

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

ISSN 0239-4472



ARTYKUŁY

ks. Janusz Faltyń • <i>Duch Święty w ziemskim życiu Chrystusa...</i>	7
Agnieszka Hotłoś • <i>Etyczny wymiar globalizacji...</i>	23
Jarosław Kinal • <i>Parafia 2.0. Wybrane narzędzia on-line...</i>	61
Artur Mordka • <i>Człowiek w obliczu Tajemnicy Istnienia...</i>	73
Andrzej Niemczuk • <i>Wiara praktyczna i jej funkcje. Szkic...</i>	91
ks. Łukasz Niepsuj • <i>Przedsiębiorca w dynamice paradygmatu...</i>	115
Katarzyna Polowiec • <i>Znaczenie ogrodów biblijnych...</i>	145

RECENZJE

ks. Tomasz Maziarka • <i>ks. Tadeusz Pabjan, Świat najlepszy...</i>	173
---	-----

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM 40
(2021) NR 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

.....
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
.....

REDAKCJA

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, redaktor naczelny
ks. dr Grzegorz M. Baran, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Józef Stala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroli, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: tst@diecezja.tarnow.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>
.....

Spis treści

ARTYKUŁY

- 7 **ks. Janusz Faltyń**
Duch Święty w ziemskim życiu Chrystusa
w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara
- 23 **Agnieszka Hotłoś**
Etyczny wymiar globalizacji w kontekście nauczania Jana Pawła II
- 61 **Jarosław Kinal**
Parafia 2.0. Wybrane narzędzia on-line w procesie
podtrzymywania relacji we wspólnocie parafialnej w dobie
pandemii Covid-19. Analiza historyczno-empiryczna
- 73 **Artur Mordka**
Człowiek w obliczu Tajemnicy Istnienia. Uwagi do
koncepcji ontologicznej S. I. Witkiewicza
- 91 **Andrzej Niemczuk**
Wiara praktyczna i jej funkcje. Szkic filozoficzny
- 115 **ks. Łukasz Niepsuj**
Przedsiębiorca w dynamice paradygmatu „homo agens” w świetle
nauki Tomasza z Akwinu i myśli Ludwiga von Misesa
- 145 **Katarzyna Polowiec**
Znaczenie ogrodów biblijnych w hermeneutyce biblijnej

RECENZJE

- 173 **ks. Tomasz Maziarka**
ks. Tadeusz Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Warszawa 2018, ss. 244

ARTYKUŁY

ks. Janusz Faltyń

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Duch Święty w ziemskim życiu Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara

Wszyscy, którzy znali kapłana von Balthasara, smucą się zaskoczeni utratą wielkiego Syna Kościoła, wybitnego męża teologii i nauk duchowych, któremu przysługuje szczególnie zaszczytne miejsce w kościelnym i kulturalnym życiu współczesności. Pragnąłem uznać i docenić wielorakie zasługi jego długiej i niezmordowanej pracy, jako nauczyciela duchowego i cenionego naukowca, poprzez przekazanie mu w uroczysty sposób na ostatnim konsystorzku godności kardynalskiej¹.

To fragment listu papieża Jana Pawła II skierowanego do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kardynała Josepha Ratzingera, bezpośrednio po śmierci osiemdziesięcioletniego szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988), która nastąpiła w niedzielny poranek, 26 czerwca 1988 roku – na dwa dni przed otrzymaniem purpury kardynalskiej. Jan Paweł II kilkakrotnie w swoich publicznych wypowiedziach doceniał i podkreślał rolę teologicznej refleksji nad Objawieniem myśliciela z Bazylei, a spora część współczesnych teologów oraz znawców historii Kościoła ostatnich czasów określa Hansa Ursa von Balthasara mianem jednego z najwybitniejszych teologów XX wieku. Balthasar jest jednym z najczęściej komentowanych i cytowanych teologów katolickich. Pozostawił po sobie około 90 własnych książek i setki artykułów. Jego

¹ *List papieża Jana Pawła II do kardynała J. Ratzingera*, „Communio” 8 (1988) nr 6 (48), s. 4.

myśl teologiczną cechuje niezwykła oryginalność, wynikająca z konfrontowania poglądów św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu z dorobkiem niemieckiej filozofii. Od 20 marca 2018 roku jest Sługą Bożym Kościoła Katolickiego².

Bogactwo i głębia refleksji nad Objawieniem Hansa Ursa von Balthasara, kandydata na ołtarze, skłania do pogłębienia refleksji nad jego dziełem, które stanowi jedno z najbardziej fascynujących dokonań teologicznych naszych czasów. Zarówno w aspekcie duchowym, jak i w perspektywie refleksji teologicznej warto współcześnie odkrywać dziedzictwo tego szwajcarskiego teologa.

Śledząc przekaz Bożego orędzia zawartego w Objawieniu oraz korzystając z naukowej refleksji nad tajemnicami wiary – czego wprawiającym w podziw przykładem jest myśl teologiczna von Balthasara – trzeba jednoznacznie stwierdzić, że na kartach Nowego Testamentu uwidacznia się dość klarownie funkcja Ducha Świętego, jaką pełnił w czasie ziemskiej egzystencji Chrystusa. W niniejszej refleksji zostanie uwypuklona relacja Trzeciej Osoby Boskiej do Chrystusa, zwłaszcza podczas Jego ziemskiej egzystencji, którą – według dramatycznej trynitologii, chrystologii i pneumatologii omawianego autora – obejmuje czas inwersji trynitarnej, charakteryzujący się posłuszeństwem Syna Ojcu w Duchu Świętym³.

