming another cause. Hence fate and destiny are nothing else than this reciprocal and simultaneous interaction. Searching for the answer what motivated the Stoics to embrace a broader vision of providence and destiny, it seems fitting to refer to Aurelius’ alternative between chance and providence: “recall to thy recollection this alternative; either there is providence or atoms, fortuitous concurrence of things; or remember the arguments by which it has been proved that the world is a kind of political community, and be quiet at last”.⁶¹

The alternative between the Stoic world governed by reason and the Epicurean world ruled by the movement of randomly connecting atoms is resolved

⁵⁴ Ch. Jedan, *Stoic Virtues*, op. cit., p. 34.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 32.

⁵⁷ Aurelius Marcus, *The Meditations*, tr. G. Long, book X, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed: 01.12.2016].

⁵⁸ Ch. Jedan *Stoic Virtues*, op. cit., footnote 6, p. 34.

⁵⁹ S.S. Meyer, *Chain of Causes. What is Stoic Fate?*, in: R. Salless, *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, pp. 76-77.

⁶⁰ Ibid., p. 74.

⁶¹ Aurelius Marcus, *The Meditations*, tr. G. Long, book IV, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed: 01.12.2016].

by Aurelius in favour of the world that is structured rather than condemned to the chaos of randomness. As mentioned above, a world controlled through the reason of nature or deity heads towards the good, which is undeniably a less disturbing and more optimistic option compared to the vision of a world ruled by accident. The argument that convinced Aurelius to adopt this outlook on the world was the order he saw in a part of the surrounding reality. Extrapolating it to the entire universe, he inferred that it had to be governed by providence rather than random collisions of atoms. He noted that “either it is a well-arranged universe or a chaos huddled together, but still a universe. But can a certain order subsist in thee, and disorder in the All? And this too when all things are so separated and diffused and sympathetic”.⁶² The ontological resolution also has an ethical dimension, for it delineates the things that one should adopt as guiding posts while living in such a world. What is important for the line of argument presented here, however, is the fact that recognizing the status of providence and the established order completely rules out luck as a separate causative power influencing the general state of affairs.

Even though it was recognized by the Stoics as more adequate and “human-friendly”, is the vision of all-embracing providence not more difficult to reconcile with the freedom of will and responsibility than Zeno’s personal *fatum*? In the other concept, the will would seek freedom despite – or in opposition to – the interactions of fate that are external to the agent. What is more, the discontinuity of the interaction would suggest that every human being is governed by free will on a daily basis, and is not predetermined. No less important is the fact that the effect of destiny does not involve the person’s will and desires. Meanwhile, in line with the concept of all-embracing fate, no aspects of the reality (including longer or shorter moments) may be outside the concatenation of mutually interconnected causes that are preordained by the logos/destiny or god. However, the Stoics did not espouse the idea that humans lack the freedom of choice – including the crucial distinction between good and evil. In one of key passages, known only indirectly, Chrysippus notes that the person who pushes the cylinder – and thus gives it a principle of motion – represents the original cause of the cylinder rolling.⁶³ The person that pushes the cylinder and *actually* makes it roll provides the “proximate” cause and turns the cylinder’s fate into *actuality*. Nonetheless, as Athanassoulis writes, fate is not the same as determinism because the pushing person does not need to turn the potential “rollability” of the cylinder into actuality.⁶⁴ A similar view is shared by Bobzien who argues that the pushing of the cylinder in Chrysip-

⁶² Ibid.

⁶³ Cicero, *On Fate*, 41, cf. 9, 21, 23, 31.

⁶⁴ N. Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility*, New York 2005, p. 91.

pus' writings does not mean that the person succumbs to external pressures or forces. The person pushes the cylinder out of their own volition which, however, does not signify that it contradicts destiny. What Chrysippus advocated was a compatibility between determinism (all-embracing fate) and free will. One of the critics of that approach was Plutarch who claimed that determinism and free will were mutually contradictory.⁶⁵ Chrysippus did not view the freedom of will in the categories of the freedom to "act otherwise", which would assume an inner freedom to act otherwise, but rather as the "autonomy of the agent". In this framework, autonomy refers to actions that are free from coercion and outside pressures.⁶⁶ Therefore, he advocates the position that is contemporarily referred to compatibilism or soft determinism, and attempts to reconcile the contradictions mentioned above. People are thus responsible for their actions, and for what they become.⁶⁷ Consequently, even though people are one of mutually interconnected elements of the world having a predetermined impact, they retain their freedom. Nevertheless, a question arises as to whether the awareness of choices, and the possible reluctance about acting in accordance with what reveals itself as the good, are beyond the influence of destiny. A certain incongruity is thus apparent there, or the inability to disentangle theological determinism from the freedom of action. From one perspective, actions should be beyond the impact of fate. From another, however, if the position were to be accepted, fate would not be all-embracing. Obviously, death or other natural necessities are beyond the decisions of will, provided that one awaits death without accelerating it through suicide. In the face of such determinism, human freedom is limited to accepting the inevitable and refraining from putting up resistance.

Expounding this aspect of the deterministic vision of reality, Zeno and Chrysippus compared the human condition to that of a dog tied to a cart. In this metaphor, the dog may run after the cart, if it wishes to. However, if it does not want to, it will be dragged by the cart anyway.⁶⁸ Retaining free choice which is independent of fate but limited to a change of attitude on the predestined course of things appears to create a tiny margin of freedom. The problem is that, as the Stoics believed, freedom comes down to accepting necessity and, going further, adopting a personal attitude which embraces that which is necessary. In that framework, it needs to be added, necessity is a corollary of the predetermined course of things which head towards the good. Recognizing

⁶⁵ Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions*, in: idem, *Moralia*, tr. Ch. Harold, London 1976, vol. XIII, Part II, pp. 369-603.

⁶⁶ S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoics philosophy*, Oxford 2003, s. 335n.

⁶⁷ R.J. Hankinson, *Determinism and indeterminism*, in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 2008, pp. 529-541.

⁶⁸ *Hippolit Stoicorum Veterum Fragmenta*, tr. H. Arnim, Leipzig 1921, vol. III, p. 191.

necessity is thus a good thing, so that freedom is conceived of as reorientation towards the good and the pursuit of it. This concept is accepted by St. Thomas Aquinas, to name but one example. Aquinas believed that being free was equivalent to the choice of actions that were consistent with the objective good. A question arises whether the necessity to accept the only possible action – to fine-tune one's soul to necessity which is predestined without any human contribution – cannot be viewed as a specific restriction and a form of pressure. One way to bypass the problem is to acknowledge that predestined necessity is a non-debatable issue, as its primary nature delineates the very domain of freedom. This, however, does not seem an entirely satisfactory solution. It may be comforting, but at the same time leaves the feeling of a certain deficiency. The problem is compounded by the fact that Chrysippus' attempt, as Bobzien notes, was not aimed solely at recognizing human freedom but also people's responsibility for their deeds.

Importantly, the Stoics focused not only on the question of being morally responsible but also on the possibility of inner transformation. As Seneca writes in one of his letters to Lucilius:

No man can have a peaceful life who thinks too much about lengthening it, or believes that living through many consulships is a great blessing. Rehearse this thought every day, that you may be able to depart from life contentedly; for many men clutch and cling to life, even as those who are carried down a rushing stream clutch and cling to briars and sharp rocks. ...Therefore, encourage and toughen your spirit against the mishaps that afflict even the most powerful.⁶⁹

It needs to be highlighted, therefore, that the Stoics recognized a possibility of influencing – and transforming – one's inner states. Since that was deemed feasible, perhaps not everything was preordained by providence, and its all-embracing understanding had certain boundaries. The possibility of changing inner states actually turns out to play a central role in becoming reconciled to necessity and following its commands without question – or even with joy – on the one hand, and protecting oneself from the impact of accident on the other. This approach builds upon the premise of the agency of human subjects and their decision-making powers, which also implies their moral responsibility. It is the establishment of one's thinking about the world, imperviousness to emotions and self-control that acquire the status of moral obligations. Marcus Aurelius' arguments in favour of the existence of order in the world, and hence the existence of providence, are not entirely convincing (there is no order in someone else, to so *per analogiam* to the view espoused by the philosopher-

⁶⁹ Seneca, *Moral Letters to Lucilius*, tr. R. Guemmere Mott, in: *A Loeb Classical Library edition*, vol. I, Harvard 1917, letter IV.

emperor the world is not controlled by providence). What is more, from the human perspective anything can be regarded as an accident or necessity. In both possible versions of the world, however, people should be governed by their reason and virtues. Quoting Aurelius, “In a word, if there is a god, all is well; and if chance rules, do not thou also be governed by it.”⁷⁰ As Seneca notes, people can make themselves independent of fate through virtue:

All injury implies a making less of that which it affects, and no one can sustain an injury without some loss either of his dignity, or of some part of his body, or of some of the things external to ourselves; but the wise man can lose nothing. He has invested everything in himself, has entrusted nothing to fortune, has his property in safety, and is content with virtue, which does not need casual accessories, and therefore can neither be increased or diminished; for virtue, as having attained to the highest position, has no room for addition to herself, and fortune can take nothing away save what she gave. Now fortune does not give virtue; therefore she does not take it away. Virtue is free, inviolable, not to be moved, not to be shaken, and so hardened against misfortunes that she cannot be bent, let alone overcome by them”.⁷¹

Fate is understood here as the general human fate composed of necessities and aspects which, from the human perspective, are incidental. In a similar vein, Aurelius suggests that being a wise man, that is adherence to the Stoic lifestyle and virtues, on the one hand helps people to reconcile themselves to necessity and, on the other, makes them independent of luck, fortune or accident, as seen from the human point of view.