Specyfika inwersji trynitarnej

„Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16, 13). Według jednego z najwybitniejszych teologów katolickich XX wieku⁴, Hansa Ursa von Balthasara, w tych biblijnych słowach zawiera się streszczone ujęcie roli Ducha Świętego, jaką pełni on w dziejach zbawienia⁵. W teologii szwajcarskiego myśliciela, który wywarł wpływ także na poglądy Jana Pawła II⁶, Duch Święty jawi się jako egzegeta Syna: „towarzyszy Mu stale w Jego posłaniu, jest przy Jego narodzinach, chrzcie, na krzyżu,

2 Por. *Hans Urs von Balthasar*, <https://wdrodze.pl/authors/hans-urs-von-balthasar/> (29.01.2023).

3 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 344. Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 144–145.

4 *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, red. G. Polak, t. 2, Warszawa 2004, s. 15.

5 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 344.

6 *Wielka encyklopedia...*, s. 15.

ale dopiero po wypełnieniu dzieła Odkupienia w pełni wchodzi do akcji⁷ i w ten sposób, oczywiście przy zachowaniu teologicznej zasady apropracji, rozpoczyna się w historii zbawienia czas Jego działania.

Rozróżnienie Osób Boskich, które żadną miarą nie dzielą jedności Bożej, polega na trzech realnych relacjach między nimi: Ojciec jest odniesiony do Syna (ojcostwo), Syn do Ojca (synostwo), a Duch Święty do Ojca i Syna (tchnienie bierne)⁸. Hans Urs von Balthasar, „któremu przysługuje szczególnie zaszczytne miejsce w kościelnym i kulturalnym życiu współczesności”⁹, zaproponował w swojej teologii oryginalne i ciekawe rozwiązanie dotyczące relacji trynitarnych. W monumentalnej *Teodramatyce* bazylejski myśliciel poświęcił kilka stron swoich naukowych refleksji stricte dla rozważenia tych specyficznych relacji między Osobami Bożymi, nazywając je „inwersją trynitarą” (*trinitarische Inversion*)¹⁰.

Specyfika inwersji trynitarnej, którą prezentuje Balthasar, polega na odwróceniu relacji między Synem Bożym a Duchem Świętym w ekonomii zbawienia. W Trójcy Świętej immanentnej (wewnętrzne życie Boga) Duch pochodzi od Ojca i Syna, a w dziejach zbawienia Syn przez Ducha przyjmuje ludzka naturę i przez Niego prowadzony jest w swoim ziemskim posłannictwie. W myśli teologicznej Balthasara ważny wydaje się również dokładnie określony czas trwania inwersji¹¹.

Prezentując istotę inwersji trynitarnej w historii zbawienia, Hans Urs von Balthasar zauważył, że od momentu, kiedy Syn „za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy”¹² aż do Jego chwalebного zmartwychwstania, można mówić o specyficznej relacji Jezusa do Ducha Świętego. Zostaje ona bowiem odwrócona: „Syn przez Ducha staje się człowiekiem i przez Niego jest prowadzony w swoim posłannictwie. Pochodzący od Ojca Duch prowadzi

7 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 344; por. I. Bokwa, *Trynitarно-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 144–145.

8 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 322.

9 *List papieża Jana Pawła II...*, s. 4.

10 Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band 2: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, s. 167–175; S. Mycek, *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarно-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio” 24 (2004) nr 2(140), s. 87–105; I. Bokwa, *Trynitarно-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 155–160.

11 S. Budzik, *Inwersja trynitarно-soteriologiczna w teologii H. U. von Balthasara*, w: *Niech zstąpi Duch Twój*, red. Z. J. Kijas, Tarnów 1999, s. 19.

12 Katechizm Kościoła katolickiego, 456.

Jezusa, oznajmiając Mu wolę Ojca¹³. Takie ujęcie relacji między Ojcem, Synem i Duchem Świętym von Balthasar nazwał inwersją (łac. *inversio*, odwrócenie) trynitarną¹⁴, gdyż dokonuje się wówczas odwrócenie relacji intratrynitarnych, odmienne od prezentacji w klasycznej teologii, gdzie tajemnicę Bożego życia, a w nim odniesienia do siebie Osób Bożych, ukazuje się w zestawieniu: Ojciec – Syn – Duch Święty.

Ten autor zwrócił jednak jeszcze uwagę – to dopowiedzenie posiada istotne znaczenie przy omawianiu inwersji – że odwrócenie relacji wewnątrztrynitarnych nie czyni żadnych zmian w porządku wewnętrznego życia Boga. Inwersja trynitarna wskazuje raczej na misję Chrystusa i rolę, jaką pełnił w niej Duch Święty. Wynika z tego, że oryginalne ujęcie i przedstawienie przez teologa z Bazylei specyficznych relacji Ojca, Syna i Ducha Świętego w stanie kenozy Chrystusa, czyli Jego uniżenia, tożsamego z Jego życiem na ziemi, nie konstruuje sprzecznych z dotychczasową prawdą teologiczną stwierżeń o tajemnicy Trójjedynego Boga, lecz ukazuje jednoznacznie misję Jezusa i Ducha, objawioną ludzkiej myśli zgodnie z kształtem Bożej ekonomii zbawienia¹⁵.