The two understandings of fate, destiny or providence create a stage where the problem of freedom of human decisions may be played out. The older concept, confined to concrete occurrences, gave gods a possibility to influence human fates in an on and off manner, occasionally, leaving them with considerable leeway to engage in voluntary acts. Inspired partially by the desire to attain a vision of the world which is more caring towards rational beings, the extension of the scope of providence presented the Stoics with the problem of space to be accommodated by free human decisions – with the focus on freedom, as opposed to accidentality. Human decisions are meant to be rational, which is why human beings become rational *causa sui* to themselves. As can be seen, they identified an inner space within humans in the possibility of their transformation from beings that are torn by emotions induced by the

⁷⁰ Aurelius Marcus, *The Meditations*, tr. G. Long, book IX, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed: 01.12.2016].

⁷¹ Seneca, *On the Firmness of the Wise Man*, from: L. Annaeus Seneca, *Minor Dialogs Together with the Dialog “On Clemency”*, tr. A. Stewart, London 1900, book II, part V.

outside world into the stability and independence of reason – or in virtuous self-sufficiency. An interesting aspect is that the very same rationality which had weaved the fate of the world in such a way that it became a predetermined and necessary system of causes and effects inside a human turns into a seed that bears the fruit of liberation from the yoke of determinism. The liberation, however, is preplanned as the only path to be genuinely happy independently of the frequently hurtful and destructive effects of good-oriented providence.

Comparing the attempts to reconcile human freedom with the predetermined world, as outlined above, it must be noted that one of them is to confine the freedom to people's inner actions and the other to view will and determinism as non-contradictory due to the fact that the operation of free will is not about the choice of an alternative but rather about being free from inner compulsion. The second solution, which is evocative of contemporary compatibilism, does not mention the lack of free will outright, but implies it, shifting the understanding of the freedom of will into the domain of inner compulsion. The first solution, by giving the freedom of choice, nonetheless conjures up the thought that only one part of the alternative represents the appropriate answer. An inappropriate answer causes that people are dragged by their fate as a dog tied up to a rolling cart – instead of joyfully and peacefully following the inevitability of their destiny. Whether these attempts defend themselves against Plutarch's charge of contradiction is another issue which would be resolved by a more in-depth analysis of the Stoic views. Such an analysis, however, is not essential for the purpose of the present study.

The difficulties faced by the Stoics with respect to the freedom of will and determinism are not the only ones. Yet another thorny issue is the attempt to integrate fate with the occurrence of luck. The first point that needs to be addressed in this vein concerns the meaning of the notion of luck. Seneca in his treatise *Of Clemency* writes that “we have all of us sinned, some more deeply than others, some of set purpose, some either by chance impulse or led away by the wickedness of others; some of us have not stood bravely enough by our good resolutions, and have lost our innocence, although unwillingly and after a struggle; nor have we only sinned, but to the very end of our lives we shall continue to sin”.⁷²

Indirectly, the above passage suggests that a person may be guilty through accident but, at the same time, there are people who have been exonerated of their guilt precisely because it was accidental. What this seems to imply is that Seneca could not make up his mind as to whether those who commit a bad deed are culpable or not. One of the passages contained in *The Medita-*

⁷² Seneca, *Of Clemency*, tr. A. Stewart, Book I, part VI, from: L. Annaeus Seneca, *Minor Dialogs Together with the Dialog “On Clemency”*, London 1900, pp. 380-414.

tions deals with human actions: “first, do nothing inconsiderately, nor without a purpose. Second, make thy acts refer to nothing else than to a social end”.⁷³ An accidental human action does not serve any purpose. The postulate stems from the recognition of life governed by reason as an ideal. In a similar vein, Aurelius notes that “In the things which thou doest do nothing either inconsiderately or otherwise than as justice herself would act; but with respect to what may happen to thee from without, consider that it happens either by chance or according to Providence, and thou must neither blame chance nor accuse Providence”.⁷⁴

Therefore, as the emperor-philosopher claims, luck happens in the world. Nevertheless, certain additional statements are required here. Above all, however, luck does not determine differences in being happy, contrary to what was claimed by Aristotle. Aurelius writes:

Now that which does not make a man worse, how can it make a man’s life worse? But neither through ignorance, nor having the knowledge, but not the power to guard against or correct these things, is it possible that the nature of the universe has overlooked them; nor is it possible that it has made so great a mistake, either through want of power or want of skill, that good and evil should happen indiscriminately to the good and the bad. But death certainly, and life, honour and dishonour, pain and pleasure, all these things equally happen to good men and bad, being things which make us neither better nor worse. Therefore they are neither good nor evil.⁷⁵

Also, a point needs to be made that Aurelius seems to recognize the idea of fate as all-embracing. Secondly, at least in Hadot’s interpretation, Aurelius completely rejects luck as a possible alternative to providence. He also enumerates several potential sources of occurrences: “And either the universal intelligence puts itself in motion for every separate effect, and if this is so, be thou content with that which is the result of its activity; or it puts itself in motion once, and everything else comes by way of sequence in a manner; or indivisible elements are the origin of all things”.⁷⁶

⁷³ Aurelius Marcus, *The Meditations*, tr. G. Long, book XII, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed: 01.12.2016].

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Aurelius Marcus, *The Meditations*, tr. G. Long, book II, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed: 01.12.2016].

⁷⁶ Aurelius Marcus, *The Meditations*, tr. G. Long, book IX, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed: 01.12.2016]. Hadot illustrates the cited passage with a schematic which shows the separation between the main alternative components: providence and luck; compare P. Hadot, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, tr. Ch. Michael, London 1998, p. 152.

Importantly, the list is consistent with Seneca's approach, as Hadot points out⁷⁷. Seneca's account, however, is extended by the idea of impersonal providence. The aspect is disregarded here, for it is not relevant to the problem of luck. What, then, is luck? What can be an event outside the concatenation of mutually interacting causes? Can it also be a cause originating beyond the world planned by the logos? If a positive answer were to be given to the two questions, it would mean consent to another contradiction in the Stoics' conception – in addition to that suggested by Plutarch – related to luck operating independently and unexpectedly in a completely predetermined world. In a two-valued logic concerning the world which is conceptually anchored in the common-sense framework, such a combination is not possible. The only way out of the conundrum is to accept that luck, as Seneca and Aurelius write, is an event determined by fate which is recognized as luck solely from the perspective of human consciousness, as it was completely unnecessary or pointless. The luck is thus relative. This interpretation is also corroborated by the passage: "All that is from the gods is full of Providence. That which is from fortune is not separated from nature or without an interweaving and involution with the things which are ordered by Providence"⁷⁸.

Therefore, there are many arguments in favour of the assumption that the Stoics viewed luck as a sequence of events which, in objective terms, are an outcome of a planned intervention of providence, but from the subjective human perspective are something unnecessary and pointless.

In this context, the question should be raised whether luck, or accident, may impact human fate. Secondly, it needs to be considered whether in the Stoic view luck may influence morality and, if so, whether the Stoics addressed the problem of moral luck. The answer to the problem of potential interference of luck with human fate has already been given. Nonetheless, it should also be said that luck is luck by reason of the human ignorance of causation, or failure to predict it, rather than because of a rift in the predetermined concatenation of causes and effects. What thus emerges is – subjectively – called luck.

In an attempt to resolve the issue of the impact of luck on morality, one may draw on the study by Athanassoulis entitled *Morality, moral luck and responsibility*. The author argues that the concept proposed by the Stoics, similarly to the views propounded later by Kant, fails to incorporate the premise that luck may impact morality.⁷⁹ As opposed to Aristotle, they did not believe

⁷⁷ P. Hadot, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, op. cit., p. 149.

⁷⁸ Aurelius Marcus, *The Meditations*, tr. G. Long, book II, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed: 01.12.2016].