W celu jaśniejszego ukazania inwersji trynitarniej, która w dziejach zbawienia stanowi niezmierny wyraz Bożej miłości do każdego człowieka¹⁶, Balthasar w swojej monumentalnej *Teodramatyce* próbował za pomocą rysunku nakreślić kształt odniesień w Trójcy Świętej właściwy ramom czasowym omawianych specyficznych relacji. Z analizy rysunku wynika, że w czasie ziemskiej egzystencji Chrystusa (stan kenozy) Duch Święty jawi się jako Osoba pośrednicząca pomiędzy Ojcem a Synem¹⁷. Sam autor, bezpośrednio odwołując się w tekście do rysunku, tak go skomentował: „To, co zostało nazwane jako «*inwersja*» jest ostatecznym przedstawieniem Trójcy immanentnej jako ekonomicznej, gdzie «*odpowiednik*» Syna względem Ojca wyraża się jako «*posłuszeństwo*»¹⁸.

Balthasar stwierdził zatem, pamiętając o zasadzie tożsamości Trójcy immanentnej i ekonomicznej, że czas trwania inwersji trynitarniej, w której Duch

13 S. Budzik, *Inwersja trynitarno-soteriologiczna...*, s. 19.

14 S. Budzik, *Inwersja trynitarno-soteriologiczna...*, s. 19.

15 Por. H. U. von Balthasar, *Theologik*, Band 3: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, s. 166–167; M. Pyc, *Chrystus. Piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 551.

16 H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 175.

17 H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 171.

18 H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 171.

Święty odgrywa mediacyjną rolę pomiędzy Ojcem a posłanym Synem, jest tożsamy z czasem Chrystusowego posłuszeństwa; w nim zaś Duch Święty jawi się jako substancja, do której Chrystus nieustannie się odnosi w ciągu swojej ziemskiej egzystencji¹⁹.

Rzeczą znamioną w teologii Balthasara wydaje się fakt, że specyficzna relacja i działanie Ducha Świętego w odniesieniu do wcielnego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, który w ludzkim ciele dokonał dzieła odkupienia świata, posiada ściśle określone granice czasowe. Przedwieczny Syn Boży w historii zbawienia, w pełni czasu (por. Ga 4, 4), „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2, 8). Wkroczył zatem w dzieje ludzkości, przez Niego Bóg wyraźnie przemówił do ludzi (por. Hbr 1, 2). Ziemską egzystencją Jezusa, która jednocześnie stanowi czas trwania inwersji trynitarnej, posiada określone miejsce na osi przedstawiającej bieg ludzkiej historii i świata stworzonego przez Boga. Balthasar, chcąc uwypuklić tę prawdę, zaznaczył, że rozważana inwersja jest pomostem dla wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa²⁰.

Inaczej rzecz ujmując, wcielenie i zmartwychwstanie, w których – próbując zgłębiać tajemnicę trynitarnej miłości – zarysowuje się aktywna rola Ducha Świętego, mają charakter graniczny – odpowiednio początku i końca trwania inwersji trynitarnej. Zatem całe życie Chrystusa na ziemi, w tym także Jego publiczna działalność, dokonuje się w kontekście specyficznej relacji Trzeciej Osoby Boskiej do Niego.

Szwajcarski myśliciel, kontynuując teologiczne dywagacje, zauważył, że czas trwania inwersji, tożsamy ze stanem uniżenia Chrystusa (*status exinanitionis*), „Duch wychodzący jedynie od Ojca zstępuje na Syna, który Jego działania doświadcza szczególnie we Wcieleniu”²¹, kończy się wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Zatem owo odwrócenie relacji, które z pewnością według Balthasara posiada również wymiar zbawczy (stąd autor omawianą inwersję nazwał trynitarно-soteriologiczną)²², zostaje zniwelowane.

Godne uwagi wydaje się spostrzeżenie bazylejczyka dotyczące skutku trwania inwersji trynitarnej, a w niej roli, jaką pełnił Duch Święty. Otóż w stanie wywyższenia Chrystusa (*status exaltationis*), kiedy „zasiadł po prawicy

19 H. U. von Balthasar, *Duch Święty w wewnątrztrynitarnej życiu Boga*, w: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 265–268.

20 H. U. von Balthasar, *Duch Święty w wewnątrztrynitarnej...*, s. 268.

21 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 322.

22 „Trinitarisch-soteriologische Inversion”. Por. np. H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 172.

Majestatu na wysokościach” (Hbr 1, 3), Syn już na zawsze będzie zawdzięczać istnienie swojego człowieczeństwa działaniu Ducha Świętego²³. W ten sposób wyłania się istotna rola działania Ducha w dziejach zbawienia, której Syn Boży zawdzięcza swoje człowieczeństwo (już na wieki) działalności Ducha²⁴.

Autor *Teodramatyki*, ukazując pośredniczącą rolę Ducha Świętego w okresie trynitarno-soteriologicznej inwersji, podkreślał aktywność Trzeciej Osoby Boskiej już od samego poczęcia Jezusa w łonie Niepokalanej Dziewicy Maryi²⁵. Wówczas przyjmujący ludzką naturę Syn Boży zdaje się całkowicie na Ducha Świętego, który Go czyni człowiekiem „ex Maria Virgine”²⁶. Poczęty Jezus może być nazwany owocem Ducha Świętego, jednak – jak zwrócił uwagę von Balthasar – zawsze trzeba pamiętać, że w kontekście odwiecznie trwających relacji wewnątrztrynitarnych tenże Duch jest owocem wspólnego tchnienia Ojca i Syna²⁷.