⁷⁹ N. Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility*, New York 2005, p. 82.

that luck could be affected by external goods such as excellent health, honour, social respect, wealth or successful offspring. As Seneca reflects:

What, then, is such a soul? One which is resplendent with no external good, but only with its own. For what is more foolish than to praise in a man the qualities which come from without? And what is more insane than to marvel at characteristics which may at the next instant be passed on to someone else? A golden bit does not make a better horse. ...No man ought to glory except in that which is his own. ...Suppose that he has a retinue of comely slaves and a beautiful house, that his farm is large and large his income; none of these things is in the man himself; they are all on the outside. Praise the quality in him which cannot be given or snatched away, that which is the peculiar property of the man. Do you ask what this is? It is soul, and reason brought to perfection in the soul. For man is a reasoning animal.⁸⁰

Luck was conceived of by the Stoics as the rule of reason over emotions, which was meant to lead to a virtuous life. Virtue, on the other hand, was neither gradable nor losable. The Stoics regarded self-sufficiency based on virtue alone as an ideal of morality. In opposition to Aristotle, however, virtue is not associated with feelings in the Stoic system. Even more than that, it is a consequence of being controlled exclusively by reason which has effectively mastered the control of feelings. Theoretically, then, in the Stoic concept, emotions should not succumb to external influences, which is why a virtuous person is free from the effects of some outside factors, as Aurelius suggested. Potential accidental events must not, therefore, affect humans by stirring up emotions. Human beings ought to adopt *apatheia* as their ideal. In this theoretical framework, luck does not influence morality. This does not mean that every proponent of the Stoic school succeeds in being immediately and entirely independent of the effect of stirred-up emotions and thus ensure that accidental factors will not have a bearing on the moral evaluation of their acts.⁸¹ Moral luck, as mentioned above, may be implicated both in the effects, circumstances and the moment constituting a given person in their physicality, character, social background, etc. These types of luck exemplify interactions of external and accidental factors affecting human life which either make people guilty or morally virtuous. In Athanassoulis' view, the postulated resistance to emotions is intended to prevent the operation of accident and situational luck, for it improves self-control.⁸² By the same token, the indifference towards ex-

⁸⁰ Seneca, *Moral Letters to Lucilius*, op. cit., letter XLI, parts 6-8.

⁸¹ Compare N. Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility*, op. cit., pp. 82-90.

⁸² Athanassoulis in her studies uses the term of developmental luck which is broader in scope than situational luck – see N. Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility*, op. cit., p. 173, footnote 35.

ternal goods (as opposed to internal goods including virtue, *apatheia* or self-sufficiency) suggests that the central focus is on the state of the mind, spirit and emotions. That state should not be under any influence of outside factors enumerated above. In the ideal state postulated in the Stoic theory external factors may not impact action in such a manner as to change the moral assessment of the agent's activities. Circumstantial luck, situational luck, or even constitutive luck do not, then, have a theoretical impact on the evaluation of human actions.

Through their focus on self-sufficiency and independence of emotions, the Stoics implicitly regarded the skill of self-control as a key determinant of being a good and happy person.⁸³

Whether the Stoics reflected on the control requirement as a precondition for moral responsibility is a separate problem. An analysis of the source materials fails to yield a clear resolution. Hence, even though the Stoics noticed the impact of luck on human life, though not on morality (at least theoretically), they were unable to provide an account of the problem of moral luck such as has been done contemporarily. What Athanassoulis also notes is that the Stoic theory also rejects, though not *expressis verbis*, the effect of resultant luck. This is achieved by basing the assessment of actions not on their outcome but, primarily, on the agent's state of the mind and intentions while performing a given action. The right state of mind is more important than the action itself. As Athanassoulis points out, a Stoic wise man is morally responsible for the state of his spirit, mind and feelings, and is capable of controlling them, for they pertain to his inner self. No person is responsible for that which happens outside them.⁸⁴ Evoking the figure of the Stoic sage is meant to put into focus the fact that the only path to attain independence of external factors, including accident, is to become a sage through mastering the virtue of *apatheia* and the rule of reason (as, for example, in Aurelius' reflections on the dilemma summarized above). It can thus be concluded that the practice of the Stoic philosophy is an instrument of becoming independent of the effect of accident potentially interfering with inner states.

Although the Stoics made no outright declaration to that effect, it can be assumed after Athanassoulis that they would also negate the problem of moral luck as impossible to occur. The above would, naturally, would hold true for the sage. However, what about those still practising or, for that matter, those that have not yet become familiar with the Stoic proposal at all? Could such a person's deeds be subjected to any moral assessment despite the occurrence of an accidental event inflaming emotions and inducing uncontrollable anger?

⁸³ N. Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility*, op. cit., p. 87.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 89.

The gradual pursuit of virtue means that a person becomes progressively independent of such chance external occurrences. Therefore, before the attainment of complete independence, accidental interactions affecting the agent may not only modify the agent's deeds but also the moral evaluation of effects produced by such deeds. It may take the form of manifestation of defects in character, which may happen precisely in the context of accidental occurrences. The same point is made by Athanassoulis: time needed to take control of one's feelings is a period when accidental external interactions come to the fore, and desires and inclinations may be stimulated.⁸⁵ It appears, then, that there is a possible interpretation of the Stoic philosophy in which the problem of moral luck is plausibly incorporated. The problem would pertain to those that have only just begun to cultivate virtue in themselves. If the interpretation of the Stoic thought is justified, it follows that the problem of moral luck was, for some reasons, overlooked by the Stoics, despite it being logically valid. Athanassoulis argues that the Stoic system simply passes over the problem, and the Stoics' "response to moral luck is not so much a solution, but a refusal to acknowledge the problem altogether by removing morality from the sphere of luck".⁸⁶

According to the author, the Stoic thought has a number of inconsistencies – or insufficiently resolved issues. They are the "price" paid by the Stoics for their attempt to build a theory of morality which would comprise egalitarianism, self-sufficiency and independence of external factors. One of the consequences is the contradiction existing between the statement of self-sufficiency, generality and rationality of every human being with respect to the pursuit of virtue and the simultaneous suggestion that it is necessary to provide moral education to young people.⁸⁷ What the above indicates is that morality is not self-sufficient. In addition, its quality may be dependent on the influence of educators, their morality and abilities. Athanassoulis notes that another way in which the Stoic concept of morality pays for the attempt outlined above is the lack of concordance with the everyday observation of the human condition. For example, not all people are equally rational. To compound the problem, the Stoics are unable to explain the underlying origin of vice.⁸⁸ After all, humans are born good. Where do evil traits come from, then? Is the phenomenon attributable to luck? This gives rise to the question whether the Stoics proposed an ethical theory which is excessively idealized, and discordant with reality.

⁸⁵ N. Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility*, op. cit., p. 97.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 93-94.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁸⁸ Galen, *On Hippocrates' and Plato's Doctrines*, 5.5.8-26, in: A.A. Long, and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge 1999, p. 415; J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York 1993, p. 5.

Going further, this means that they assume free will which is not determined, and freedom to experience and reason which are not driven by the necessity of fate.

V. Concluding remarks

The overview of positions given above reveals that the problem of impact of luck on the moral assessment – or morality – of an agent performing actions is addressed in a number of ways. The Stoics negate such an impact. The same view is shared by Plato. Aristotle, on the other hand, notes that the impact exists. The interaction, however, is not addressed in any depth as a separate philosophical problem. Also, the accident and its operations is not seen as a threat to morality as such – or a risk to the concept of moral subject. This is perhaps associated with the fact that the attribution of moral responsibility and morality fail to be conceptualized as a separate category. Even though they were defined as preconditions for the discussion of morality, they were not singled out conceptually and reflected upon separately.

The difference in the notions and concepts used can also be noticed in the problem of determinism. The Stoics claimed that while human fate could be determined by gods or nature, the same was not true for human will. The Stoic philosophers had no knowledge or tools that might commit them to the view that will is determined biologically. In the contemporary debate on determinism, certain aspects which would have been unthinkable to the Stoics seem, at least to some measure, justified.

Still, the differences do not change the fundamental assessment that some ancient philosophers perceived the impact of luck as an evident phenomenon which had to be given an explanation. Plato pointed to the operation of luck rather in the world of ideas – while Aristotle and the Stoics drew attention to it in the earthly reality. To Aristotle, luck was not given by gods. The Stoics, however, held a different view. These varying stances on the matter served as points of reference for later philosophers. A particularly notable position was taken by Kant, who linked morality to will, just like the Stoics, in order to separate morality from accidental interactions. Nagel and Williams investigated the interconnection between luck and morality focusing on the question whether such separation is excessively arbitrary. Definitely, the relationship between morality and luck has not been ultimately resolved, and warrants further studies.

THE PROBLEM OF RELATION BETWEEN LUCK AND MORALITY
IN SELECTED ANCIENT PHILOSOPHERS

Summary

The article presents views of selected philosophers, from antiquity and the Middle Ages, on luck and its role in morality. It shows that, for example, Plato did not consider moral luck. Aristotle did but without such consequences as Williams and Nagel did. Stoics also considered morality as independent from the fortune provided that the wise man is able to become independent from luck. In the ancient times, the role of luck or fate was undoubtedly perceived but not theorized.

The luck was not the reason for the question of the meaning of moral responsibility.