W ramach czasowych, które określa inwersja trynitarna, Duch Święty „przyjmuje wiodącą rolę wcielając w Maryję Słowo Boże”²⁸, staje się swoistą „regułą” życia Jezusa²⁹. Teolog, prezentując refleksje nad znaczeniem Ducha w ziemskiej egzystencji Jezusa, określił tegoż Ducha jako Ducha Ojca i Syna. Duch Ojca daje polecenia Chrystusowi, a Duch Syna je przyjmuje w absolutnym posłuszeństwie³⁰.

Hans Urs von Balthasar, wyjaśniając określenie „Duch Ojca”, ukazał jeden z dwóch aspektów roli Ducha Świętego w życiu Jezusa Chrystusa. Otóż Ojciec towarzyszy Synowi w Jego ludzkiej egzystencji. W jaki sposób? Właśnie przez obecność Ducha Świętego. Duch Święty towarzyszy Jezusowi w Jego ziemskim życiu jako Duch Ojca³¹, a uwidacznia się to już w momencie wcielenia, kiedy

23 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 172.

24 H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 174.

25 J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999, s. 252.

26 H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 171.

27 H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 171.

28 K. Ternka, *W Nazarecie narodził się Kościół. Maryja-Kościół w tajemnicy Wcielenia według Hansa Ursa von Balthasara*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) nr 2, s. 120.

29 K. Ternka, *W Nazarecie narodził się Kościół...*, s. 120.

30 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, s. 170; K. Ternka, *W Nazarecie narodził się Kościół...*, s. 120; E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 322.

31 H. U. von Balthasar, *Tajemnice życia Jezusa (IV). Śmierć na krzyżu – wypełnienie odwiecznego postanowienia Boga*, w: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 219.

Duch zanosi Syna w postaci nasienia Ojca do łona Maryi Dziewicy; jednocześnie Syn, z uległością (w Duchu) wyraża przyzwolenie, pozwala się zanieść, oddając się do dyspozycji tegoż Ducha³².

„Odtąd na przestrzeni całej drogi Syna przez świat Duch będzie pozostawał nad Jezusem, objawiając Mu wolę Ojca”³³. Zatem w teologii szwajcarskiego myśliciela określenie Duch Święty jako Duch Ojciec – mając na uwadze oczywiście czas trwania inwersji trynitarno-soteriologicznej – wiąże się z omówionym niżej przebywaniem tegoż Ducha „nad” Jezusem i oznajmianiem Mu odwiecznej trynitarnej woli zbawienia³⁴.

Drugim aspektem naukowej refleksji bazylejczyka, który ukazuje udział Ducha Świętego w ziemskiej misji Chrystusa, jest określanie Ducha jako „Ducha Chrystusa”. To ujęcie odsłania nam Trzecią Osobę Boską, która będąc „w” Synu (Jezus jako człowiek nie przestaje być Bogiem), umożliwia przyjęcie woli Ojca w absolutnym posłuszeństwie³⁵.

Mówiąc o roli Ducha Świętego w życiu Chrystusa, gdzie jest On ukazany jako Duch Ojca i Syna, zawsze należy pamiętać o komplementarnym ujmowaniu tych dwóch aspektów. Zarówno działalność Ducha Świętego, który jest „nad” Jezusem i zwiastuje Mu wolę Ojca (Duch Ojca), jak i obecność Ducha „w” Jezusie, który czyni posłuszeństwo Chrystusa możliwym (Duch Syna), ma miejsce jednocześnie i stale³⁶.

Posłuszeństwo Syna Ojcu w Duchu Świętym

W doktrynie chrystologicznej Hansa Ursa von Balthasara pojęcie „posłuszeństwa” (*Gehorsam*) Chrystusa zajmuje centralne miejsce³⁷. Z pewnością dlatego Alfons Nossol określił naukową refleksję teologa z Bazylei nad tajemnicą Jezusa Chrystusa jako „chrystologię posłuszeństwa”³⁸. Według Balthasara posłuszeń-

32 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, s. 170.

33 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, s. 170.

34 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, s. 170.

35 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, s. 170.

36 H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 175.

37 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik...*, s. 175; M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 28 (1990) nr 1, s. 41–65.

38 A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 174–176. Zob. także: M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa*, s. 41; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, dz. cyt., s. 154.

stwo to stała postawa Syna w stosunku do Ojca, która była aktualna, zanim jeszcze „nadeszła pełnia czasu” (Ga 4, 4), gdy Syn Boży stał się człowiekiem „za sprawą Ducha Świętego”³⁹. Ziemskie posłuszeństwo Chrystusa stanowi wyraz wiecznego posłuszeństwa Syna wobec Ojca, dotyczącego intratrynitarnego życia Boga. Można zatem mówić, jak twierdził Balthasar, o wiecznej i trynitarniej woli posłuszeństwa Syna, gdyż absolutne nakazywanie Ojca i okazywanie posłuszeństwa przez Syna dokonuje się w jedności, jaką stanowi Duch Święty – miłość Obu: Duch Ojca i Syna⁴⁰.

Rzecz jasna, Balthasar poczynił zastrzeżenie, które informuje nas, że „użycie pojęcia posłuszeństwa w odniesieniu do Osoby Bożej oznacza przenośnię, antropomorfizm, lecz w ostateczności każda próba mówienia, dzięki ludzkiej formie przyjętej przez Syna, jest ostatecznym i nie do przewyciężenia”⁴¹. Widać zatem jasno, że w teologii Balthasara termin „posłuszeństwo”, określający charakterystyczny rys jego chrystologii, jest związany z osobą Jezusa Chrystusa ujmowaną zarówno w kontekście Trójcy immanentnej, jak i ekonomicznej. W dziejach zbawienia Syn Boży, przyjmując ludzką naturę i będąc posłusznym Ojcu w Duchu Świętym, stał się odbłaskiem chwały Boga i „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3)⁴².