Keywords: luck; moral luck; Plato; Aristotle; Stoics; Thomas of Aquin; Williams; Nagel

BIBLIOGRAPHY

- A Loeb Classical Library edition*, vol. 1, Harvard 1917.
- Andre J., Nagel, Williams, and *Moral Luck*, State University of New York Press 1993.
- Annas J., *The Morality of Happiness*, New York 1993.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.1.i.html>, [accessed on 01.12.2016].
- Aristotle, *Rhetoric*, translated by W. Rhys Roberts, <http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.mb.txt>, [accessed on 01.12.2016].
- Athanassoulis N., *Morality, Moral Luck and Responsibility*, New York 2005.
- Aurelius Marcus, *The Meditations*, translated by George Long, book II, <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.10.ten.html>, [accessed on 01.12.2016].
- Bobzien S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Cicero, *On Fate*, 41, cf. 9, 21, 23, 31.
- Epictetus, *Enchiridion*, from: A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, vol. 1. 62B.
- Galen, *On Hippocrates and Plato's Doctrines*, 5.5.8-26, in: A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge 1999, p. 5.
- God and Cosmos in Stoicism*, ed. R. Salles, Oxford 2009.
- Hadot P., *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, translated by M. Chase, London 1998.
- Hankinson R.J., *Determinism and indeterminism*, in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 2008, pp. 529-541.
- Hippolit, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, translated von H. Arnim, Leipzig 1921, vol. III.
- Irwin T., *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- Jedan Ch., *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Virtues*, New York 2009.
- Laertius Diogenes., *Lives of Eminent Philosophers*, R.D. Hicks, Ed., Harvard 1972, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0258%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>, [accessed on 01.12.2016].
- Long A.A., Sedley D.N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987.

- Longman Dictionary of Contemporary English. New Edition*, Warsaw 1990.
- Meyer S.S., *Chain of Causes. What is Stoic Fate?*, in: *God and Cosmos in Stoicism*, ed. R. Salles, Oxford 2009, p. 71-90.
- Nagel T., *Moral Luck*, in: *Moral Luck*, ed. D. Statman, New York 1993.
- Nelkin D.K., *Moral Luck*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/>, [accessed on 23.02.2016].
- Nussbaum M.C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 2001.
- Nussbaum C.M., *Luck and Ethics*, in: D. Stateman, *Moral Luck*, New York 1993, p. 73-108.
- Origen, *Contra Celsus*, Translated by Frederick Crombie. From Ante-Nicene Fathers, Vol. 4. Edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.) Revised and edited for New Advent by K. Knight., <http://www.newadvent.org/fathers/04164.htm>, [accessed on 01.12.2016].
- Plato, *Crito*, translated by B. Jowett, <http://classics.mit.edu/Plato/crito.html>, [accessed on 01.12.2016].
- Plato, *Kriton*, translated into Polish by W. Witwicki, Warszawa 1984.
- Plato, *Laws*, translated by B. Jowett, book IX, <http://classics.mit.edu/Plato/laws.9.ix.html> [accessed on 01.12.2016].
- Plato, *Protagoras*, translated by B. Jowett, <http://classics.mit.edu/Plato/protagoras.html>, [accessed on 01.12.2016].
- Plato, *Republic*, translated by B. Jowett, book X, <http://classics.mit.edu/Plato/republic.11.x.html>, [accessed on 01.12.2016].
- Platon, *Państwo*, translated into Polish by W. Witwicki, Kęty 2003.
- Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions*, in: Plutarch, *Moralia*, translation by H. Cherniss, London 1976.
- Richards N., *Luck and Desert*, in: *Moral Luck*, ed. D. Statman, New York 1993.
- Seneca, *Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"*, translated by A. Stewart, London 1900.
- Seneca, *Moral Letters to Lucilius*, translated by R. Guemmere Mott, in: A Loeb Classical Library edition, vol. 1, Harvard 1917, letter XLI, parts 6-8.
- Seneca, *Of Clemency*, translated by A. Stewart, Book I, part VI, from: L. Annaeus Seneca, *Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"*, London 1900, pp. 380-414.
- Seneca, *On the Firmness of the Wise Man*, from: L. Annaeus Seneca, *Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"*, translated by A. Stewart, London 1900, book II, part V.
- Statman D., *Introduction*, in: *Moral Luck*, ed. D. Statman, State University of New York Press 1993.
- The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 2008.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), ed. E.N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/>, [accessed on 23.02.2016].
- Williams B., *Moral Luck*, in: Williams B., *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge 1981, p. 20-39.
- Williams B., *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge 1981.
- Williams B., *Postscript*, State University of New York Press 1993, pp. 251-258.

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI – obronił doktorat w Instytucie Filozofii UAM, pracuje na Wydziale Teologicznym UAM. W dotychczasowym jego dorobku znalazły się m.in. następujące pozycje: *Filozofia wiary religijnej w filozofii religii Johna*

Hicka, Poznań 2009; *The Problem of authority in Catholic Church in Poland*, w: *Dilemmas of the Catholic Church in Poland, Polish Philosophical Studies, XIII; Christian Philosophical Studies XII*, Ed. T. Buksiński, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2015, p. 87-132; *Problem trafu moralnego i winy według Thomasa Nagela i Norvina Richardsa. Próba uzupełnienia krytyki Richardsa*, „Filozofia Chrześcijańska” 9 (2012), s. 71-89; *Experiment of Benjamin Libet and its critics*, „Filozofia Chrześcijańska” 10 (2013), s. 83-102; P. Strzyżyński, P. Domeracki, *Kondycja Kościoła katolickiego w Polsce – autorytet i komunikacja*, Poznań 2015.

RYSZARD KOZŁOWSKI

Akademia Pomorska w Słupsku

Wydział Nauk Społecznych

Godność jako *logos* życia

Filozofowie odwołujący się do personalizmu, filozofii wartości czy filozofii mistyki stosunkowo często przyjmują perspektywę „myślenia według osoby”, „myślenia według wartości”¹, „myślenia według sensu”², „myślenia według wiary”. W prezentowanym studium pragnę poddać filozoficzno-teologicznej analizie formułę „myślenie według godności”, która pozostaje z nimi w ścisłym związku. Godność bowiem można ująć jako *logos* bycia osobą (*logos* osoby), jako *logos* danych nam do przeżycia wartości (*logos* wiary)³. Godność jako *logos* osoby ludzkiej przejawia się najpierw w jej strukturze, w działaniu, w sposobach jej bycia, w pragnieniach, wreszcie w historii, którą tworzy i w której uczestniczy wraz z innymi. Godność jako *logos* wartości wskazuje na ich wagę i moc przyciągania, możliwą głębię poznania ich i przeżywania i ostateczne odniesienie do wartości absolutnych – do Absolutu, jako ich źródła. Natomiast godność jako *logos* wiary przejawia się w otwarciu człowieka na transcendencję – wyprowadza go poza samego siebie.

Personalistyczne konteksty filozofii godności

Twórcy z kręgu personalistycznego, kojarząc godność z bytem osoby ludzkiej, uznają, że jest ona wartością wynoszącą ją ponad inne stworzenia. Ro-

¹ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.

² Por. V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2013.

³ Por. K. Mech, *Logos wiary*, Kraków 2008; K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

zumiana jest przez nich jako element boskości upodabniający człowieka do Boga. Z tego względu koncepcja ta rozwija się na styku refleksji religijnej i filozoficznej, co nie zubaża jej oczywiście, lecz stawia pod znakiem zapytania kwestie metodologiczne. Doceniając w tym względzie osiągnięcia poszczególnych autorów⁴, proponuję inne podejście. Koreluje ono z rozumieniem osoby zaprezentowanym nie przez Boecjusza czy wybitnych myślicieli późniejszych (aż po K. Wojtyłę⁵), lecz z personalizmem uniwersalistycznym i dialogicznym⁶. Osoba – według personalizmu uniwersalistycznego – jest najwyższym rodzajem istnienia człowieka – istnienia jego samego (jaźniowego), wciąż rozpoznawanego i afirmowanego. Jest istnieniem uhistorycznionym, dramatycznym, rozwijającym się ku swojej pełni. Osoba – mówiąc językiem teatrologicznym – to określona rola we wszechbycie, to ktoś⁷. Z tych m.in. powodów człowiek wciąż pyta o samego siebie, wciąż dla siebie jest zagadką i tajemnicą do odkrycia i przeżycia, wciąż się staje i rozwija w głąb własnego bytu i w stronę innych bytów osobowych. W związku z tym nie wystarczy dziś pytać, „dlaczego taki jestem?”⁸, lecz „z kim jestem”, „jak jestem”, „dla kogo jestem”.

Systematyczna refleksja personologiczna wyróżnia godność osoby (godność ontyczną), godność osobowościową, godność społeczną, moralną, religijną, twórczą⁹ itd. Godność jest zawsze godnością osoby. W strukturze bytu ludzkiego stanowi ona najwyższą postać istnienia, najbardziej uczłowieczoną, a mówiąc ściślej – uosobioną (spersonalizowaną). Analogicznie można mówić o godności ciała, duszy oraz innych „elementach” metafizycznej struktury człowieka, takich jak: podmiotowość, przedmiotowość, jaźniowość, osobowość. W takim ujęciu godność osoby wyraża się w jej cielesności i duchowości, w momentach doświadczania siebie i innych, zarówno w chwilach osobowościowego wzrostu, jak i upadku, nawet wówczas, gdy czyni dobro oraz zło.

⁴ Por. J. Mariański, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2016.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

⁶ Por. R. Kozłowski, *Integralność i dialogiczność jako fundament ludzkiej osoby*, w: R. Kozłowski, T. Kobierzycki, F. Maj, *Żyć. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2014, s. 63-91.

⁷ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 168; R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006.