Hans Urs von Balthasar w celu opisanego wydarzenia, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie, posłużył się kategorią miłości. Nie chodzi tu jednak o miłość ludzką, ale o miłość Bożą, co dobitnie podkreślają słowa samego Chrystusa zapisane w Ewangelii według św. Jana: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Aby wyrazić inność Boskiej miłości bazylijski myśliciel posłużył się pojęciami „chwała”, „wspaniałość” (*Herrlichkeit*), zaczerpniętymi z dziedziny estetyki⁴³. W Chrystusie objawia się Boża chwała, czyli wspaniałość nieustannie trwającej w łonie Trójcy Świętej miłości. Według Balthasara prawdę tę pięknie wyraża tekst św. Pawła Apostoła zamieszczony w Drugim Liście do Koryntian: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas

39 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 52.

40 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 53.

41 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 53.

42 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 53.

43 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 53.

jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Zatem przez Chrystusa Bóg interpretuje siebie wobec człowieka jako miłość⁴⁴.

Teolog z Bazylei zauważył także, że miłość Boga objawia się w posłuszeństwie uniżenia Syna wobec Ojca, mało tego, „to posłuszeństwo w istocie swej jest miłością”⁴⁵. Wynika z tego jasno, że kategoria posłuszeństwa, która w omawianej chrystologii stanowi centralny temat, jest utożsamiana z miłością. Chrystus, który w czasie ziemskiego życia jest posłuszny Ojcu w Duchu Świętym, objawia Boga, który „jest miłością” (1 J 4, 8. 16):

Jedynie w Nim (Chrystusie) Trójca Święta jest otwarta i dostępna. Historyczne posłuszeństwo wcielonemu Syna Bożego rzuca szczególne światło na misterium wewnątrztrynitarnego życia oraz na wzajemne relacje Osób w Bogu w ich najgłębszej jedności. Właśnie w Jego posłuszeństwie ujawnia się niewypowiedziana ukryta tajemnica: wewnątrztrynitarny dialog w łonie samego Boga⁴⁶.

Chrystus, przez którego Bóg ukazuje swoją miłość (por. Rz 5, 8), może być zdaniem Balthasara nazwany „Objawicielem Boga” (*Offenbarer Gottes*) lub w myśl określeń św. Pawła „obrazem” (*Bild*) bądź ikoną Boga niewidzialnego (*Ikone des unsichtbaren Gottes*); por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15⁴⁷. Zatem objawienie Boga staje się „istotnym rysem życia Chrystusa, stanowi ono naczelną normę Jego egzystencji”⁴⁸, a sam Jezus, który stał się za sprawą Ducha Świętego Bogiem-Człowiekiem, przyjmując ludzką naturę, stanowi wspaniałe tłumaczenie tego, co boskie, na język ludzki⁴⁹. Syn, objawiając w czasie trwania inwersji trynitarniej Bożą miłość i będąc tym samym absolutnie posłusznym Ojcu, realizuje swoją misję w mocy Ducha. Wynika z tego, że ziemskie posłuszeństwo Jezusa Chrystusa, którego charakterystycznym rysem jest samoobjawienie się Boga, stanowi dla nas tło i uwypukla się w nim pośrednicząca rola Trzeciej Osoby Boskiej w publicznej działalności Jezusa, gdyż – jak stwierdził Balthasar – Syn jest „pobudzany przez Ducha Świętego, odsłania prawdę

44 H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2002, s. 71, 111.

45 H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, s. 84.

46 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 43.

47 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 42.

48 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 41.

49 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 41–42.

o Ojcu i w Duchu Ojca wyraża⁵⁰. Jezus Chrystus, całkowicie uległy Duchowi, jest jednocześnie absolutnie posłuszny Ojcu, ale w żadnej mierze nie zostaje naruszona Jego wolność; w tym kontekście Mistrz z Nazaretu realizuje swoje posłannictwo będące niepowtarzalnym przejawem miłości Boga do człowieka (por. 1 J 4, 10)⁵¹.

Balthasar klarownie podkreślał, że posłuszeństwo Jezusa, które stanowi epifanię Bożej chwały, dotyczy samego faktu wcielenia, kiedy to Syn Boży w pełni wolności stał się człowiekiem, oraz zmartwychwstania Chrystusa, kiedy Syn, posłuszny aż do śmierci krzyżowej, pozwala na bycie wskrzeszonym przez Ojca. Posłuszeństwo zatem, jakie Jezus okazuje Ojcu w bezgranicznym zdaniu się na Niego, jednoczy tajemnice wcielenia i zmartwychwstania, które kreślą ramy trwania inwersji trynitarniej i tym samym są jej punktami granicznymi⁵².

Balthasar podkreślił, że należy pamiętać o jakościowej inności posłuszeństwa Syna wyrażonego w akcie wcielenia w porównaniu ze zwykłym ludzkim posłuszeństwem. Owa inność wynika z faktu, że Jezus Chrystus jest absolutnie niepowtarzalną Osobą⁵³:

Będąc bowiem odwiecznym Synem Bożym, jest On jedynym, który przychodzi z wysoka i przeżywa swoje ludzkie życie w boskiej formie. Tym przedczasowym posłuszeństwem Syn istotnie odróżnia się od każdego poczętego człowieka, którego nikt nie pyta, czy chce zaistnieć, czy też nie⁵⁴.