⁸ Por. R. Kozłowski, *Dlaczego taki jestem? Studia z filozofii człowieka*, Poznań 2015.

⁹ Wielu autorów przyjmuje te perspektywy badawczą, jednak analizują godność, idąc innym tropem. Mówią nie o przejawianiu się godności w życiu osobowym człowieka, lecz wprost o godności osoby. W ten sposób zaciera się jej transcendentny charakter, pozostaje godność immanentna, która zatracza swój oryginalny sens, wartość i znaczenie. Istotny jest tu moment przejawiania się – uznaje on godność jako byt odrębny od człowieka, jako osobną wartość, być może wartość wartości.

Filozofia personalistyczna zwraca ponadto uwagę na to, że „godność ontyczna jako doskonałość i struktura rekapitułuje się jako jaźń duchowa”¹⁰. W ten sposób – dzięki jaźni – „wynosi się” ponad myślenie, wolę i działanie, a przez zapodmiotowanie w osobie wchodzi w

nowy rodzaj bytu [...], jeszcze bardziej tajemniczy niż dusza, jakby „nadrzeczywisty”, transcendujący wszystkie inne byty bezosobowe, absolutnie zapodmiotowany, a jednocześnie odniesiony do wszechbytu. Ten nowy poziom bytowania to nie tylko światło świadomości, pęd decyzyjny, czar miłości [...], czy blask wartości. Ma on swój rodzaj absolutności, swoje miary, swoją centralizację, a jednocześnie otwartość na rzeczywistość zewnętrzną, osobową i nieosobową, które są też niejako treścią i tematem jego życia¹¹.

Z tych powodów godność osobowa nie poddaje się unicestwieniu, redukcji do statusu społecznego czy kulturowej funkcji, a stoi ponad nimi, rzucając na ludzką egzystencję swoje oryginalne i nieogarnione światło – światło godności.

Godności nie można wyłączyć z pola aktywności moralnej człowieka. Moralność rozumiana jako sposób egzystencji personalnej, jako życie duchowe człowieka z całą dynamiką dobra i piękna, jest rodzajem samostawania¹², choć zawsze należy pamiętać, że moralność – przynajmniej w rozumieniu chrześcijańskim – jest wtórna do istnienia i relacji interpersonalnych. Wielokrotnie prawda ta przypomniana była przez wysokie autorytety religijne. W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI wyraźnie zaznaczył, że uwierzenie miłości Boga jest podstawową opcją chrześcijańskiego życia, że „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale [...] spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”¹³. Filozofia godności i ten wątek bierze pod uwagę, by interpretować godność (moralną) z właściwej perspektywy. Godność moralna wyraża się w wartości moralnej do tego stopnia, że kiedy mamy do czynienia z moralnym złem, obraca ono godność w niegodność, zaś moralne zło nie czyni człowieka niegodnym, wskazuje tylko na brak godności w danym czynie, w danym jego działaniu, sposobie bycia czy myślenia.

Innym źródłem godności (godności twórczej) jest twórczość, w tym praca, osiągnięcia naukowe, przede wszystkim dzieła w zakresie kultury i sztuki.

Dzieła twórcze – zauważa Tadeusz Kobierzycki w książce pt. *Jaźń i twórczość* – są zmaterializowanym wyrazem ich osobowości twórczej (ja twórczego). A więc

¹⁰ C.S. Bartnik, *Godność osoby i godność narodu*, w: tenże, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 16.

¹¹ Tamże.

¹² Por. tamże, s. 17.

¹³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005, nr 1.

[...] wytwory artystyczne uzyskują status obiektów, które są składnikami jaźni twórczej. Najwyższe osiągnięcia mają ci artyści, których ja twórcze rozwija się w jaźni (osobowość twórczą). A ta przenosi ich ja z mitu o sobie samym, z obrazu samego siebie, do mitu świata, do uniwersalnego obrazu świata. [...] w mitycznym świecie owo ja twórcy doznaje samopotwierdzenia lub samozłudzenia i negacji, a nawet destrukcji, o czym świadczą życiorysy niektórych twórców, bardzo nawet wybitnych¹⁴.

Godność twórcza (w tym godność twórcy) oznacza samowybranie i samopotwierdzenie takiego obrazu siebie i świata, który nadaje mu unikalny i uniwersalny sens. Oznacza proces tworzenia i wyrażania samego siebie w danym dziele, proces porzucania iluzji na rzecz prawdy o sobie samym i prawdy widzianego i odczuwanego świata. Wiąże się z kreatywnością, płodnością życia, jego immanentnymi i transcendentnymi wymiarami, które zawarte są w znakach i symbolach, słowach i czynach. Ożywiają one i utwierdzają w człowieku przekaz o tym, że jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Boskość w człowieku jest wyrażona w jego płodności i twórczości. To odkrycie pozwala człowiekowi celebrować to, co boskie, także we własnych kreacjach i ukazywać w wymiarach absolutnych i uniwersalnych jako piękno skorelowane z dobrem i prawdą bytu.

Filozofia godności, choć nie posługuje się własną, oryginalną metodologią badawczą, może czerpać z intuicji filozoficznych, które prowadziła choćby Edyta Stein¹⁵. Nie oznacza to, że pojęcie godności jest tożsame zakresowo i treściowo z pojęciem sensu – funkcjonują na innym poziomie egzystencji. W fenomenologicznym opisie dają się ująć jako „prawda egzystencji” (sens), a godność jako „osobowa i konkretna wartość egzystencji”.

Ponadto i sens, i godność są sobie bliskie w doświadczeniu „w-czucia” (poczucie/wzucie sensu, poczucie/wzucie godności). W-czucie sensu (i Sensu) – jak uczy Stein – jest momentem świadomego przeżycia owego „coś” istnienia (mojego własnego istnienia), zaś wczucie godności polega na świadomym przeżyciu owego „jak” mojego i cudzego życia. Mówić „moje życie ma sens” oznacza uchwycenie trwałej jego treści (esencji), któremu towarzyszy przekonanie, że jest mi ona dana – „wzbiera we mnie”, że uczestniczę w jakimś większym Sensie. Jeśli zaś chodzi o godność, raczej unika się sformułowań typu „mam godność”, gdyż niewiele one znaczą, raczej mówi się: „czuję godność”, „czuję, że mnie godnie potraktowano” lub „odebrano mi godność”. Postawa wczucia podkreśla moment zbliżania się do źródła godności – do tego, kto ją we mnie budzi, kto ją mi daje, analogicznie do wczucia w czyjąś radość,

¹⁴ T. Kobierzycki, *Jaźń i twórczość. Studia z filozofii człowieka*, Warszawa 2012, s. 41-42.

¹⁵ Por. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, Poznań 1995.

o której pisała Stein. Wczuwając się w czyjąś godność, będąc pod jej urokiem, chwytam nie tyle godność tej a tej osoby, ile ona odsyła mnie do niej samej.

Warto przy tym zwrócić uwagę na próby odbierania człowiekowi godności i sensu życia. Wydaje się, że doświadczenie sensu jest bardziej autonomiczne niż doświadczenie godności w tym znaczeniu, że sens bardziej zależy od aktywności ludzkiej niż doświadczenie godności. Pozostając biernym, sens można stracić, z sensem można się rozminąć (absurd), sens można zgubić, tymczasem godności nie tracę – ona pozostaje poza obszarem wyboru, nie mogę się z nią rozminąć – gdyż podąża przy moim istnieniu o krok przede mną, nie mogę jej zgubić – gdyż nie należy ona do mnie.

Filozoficzna interpretacja godności

Nawiązując do powyższych ustaleń dotyczących godności i jej rodzajów, proponuję podział według kryteriów bardziej uogólnionych, nienarzucających wprost rozwiązań systemowych, a trzymający się głównych kategorii filozoficznych. Chodzi o to, by ukierunkować myśl nie tyle na ideę czy koncepcję godności, ile na konkret, w którym się zjawia i uobecnia, w którym „daje do myślenia”. W związku z tym można mówić o godności transcendentnej i immanentnej, względnej i absolutnej, relacyjnej (dialogicznej – jako byt „dla i wobec innego”) i substancjalnej (jako byt *in se*), esencjonalnej i egzystencjonalnej.

Godność esencjonalna koncentruje się na istotowym wymiarze bytu ludzkiego (esencji), zachowując przy tym założenia filozofii egzystencjonalnej zaproponowanej choćby przez J.P. Sartre'a. Przyjmując, że „egzystencja wyprzedza esencję” (Sartre), nie określa się hipotetycznie, czym jest godność, lecz przyjmuje się postawę takiego otwarcia, by stworzyć dlań jak najlepsze warunki do uobecnienia się i do wybrzmienia. Tego typu godność esencjonalna w żaden sposób nie jest czynnikiem determinującym działanie podmiotu osobowego, lecz immanentnym sensem tegoż działania. Odkrywa się ją; ona jest *novum* bycia i działania człowieka, jest żywiołem jego życia, wzbiera w człowieku, jak radość i sens¹⁶.

Godności egzystencjonalnej doświadcza człowiek wówczas, kiedy rzuca się w wartki potok swojego i cudzego życia – kiedy czuje się rzucony w nie i go-

¹⁶ Na znaczenie esencji w życiu człowieka zwrócił uwagę K. Dąbrowski. Przypomniał, że „postawa filozoficzna ma u podstaw filozofię antynomii, filozofię rozdarcia oraz szukania, zbliżania się do esencji ludzkiej i samookreślenia. [...] Tylko bowiem przez uchwycenie esencji w egzystencji ta ostatnia nabiera sensu dla rozwoju i filozofii jednostki ludzkiej.” – K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989, s. 192.

dzi się na to. Nie jest to „rzucenie”, które analizował Martin Heidegger¹⁷ – rzucenie w śmierć, rzucenie w nicość, rzucenie przez Nicość („Ni-kogość”), przed którą stawia człowieka trwoga i którą trwoga odsłania. Godność wynosi człowieka ponad nicość, ponad jego własną egzystencję, by zdołał zanurzyć się w niej mocą swojej miłości i odwagi sterowanej nadzieją. Rzuceniu temu niejednokrotnie towarzyszy lęk, lecz jest to lęk płynący z odczucia pozornej nieobecności i bliskości Rzucającego. Godność egzystencjalna troszczy się o autentyczne bycie, o bycie tu i teraz w całej możliwej jego pełni.

Wyobrazenie człowieka żyjącego na samotnej wyspie inspiruje namysł wokół godności substancjalnej i relacyjnej. Zwolennicy pierwszego ujęcia przyjmują, że godność człowiek ma niezmiennie i niezależnie od nikogo, tymczasem zwolnicy godności relacyjnej stoją na stanowisku, że godność dzieje się w dialogu z drugim – w dialogu konstytutywnym, poznawczym i afirmatywnym. Rozróżnienie to stwarza dobrą okazję do naszkicowania trzeciej drogi myślenia o godności, która – trzeba dopowiedzieć – nawiązuje do takiego rozumienia człowieka, wedle którego jest on istotą samą w sobie (bytem substancjalnym) i jako taki zarazem jest kimś relacyjnym – wobec samego siebie i wobec innych. Realnie nie istnieje człowiek-monada, zawsze pozostaje „kimś-wobec”, „kimś-dla”, „kimś-przez-kogoś”. W ramach uzasadnienia nie ma konieczności odwoływania się do wyrafinowanych koncepcji człowieka, które usprawiedliwiłyby to przekonanie – wystarczy konkretnie ująć samego siebie w całej rzeczywistości. Poznawczy i esencjalny autyzm jest wytworem filozoficznej fantazji karmionej bardziej porażką osamotnienia niż prawdą ludzkiej egzystencji. „Nikt nie jest samotną wyspą” – człowiek zawsze pozostaje kimś dla siebie i kimś dla innego.

Na szczególną uwagę zasługuje rozróżnienie na godność immanentną i transcendentálną. Godność transcendentálna możliwa jest tam, gdzie człowieka rozumie się jako osobę, odwołując się przede wszystkim do jego natury, do jego wrodzonej zdolności odróżniania dobra od zła, do tej „«busoli»”, wpisanej w nasze serce, którą Bóg odcisnął na całym stworzeniu; oznacza nade wszystko patrzenie na człowieka nie jako na absolut, lecz jako na *istotę relacyjną*¹⁸. Autor tych słów podkreśla, że ważne jest nieodrywanie od siebie godności i transcendencji. Godność poza transcendencją staje się przymiotem człowieka, łatwym do relatywizacji, uogólnienia i manipulacji na użytek danego systemu, kultury czy układów polityczno-prawnych. Transcendentálna godność wolna jest od tymczasowych nastrojów, poglądów i opinii, liczy się tylko

¹⁷ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2994, s. 433; C. Woźniak, *Heideggera myślenie nicości*, „Argument” 2013, vol. 3, nr 2, s. 301-312.

¹⁸ Franciszek, *Między godnością i transcendencją. Przemówienie w Parlamencie Europejskim*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka> [dostęp: 24.04.2016].

z człowiekiem, który pragnie na niej oprzeć swoje życie. Pozostałaby jednak na poziomie idei, gdyby nie jej dopełnienie – godność immanentna. Wskazuje ona na tę zdolność człowieka, dzięki której rozpoznaje on w sobie samym ów „szept” Transcendencji, „szyfr” – jak powiedziałby Karl Jaspers, by przekraczać swą ograniczoność w danych mu sytuacjach granicznych. W tym sensie godność jest sposobem wyboru siebie, sposobem afirmowania najwyższych wartości, zachowując tym samym swoją odrębną bytowość. Jako „absolut” napina rozwój osobowości do granic możliwości w stronę nieskończoności. Godność transcendentalna jest ową „szczeliną” w istnieniu, przez którą napływa boska prawda o człowieku i jego świecie. Jako taka jest nienaruszalna i niewzruszalna, daleka i bliska, groźna i czuła, łagodna i wymagająca.

Analogicznie transcendencja (człowieka) poza godnością w istocie jest metafizyczną kryptoiluzją. Jeśli transcendencja (czy nawet transgresja, jak chciał Józef Koziński) ma oznaczać realny ruch człowieka poza samego siebie, realne przekraczanie siebie (dokonywane zawsze w czasie i przestrzeni historycznej), to godność (osobowa) jest jej – można powiedzieć – wewnętrzną treścią. Mówiąc inaczej: transcendencji chodzi o godność; transcendencja „chodzi” ścieżkami ludzkiej godności. Jeśli nie – popada w fałszywy mistycyzm (pseudoreligijny) lub egzystencjalną patologię i szkazuje człowieka na metafizyczne mdłości¹⁹.

Teologiczna interpretacja godności

Godność ma również wymiar religijny. Identyfikowana jest z „obrazem Boga”, który odwzorowuje w całej swej aktywności osoba ludzka. Przypomina ona o podstawowym fakcie, że „obraz Boga jest integralny w całej osobie ludzkiej i w jej względnej absolutności, niepowtarzalności i nieskończoności, a także w jej strukturze ontycznej, w jej moralności, rozumności, miłości i w całej twórczości”²⁰. W języku teologicznym ideę tę wyraża pojęcie odkupienia, z którego wyprowadzamy godność odkupieńczą²¹.

Godność odkupieńcza przejawia się w procesie wychodzenia (*exodus*) człowieka z nicości (wtórnej), ze zła, regresji, przemijania w niebyt. Bezpośrednio wskazuje na duchowy wysiłek człowieka, który podnosi go na wyższy

¹⁹ Por. J.P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Kraków 2005.

²⁰ C.S. Bartnik, *Godność osoby*, dz. cyt., s. 18.

²¹ Wyróżniając rodzaje godności, wciąż mamy na myśli jedną i tę samą godność – godność osoby, która aktualizuje się w odmiennych momentach ludzkiej aktywności i w różnych kontekstach interpretacyjnych. Wskazanie na godność odkupieńczą i zbawczą umożliwia identyfikację jej treści i sensów, które – gdy mówimy o niej ogólnie – wymykają się poznaniu.

poziom istnienia i rozwoju²². Ponieważ zadanie to przerasta naturalne możliwości człowieka (miłość wstępującą *eros*), dlatego korzysta on z pomocy Boga, który pierwszy umiłował człowieka (por. 1 J 4,13). Pomoc ta przyjmuje postać miłości (miłości zstępującej *agape*²³), która jest natchnieniem do przekraczania siebie. Godność (religijna, godność miłości) występuje jako synteza miłości wstępującej i zstępującej. Poza nią człowiek ulega kolejnej iluzji, która w istocie jest deformacją samej miłości.

W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle. Także jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądanym, wstępującym – fascynacją ze względu na wielką obietnicę szczęścia – w zbliżeniu się potem do drugiego będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął „być dla” niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę. Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze²⁴.

Godność zbawcza natomiast już w przyjęciu takiej, a nie innej nazwy (łac. *salvus* – ‘nietknięty’, ‘cały’, ‘niezepsuty’, ‘zdrowy’, ‘nieuszkodzony’, ‘nienaruszony’, ‘dobrze się mający’), ujawnia się w procesie pogłębiania życia i nasywania go treściami osobowymi. Człowiek bowiem, z jednej strony, dąży do istnienia absolutnego, nieograniczonego, trwałego, podejmuje wysiłek przewycięzania wszelkich zagrożeń, w tym przemijania w nicość. Pragnie być kimś – nie wystarcza mu bycie zbędnym i nijakim. Szuka więc takich miejsc, osób i sposobów, by ocalać samego siebie, ocalić innych, z którymi żyje i których kocha. A pragnienie miłości i wolności jest tak wielkie, że – w wielu przypadkach – stać go na ofiarę z samego siebie. Poczucie, a przede wszystkim przeżycie godności zbawczej, ukierunkowuje człowieka na ów personalny ruch w stronę drugiego, w stronę absolutności, w stronę Boga, zaś porzucenie jej jest skutkiem decyzji bycia w stronę bezsensu, ku niezbawieniu. W tej egzystencjalnej, a przede wszystkim personalnej zapaści wprawdzie może żyć, ale jest to życie splecione lękiem nieobecności, obcości i osamotnienia. Zakażo-

²² Na filozoficzny i psychologiczny aspekt tego rozwoju osobowości zwrócił uwagę K. Dąbrowski w swojej teorii dezintegracji psychicznej. Por. K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, dz. cyt., s. 48-65.