Niepowtarzalność Jezusa Chrystusa, która objawia się w historii zbawienia, kieruje człowieka do refleksji nad wielką i niepojętą tajemnicą wiary, wyrażoną w prawdzie teologicznej, według której Syn Boży przyjął ludzką naturę i to właśnie za sprawą Ducha Świętego i w tym Duchu był posłuszny Ojcu⁵⁵. Pełna chwały wielkość Jezusa, przejawiająca się w czasie Jego ziemskiej egzystencji, polega na tym, że Jezus jest posłuszny Ojcu w całej doskonałości, jaka może

50 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 44.

51 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, s. 44.

52 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, s. 168–169.

53 H. U. von Balthasar, *Jezus. Ten, który jest niepowtarzalny*, w: *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 179–185.

54 M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, s. 168–169.

55 G. Vandeveld-Deailliere, *L'inversion trinitaire chez H. U. von Balthasar*, „Nouvelle Revue Théologique” 120 (1998) nr 3, s. 382.

tylko zaistnieć. Taka zaś postawa Syna wynika z odwiecznego trynitarnego planu zbawienia człowieka, które dokonało się w posłannictwie Chrystusa⁵⁶.

Posłannictwo Chrystusa realizowane w ekonomii zbawienia, które opiera się na odwiecznym pochodzeniu Syna od Ojca, „polega w istocie na posłuszeństwie wobec odwiecznego planu”⁵⁷ Ojca. Tak rozumiane posłuszeństwo oznacza, że Jezus nie może sam sobą dysponować, lecz winien pozwolić dysponować sobą⁵⁸. Pomiędzy dyspozycjami wydawanymi przez Ojca a posłuszeństwem Syna, okazywanym w czasie Jego życia na ziemi (*status exinanitionis*), ma miejsce „równoważące pośrednictwo”, którego rolę odgrywa Duch Święty. Jego pośrednictwo w realizacji posłannictwa Syna Bożego ma kształt odwiecznej pierwotnej ofiary z siebie, dokonującej się w wewnętrznym życiu Boga, a która w dziejach zbawienia przybiera właśnie taką konkretną formę. Warto jednak zauważyć – obserwując teologiczne refleksje Balthasara na temat pośredniczącej funkcji Ducha – że Chrystus, będąc absolutnie posłuszny woli Ojca, w całym swoim życiu na ziemi, zarówno w czasie publicznej działalności, jak i w walce duchowej w Ogrodzie Oliwnym bądź w trakcie agonii na Krzyżu, zachowuje swoją boską i ludzką wolność⁵⁹.

Hans Urs von Balthasar stwierdził, że absolutne poddanie się woli Ojca, które staje się główną regułą egzystencji Jezusa, sprawia, że całe Jego życie, od wcielenia poprzez życie ukryte, publiczną działalność, aż po mękę i śmierć krzyżową, jawi się jako realizacja posłuszeństwa⁶⁰. Jezus jako odwieczny Syn Ojca od wieków przyjmuje od Niego wszystko. W konkretnym czasie historii zbawienia, kiedy Syn Boży stał się człowiekiem, będąc Jezusem z Nazaretu, wciąż był Synem Bożym i nie przestał odwiecznie przyjmować wszystkiego od Ojca. *In statu exinanitionis* Chrystusa „przyjmowanie wszystkiego od Ojca wyraża się w absolutnym posłuszeństwie Jezusa w stosunku do Niego”⁶¹. Owo „przyjmowanie wszystkiego” od Ojca jest przyjmowaniem ojcowskiej miłości przez Syna Bożego jako człowieka.

56 G. Vandeveld-Dailliere, *L'inversion trinitaire...*, s. 382.

57 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 322.

58 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 322.

59 M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa*, s. 62.

60 S. Budzik, *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 195.

61 A. Zuberbier, *Wstęp*, w: H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 13.

Teolog z Bazylei, konstruując teologiczną refleksję nad całkowitym posłuszeństwem Chrystusa, zauważył, że o woli Ojca oraz Jego miłości w stosunku do siebie Jezus mówi łącznie i zamiennie (J 14–17). Zatem absolutne posłuszeństwo Ojcu w Duchu Świętym, realizowane przez Chrystusa w czasie Jego misji na ziemi, które objawia Bożą miłość i jest jej niepowtarzalnym przejawem, polega na zupełnym pełnieniu woli Ojca⁶². Sam Chrystus mówił w czasie swojej publicznej działalności, że nie zstąpił z nieba po to, by pełnić swoją wolę, lecz by czynić wolę Tego, który Go posłał, czyli Ojca (por. np. J 6, 38). Chrystus, w ujęciu Balthasara, swój stosunek do Ojca nazywa zarówno posłuszeństwem, jak i miłością, „absolutnym posłuszeństwem i absolutną miłością aż do śmierci na Krzyżu, podjętej właśnie z posłuszeństwa i miłości do Ojca”⁶³.

Podsumowanie

Patrząc na całościową wizję trynitologii i chrystologii szwajcarskiego myśliciela Hansa Ursa von Balthasara, nie można pominąć faktu, że stan unieżenia Jezusa Chrystusa, polegający na zdeponowaniu u Ojca swojej boskości w czasie trwania ukazanej wyżej inwersji trynitarnej, przysłania poniekąd Chrystusowi Ojca. Należy jednocześnie pamiętać o tym, że Chrystus *in statu exinanitionis* posiadał boską i ludzką naturę (a nie tylko ludzką). Balthasar jednak podkreślał, że Jezus w czasie swojej ziemskiej egzystencji posiadał świadomość posłannictwa otrzymanego od Ojca. Obejmowała ona nie tylko świadomość otrzymania pewnej określonej misji Bożej, lecz także utożsamienie wewnętrznego „Ja” Jezusa z tą misją⁶⁴. W jej pełnieniu „bezpośrednia relacja między Ojcem i Synem przyjmuje kształt nieobecności”⁶⁵, jednak Duch Święty, pełniący pośredniczącą rolę począwszy od wcielenia aż do zmartwychwstania Chrystusa, staje się instancją, wobec której Jezus jest posłuszny⁶⁶. „W łonie Trójcy, w Jej ekonomiozbawczym aspekcie – gdzie wszystko zależy od

62 H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, s. 13.

63 H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, s. 13.

64 H. U. von Balthasar, *Samoświadomość Jezusa*, tłum. L. Balter, „Communio” 3 (1983) nr 3 (15), s. 64.

65 H. U. von Balthasar, *Samoświadomość Jezusa*, s. 63.

66 S. Budzik, *Inwersja trynitaro-soteriologiczna...*, s. 32.

posłuszeństwa Syna – Duch jest Tym, który jednoczy Ojca i Syna. Jest On żyjącym i wiecznym pośredniczeniem posłannictwa, które Ojciec przekazuje Synowi”⁶⁷.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Duch Święty w wewnątrztrynitarnym życiu Boga*, w: *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 265–268.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Band 2: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
- Balthasar H. U. von, *Theologik*, Band 3: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987.
- Balthasar H. U. von, *Jezus. Ten, który jest niepowtarzalny*, w: *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 179–185.
- Balthasar H. U. von, *Samoświadomość Jezusa*, tłum. L. Balter, „Communio” 3 (1983) nr 3 (15), s. 63–64.
- Balthasar H. U. von, *Tajemnice życia Jezusa (IV). Śmierć na krzyżu – wypełnienie odwiecznego postanowienia Boga*, w: *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 219.
- Balthasar H. U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2002.
- Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- Budzik S., *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
- Budzik S., *Inwersja trynitarno-soteriologiczna w teologii H. U. von Balthasara*, w: *Niech zstąpi Duch Twój*, red. Z. J. Kijas, Tarnów 1999, s. 19–33.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004.
- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999.
- List papieża Jana Pawła II do kardynała J. Ratzingera, „Communio” 8 (1988) nr 6 (48), s. 3–4.
- Mycek S., *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio” 24 (2004) nr 2 (140), s. 87–105.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.

67 H. U. von Balthasar, *Samoświadomość Jezusa*, s. 62–63.

- Pyc M., *Chrystus. Piękno — dobro — prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
- Pyc M., *Objawiająca rola posłuszeństwa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Varsaviensia” 28 (1990) nr 1, s. 41–65.
- Pyc M., *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 172.
- Ternka K., *W Nazarecie narodził się Kościół. Maryja-Kościół w tajemnicy Wcielenia według Hansa Ursa von Balthasara*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) nr 2, s. 120.
- Vandeveld-Dailliere G., *L'inversion trinitaire chez H. U. von Balthasar*, „Nouvelle Revue Théologique” 120 (1998) nr 3, s. 370–383.
- Hans Urs von Balthasar*, <https://wdrodze.pl/authors/hans-urs-von-balthasar/> (29.01.2023).
- Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, red. G. Polak, t. 2, Warszawa 2004.
- Zuberbier A., *Wstęp*, w: H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.

Abstrakt

Duch Święty w ziemskim życiu Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) prezentuje oryginalny sposób refleksji nad relacjami w Trójcy Świętej dotyczącymi zwłaszcza ziemskiej egzystencji Chrystusa – od wcielenia do zmartwychwstania. Na uwagę w tym względzie zasługuje pojęcie inwersji trynitarnej, w której dokonuje się czasowe odwrócenie relacji Osób Boskich. Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi (Trójca immanentna), podczas trwania inwersji prowadzi Jezusa – wcielonego Syna Bożego, posłanego od Ojca. Duch Święty w teologii Balthasara jest określany Duchem Ojca – dającym polecenia Chrystusowi, a Duch Syna jest Duchem, który przyjmuje polecenia Ojca. Chrystus dokonuje wszystkiego, od wcielenia po zmartwychwstanie w absolutnym posłuszeństwie Ojcu, które jest synonimem odwiecznej miłości Boga.

Słowa kluczowe: Balthasar, Chrystus, Duch Święty, Duch Ojca, Duch Syna, inwersja, Ojciec, posłuszeństwo, wcielenie, zmartwychwstanie

Abstract

The Holy Spirit in the Earthly Life of Christ According to Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) presents the original and unique kind of reflection on the relations within the Holy Trinity, especially those concerning the terrestrial existence of Jesus Christ – from the Incarnation to the Resurrection. What is worth noting in this respect, is the concept of Trinitarian inversion in which a temporary reversal of the Divine Persons' relations takes place. The Holy Spirit, who proceeds from the Father and the Son (the immanent Trinity) is the one who leads Jesus – the incarnated Son of God, sent by the Father – during the inversion. In Balthasar's theology the Holy Spirit is defined as the Father's Spirit – giving orders to the Christ, and the Son's Spirit is the Spirit who takes the Father's orders. The Christ accomplishes everything, from the Incarnation to the Resurrection, in obedience to the Father, the obedience which is synonymous with God's eternal love.