²³ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, dz. cyt., nr 7.

²⁴ Tamże.

ny nienawiścią do samego siebie i do innych, zwłaszcza wobec Boga, odkrywa się w różnych postaciach resentmentu, nie pytając już nawet, „dlaczego taki jestem”.

Zdrada godności odkupieńczej i zbawczej jest personalnym samobójstwem, gdzie inny staje się piekłem, drugi – obcym, a ja sam dla siebie – nijaki. Własne i cudze istnienie nie jest źródłem radości, ta zaś zapada się w otchłań smutku, który wciąga człowieka w bagno rozpacz. Język filozofa wyraził to o wiele dobitniej: rozpacz to rodzaj zaczarowania, złowrogi akt, urok rzucony na samą substancję życia; „może być porównana do samopożerania się duchowego”²⁵. Oba wyróżnione rodzaje godności są możliwym do urzeczywistnienia przez człowieka projektem nadziei, która z istoty swej „jest jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność”²⁶.

Swoiste rozwiązania dotyczące godności przynosi teologia, zwłaszcza inspirowana chrześcijaństwem i judaizmem. W tych nurtach idea godności analizowana jest w kontekście objawienia Starego i Nowego Testamentu. Niekiedy refleksja jest tak rozbudowana, że mamy do czynienia ze swoistą teologią godności. Mimo zbliżonych treści poszczególne ujęcia odróżnia źródło godności.

Pozostając w obszarze objawienia starotestamentalnego, warto zwrócić uwagę na takie terminy, jak „chwała”, „świętość” czy w ogóle „stworzenie”. W Biblii hebrajskiej ogólne znaczenie terminu „godność” częściowo pokrywa się ze słowem „chwała” (hbr. *kabôd*). Zawiera ono ideę ciężaru i wagi danego bytu w jego istnieniu. Waga bytu określa dalej jego znaczenie i należy mu szacunek. Chwała oznacza więc rzeczywistą wartość bytu, która odpowiada jego powadze²⁷. *Kabôd* tłumaczone jest na łac. *gloria* i greckie *doxa* (np. Rdz 45,13); niektóre polskie tłumaczenia podają termin „godność” (por. Hi 19,9 – Biblia Tysiąclecia).

W Starym Testamencie często spotykamy się z ujemną oceną ludzkiej chwały, której źródła upatrywane są w bogactwach materialnych, pozycji społecznej (por. Ps 49,17 n.). Biblia wyraźnie wskazuje, że źródłem prawdziwej godności człowieka, jego wartości, jest Bóg, a konkretnie – posłuszeństwo względem Niego (por. Lb 22,17 n.). Posłuszeństwo to nie jest posłuszeństwem w sensie moralnym – jest to posłuszeństwo wiary, które stwarza człowieka mocą boskiej miłości. Opierając na niej swoje życie, swoje myślenie i wybory, człowiek czuje wartość samego siebie i wartość tych, którym służy. Mówiąc językiem biblijnym – żyje w godności, żyje w chwale.

²⁵ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 53-54.

²⁶ Tamże, s. 94.

²⁷ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 134-135.

Z biblijną ideą nowości wiąże się koncepcja nowego człowieka opracowana przez św. Pawła. Naprowadza nas ona nie tylko na godność nowego człowieka, ale ukazuje istotne powiązanie z godnością odkupieńczą. Odkupienie bowiem jest procesem odnawiania się człowieka, przekształcania człowieka starego w nowego. Teologia rozwijana przez św. Pawła w jego listach w pierwszej kolejności ukazuje Chrystusa jako nowego Adama, który daje życie wszystkim (por. 1 Kor 15,22.44-49). W Nim wszyscy są odnowieni. Na mocy tego odnowienia (odrodzenia) każdy chrześcijanin może być nazwany „dziełem Boga” (Ef 2,10). „Ponowne narodziny dokonują się przez chrzest święty (J 3,5; Tt 3,5), ale także przez słowo prawdy (Jk 1,18; 1 P 1,23), to znaczy przez wiarę, będącą darem Ducha Świętego (J 3,5; 1 J 5,1.4)”²⁸. W tym sensie wiara jest źródłem godności nowego człowieka. Ona – jako dar Ducha – odnawia i stwarza człowieka, czyni go tym, kim jest.

Analizując teksty św. Pawła, niektórzy autorzy opisują „powiązanie godziwego postępowania z nową godnością egzystencjalną”²⁹. W tekście *Listu do Kolosan* (3,1-3) św. Paweł wyodrębnia płaszczyznę ontyczną egzystencji chrześcijańskiej (werset 1a), płaszczyznę moralną (w. 1b-2), by ostatecznie ukazać ich wzajemne powiązanie. Stanisław Zdziarstek w podsumowaniu wywodów poświęconych temu zagadnieniu stwierdza, że egzystencjalna godność chrześcijan jest „źródłem i wymogiem powinności moralnej. Apostoł apelując do nich o podjęcie przez nich godziwych działań moralnych i zaniechania niegodziwych, nie poprzestał na przedłożeniu im powinności, lecz przedłożył im także rację, dlaczego powinni podjąć tego rodzaju działania: jest nią godność, którą uzyskali podczas chrztu”³⁰. Jak można zauważyć, św. Paweł nie jest moralizatorem, lecz odsyła człowieka do poznania swojej godności, do pełnego jej przeżycia. W odniesieniu do Kol 3,1-3 godność polega na tym, że człowiek został wskrzeszony razem z Chrystusem; że jego życie (nowe życie) zostało ukryte w Bogu razem z Chrystusem; że Chrystus jest życiem chrześcijanina.

Dla pełniejszego rozumienia godności nowego człowieka istotne jest powiązanie wiary z prawdą.

Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom. Pozostaje piękną baśnią, projekcją naszych pragnień szczęścia, czymś, co nas zadowala jedynie w takiej mierze, w jakiej chcemy ulegać iluzji. Albo sprowadza się do pięknego uczucia, które daje pociechę i zagrzewa, ale uzależnione jest od zmienności naszego ducha, zmienności czasów, niezdolne podtrzymywać na stałej drodze w życiu³¹.

²⁸ Tamże, s. 564.

²⁹ S. Zdziarstek, *Egzystencjalna godność chrześcijanina – podstawą dla jego powinności moralnej* (Kol 3, 1-4), „Studia Sandomierskie” 2012, nr 2 (19), s. 205-224.

³⁰ Tamże, s. 224.

³¹ Franciszek, *Lumen fidei*, Rzym 2013, nr 24.

Poza prawdą nie ma właściwej godności, lecz jej karykatury – zarozumiałość, różne postacie *hybris* i resentymentu, gnuśności i acedii.

Wiara w godność

Głównym celem twórczości polityczno-filozoficznej Jacques'a Maritaina było przywrócenie wiary w godność³². Zwrócenie uwagi na ten fakt ma znaczenie o tyle, że stosunkowo rzadko mówi się o „wierze w godność”. Posunięcie Maritaina otwiera filozofującą myśl na temat aktualności, siły i oryginalności poznania „przez wiarę”. Choć może kojarzyć się ono z poznaniem teologicznym, w istocie chodzi o posługiwanie się stosowną antropologią, i nie jest to antropologia teologiczna, lecz próba holistycznego spojrzenia na człowieka – na takiego, jakim on rzeczywiście jest.

Poznanie „przez wiarę” opiera się na dwóch momentach – słuchaniu i widzeniu, które – choć stanowią jeden proces poznawczy, odnoszą się do odmiennych wymiarów bytu. Wiara jest słuchaniem, jest posłuszeństwem. Oznacza to, że człowiek chce wsłuchiwać się w drugiego człowieka i usłyszeć prawdę o nim samym, a nie w wyobrażoną przez siebie ideę. Myśląc w ten sposób, decydujemy się na kolejną postać idolatrii, która szybko przekształca się w bałwochwalstwo, gdzie ja sam jestem bogiem dla siebie, a inni mają być mi posłuszni i słuchać jedynie mnie. Słuchanie – posłuszeństwo wiary potrzebuje czasu, aby poszukiwana prawda do końca i w pełni mogła wybrzmieć. Pośpiech jest wyrazem zdrady tej postawy i kolejnym koncentrowaniem się na samym sobie, z czego ostatecznie niewiele wynika, gdyż wymykam się sobie, nie mówiąc o rozmijaniu się z innymi. Poznaj samego siebie – jak uczy antyczna tradycja, oznacza przede wszystkim zatrzymanie się w sobie, zatrzymanie się przy drugim, zanurzenie się w jego wewnętrzny świat³³.

Jeśli chodzi o poznawczy moment słuchania, to stosunkowo często przeciwstawiano mu postawę widzenia prawdy, co było właściwe kulturze greckiej. Widzenie, z jednej strony, rzeczywiście umożliwia kontemplowanie całości, której człowiek zawsze pragnął i do której aspirował, jednak – z drugiej strony – widzenie jako takie nie pozostawia miejsca dla wolności, ponieważ

³² Por. J. Bajda, *Prawa człowieka – między prawem a bezprawiem*, „Studia nad Rodziną” 2010, nr 1-2, s. 22.

³³ Por. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Rzym 2003. Jan Paweł II w poetycki sposób oddaje ten właśnie sposób myślenia o człowieku. Człowiek – pisze – „Był samotny ze swoim zdumieniem / pośród istot, które się nie zdumiewały / wystarczyło im istnieć i przemijać. / Człowiek przemijał wraz z nimi / na fali zdumień. / Zdumiewając się, wciąż się wyłaniał / z tej fali, która go unosiła, / jakby mówiąc wszystkiemu wokoło: / «zatrzymaj się! – masz we mnie przystań» / «we mnie jest miejsce spotkania / z Przedwiecznym Słowem» – / «zatrzymaj się, to przemijanie ma sens»”.

dociera bezpośrednio do oka, nie oczekując żadnej odpowiedzi ze strony widzącego. Co więcej, poznanie tego typu nie liczy się z wymiarem czasu, co skłania poznającego do kontemplacji statycznej. Może nie widzieć cierpienia i bólu, radości i powagi rozwijającej się sytuacji.

Poznanie człowieka „przez wiarę” integruje w sobie oba te wymiary – słuchania i widzenia – i tak koncentruje się na człowieku, by widzieć i słyszeć to, co on mu daje, co objawia, z czym przychodzi, a czego mu brak. Przywrócić wiarę w godność – jak sugerował Maritain – oznaczałoby nie tyle podjęcie nowych studiów nad jej istotą i naturą, sposobem funkcjonowania w danej dziedzinie wiedzy i życia, ile koncentrację na jej momencie poznawczym – na wierze. Wiara jest bowiem „poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1). W wierze prawdziwe życie już jest – widziane i słyszane, rozpoznawane i odczuwane, zaś niewiara to obojętność na nie bądź ślepotą. W wierze zachowane jest również to, co nazywamy godnością – prawdą człowieka. Jacques’a Maritaina przywracanie wiary w godność polega na ożywieniu tej wiary, na przejściu sposobu myślenia i życia „według wiary”, nie zaś „według instytucji”, „przepisów prawa” czy „zasad etycznych”. One są istotne, lecz wtórne wobec prawdziwego życia, o które – jak można sądzić – chodzi człowiekowi.

Godność właściwie nigdy nie ukazuje się człowiekowi w logicznym procesie myślowym, ale w uchwyceniu wielkich powiązań, wartości i celowego ukierunkowania do drugiego człowieka i do świata. Jeśli w podejmowanych próbach systematyzacji, przeżycia i doświadczenia fenomenu godności decydujemy się na takie czy inne koncepcje, rozwiązania, modele myślowe czy kategorie filozoficzno-metafizyczne, to są one czynnikami ją objaśniającymi i w adekwatnym zakresie umożliwiającymi, nie zaś nią samą. Ona sama jest pozapojęciowa, pozakategorialna, jest rzeczywistością pierwotną (alfalną) w tym znaczeniu, że warunkuje i formuje ruch w łonie egzystencji człowieka, jest czymś pożądanym i poszukiwanym, jest istotnym czynnikiem jej konstytucji.

Z drugiej strony, można ją uznać za rzeczywistość ostateczną, lecz nie w sensie eschatologicznym, lecz egzystencjalnym – czyli jako zwieńczenie i rekapitulację (punkt omega) osobowych struktur człowieka. Nie dzieje się sama, nie wydarza się według przyjętych wzorców postępowania, programów instytucji czy katalogów dobrych uczynków poszczególnych etyk czy religii, konstytuuje się w momencie osobowego „tak” danemu sobie i drugiemu w akcie ufnej wiary („wierzę tobie”).

Poznanie istoty godności domaga się specjalnego nastawienia umysłu i właściwego nakierowania intuicji badawczej. Pewne sugestie w zakresie przyjmo-

wanej metody postępowania możemy odnaleźć w eseju J. Maritaina pt. *Intuicja bytu*. Wskazuje w nim, że tylko żywotna aktywność naszego intelektu (żywotnie receptywna i kontemplatywna) zdolna jest poznać daną rzeczywistość, poddać się jej działaniu, a nie ją wytwarzać dla osiągnięcia pozornego finału poznania. W procesie tym konieczne jest, a trudne do osiągnięcia, intelektualne oczyszczenie, dzięki któremu „stajemy się wystarczająco podatni, wystarczająco wolni, by słuchać szeptu wszystkich rzeczy i aby słyszeć zamiast fabrykować odpowiedzi”³⁴. Aktywne i uważne milczenie intelektu – pisze dalej – sprawia, że „jakby powstają w nas przyjęte za pośrednictwem zmysłów rzeczy, których *species impressa* ukryta jest w głębiach intelektu, gdzie to spotkanie umysłu z rzeczywistością, to szczęśliwe wydarzenie sprawia, że z rzeczy rodzi się – w słowie myślowym – inne życie, żywa treść, jaką jest świat transobiektywnej obecności i pojmovalności”³⁵. W takim nastawieniu, w przejrzystości intelektualnej, w spotkaniu z sobą i z drugim, w ciszy, skupieniu, nastrojeniu uobecniania się godność, która – mówiąc poetycko – jest niczym „szept bytu”, „szept człowieczeństwa”, niepojęty głosem, który mówi „ja jestem”. W tym sensie staje się „darem” dla tego, kto weń się zechce wsłuchać – darem zobowiązującym, wymagającym i niezniszczalnym.

DIGNITY AS A LIFE LOGOS

Summary

The text concerns the issue of dignity, which is the source of human rights as well as the particular freedoms: freedom of religion, conscience and thought. Because dignity is “absolute inner value” (I. Kant), it can be considered as the logos of human life – the immanent principle of his moral attitudes, duties, faith and the development of interpersonal relationships. For these reasons, we analyze the philosophical and theological contexts of dignity, in order to indicate also its transcendent foundations and determinants.

Keywords: dignity; transcendence; phenomenology of dignity; human as a person

Słowa kluczowe: godność; transcencja; fenomenologia godności; człowiek jako osoba

³⁴ J. Maritain, *Intuicja bytu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 150.

³⁵ Tamże.

BIBLIOGRAFIA

- Bajda J., *Prawa człowieka – między prawem a bezprawiem*, „Studia nad Rodziną” 2010, nr 1-2, s. 21-29.
- Bartnik C.S., *Godność osoby ludzkiej i godność narodu*, w: C.S. Bartnik, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 13-22.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.
- Człowiek człowiekowi*, red. R. Kozłowski, D. Bienkowska, Słupsk 2015.
- Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989.
- Duméry H., *Critique de Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957.
- Franciszek, *Lumen fidei*, Rzym 2013.
- Franciszek, *Między godnością i transcendencją. Przemówienie w Parlamencie Europejskim*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka> [dostęp: 24.04.2016].
- Frankl V., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2013.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Rzym 2003.
- Kobierzycki T., *Jaźń i twórczość. Studia z filozofii człowieka*, Warszawa 2012.
- Kozłowski R., *Dlaczego taki jestem? Studia z filozofii człowieka*, Poznań 2015.
- Kozłowski R., *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006.
- Kozłowski R., *Integralność i dialogiczność jako fundament ludzkiej osoby*, w: R. Kozłowski, T. Kobierzycki, F. Maj, *Życ. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2014, s. 63-91.
- Kozłowski R., *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne*, Słupsk 2011.
- Latoń A., *Homo Viator – Homo Testis*, w: *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.
- Mariański J., *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mity czy rzeczywistość. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2016.
- Maritain J., *Intuicja bytu*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fendrychowa, Warszawa 1988.
- Mech K., *Logos wiary*, Kraków 2008.
- Sartre J.P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Kraków 2005.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985.
- Styczeń T., *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 491-526.
- Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Woźniak C., *Heideggera myślenie nicości*, „Argument” 2013, vol. 3, nr 2, s. 301-312.
- Zdziarstek S., *Egzystencjalna godność chrześcijanina – podstawą dla jego powinności moralnej (Kol 3, 1-4)*, „Studia Sandomierskie” 2012, nr 2 (19), s. 205-224.
- Žižek S., *Kruchy Absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

RYSZARD KOZŁOWSKI – dr hab. prof. Akademii Pomorskiej w Słupsku (Wydział Nauk Społecznych, Kierownik Zakładu Pedagogiki Społecznej i Resocjalizacyjnej, kierownik Pracowni Bioetyki). Specjalizuje się w filozofii egzystencjalnej, aksjologii, bioetyce, filozofii człowieka, filozofii religii i personalizmie. W ostat-

nich latach wydał: *Męstwo jako sposób spełniania się człowieka. Studium antropologiczne* (Słupsk 2011); *żyć. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika* (Słupsk 2014); *Człowiek człowiekowi*, red. R. Kozłowski, D. Bieńkowska (Słupsk 2015); *Spotkać Drugiego. Prawo – Etyka – Praktyka*, red. I. Figurska, D. Bieńkowska, R. Kozłowski (Słupsk 2017).