Keywords: Balthasar, The Christ, The Father, The Holy Spirit, inversion, Incarnation, The Spirit of Father, The Spirit of Son, obedience, Resurrection

Agnieszka Hotłoś

<https://orcid.org/0000-0001-5977-5589>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Etyczny wymiar globalizacji w kontekście nauczania Jana Pawła II

Człowiek z natury jest istotą społeczną, żyje, realizuje wartości i dąży do wyznaczonego celu życiowego w określonej społeczności. Niezależnie od uwarunkowań zewnętrznych podejmuje różnorodną aktywność, która wpływa na życie osobiste i życie społeczeństw. Życie społeczne charakteryzuje się zmiennością i różnorodnością zjawisk, które w obecnym czasie, jak nigdy dotąd wykraczają poza ustalone wcześniej schematy. Toczący się proces globalizacji zasadniczo wpływa na społeczną, gospodarczą i kulturalną scenę świata. Globalizacja, czyli proces jednoczenia się świata, dokonujący się w wielu wymiarach, jest nieodwracalny, stwarza nowe szanse rozwoju, z drugiej strony jednak jest źródłem wielu dylematów i zagrożeń. Wobec globalnych przemian współczesnego świata rodzi się pytanie o trwałą podstawę globalizacji. Jan Paweł II nauczał, że „globalizacja nie jest a priori dobra ani zła. Będzie taka, jaką uczynią ją ludzie”¹. Pozytywna ocena globalizacji będzie możliwa o tyle, o ile proces ten będzie służył każdemu człowiekowi do jego integralnego rozwoju oraz o ile będzie miał na względzie dobro wszystkich ludzi, respektując różnorodność kulturową i zachowując jedność całej rodziny ludzkiej. Na straży dobra wspólnego i dobra każdej osoby ludzkiej stoją zasady etyczne, niezmiennie i uniwersalne normy, z których podstawową jest prawo naturalne zapisane w sumieniu człowieka, w głębi natury ludzkiej.

¹ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka. Do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, nr 2, 27.04.2001, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 6, s. 42.

Należy zaznaczyć, że w obecnym czasie to nie międzynarodowe instytucje lub firmy, nie globalni przywódcy, lecz normy i wartości etyczne są gwarancją porządku i właściwych relacji między wspólnotami i całymi narodami. Życie społeczne nasuwa nieustannie wiele trudnych problemów, które można rozwiązać jedynie na fundamencie obiektywnej prawdy i wypływających z niej uniwersalnych wartości duchowych. Stąd konieczność etyki, czyli zasad i norm, które wskazują na to, co dobre, a co złe, i ukierunkowują w stronę świata wartości opartych na obiektywnej prawdzie. Decyzje i wybory człowieka pozbawione odniesienia do obiektywnej prawdy prowadzą do propagowania jako priorytetowych wartości utylitarystycznych, konsumpcyjnych, materialnych, a w konsekwencji do chaosu aksjologicznego i wielu dylematów moralnych.

Zagadnienie, które podejmuje niniejsze opracowanie, można wyrazić w formie pytania: Jak ukierunkować proces globalizacji, aby uwzględniał normy etyczne? Jakie wartości wybrać i realizować jako etyczny fundament globalnych przemian współczesnego świata? Punktem odniesienia w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o etyczny wymiar globalizacji będzie nauczanie Jana Pawła II na przełomie wieków.

Charakter procesu globalizacji

Współczesny świat charakteryzuje się głębokimi przemianami gospodarczymi, politycznymi, społecznymi i kulturowymi. Przemiany określane terminem „globalizacja” są wynikiem szerokiej aktywności człowieka, który dąży do tego, aby ulepszać warunki swojego bytowania. Globalizacja jest fenomenem złożonym, którego nie da się zredukować do jednolitego procesu. Wzajemnie powiązane i dynamiczne procesy określają najnowszy kierunek zmian cywilizacyjnych i w zasadniczy sposób wpływają na życie człowieka. Na progu trzeciego tysiąclecia Jan Paweł II mówił w kontekście globalizacji: „To wielkie wyzwanie na początku nowego tysiąclecia, w którym w grę wchodzi sama wizja człowieka, jego przeznaczenie i przyszłość ludzkości, stawia wymóg uważnego i dogłębnego rozeznania w aspekcie intelektualnym oraz teologicznym wzorca antropologiczno-kulturowego, który jest wytworem owych epokowych przemian”². Zwrócenie uwagi na charakter procesu globalizacji

2 Jan Paweł II, *Wobec wyzwań globalizacji. Przemówienie do członków Akademii Papieskich*, nr 4, 8.11.2001, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23 (2002) nr 3, s. 45.

umożliwi dalszą refleksję nad kwestią etyczną, która w kontekście globalizacji staje się niezwykle ważna.

Wyjaśnienie pojęcia „globalizacja”

Globalizacja jest wielowymiarowym i wielokierunkowym procesem integracji w skali całego globu. Po raz pierwszy termin „globalizacja” pojawił się w 1983 roku, a na początku lat dziewięćdziesiątych xx wieku stał się dominującym terminem na określenie współczesnych zmian cywilizacyjnych³. Chociaż temat ten jest bardzo aktualny, a nawet modny, nie ma jasnej i ogólnie akceptowanej definicji tego pojęcia. W literaturze przedmiotu spotyka się różne określenia globalizacji, co wskazuje, iż poprawne i wyczerpujące jej zdefiniowanie nie jest rzeczą łatwą⁴. Terminem „globalizacja” ogólnie określa się znaczące i złożone procesy, zachodzące obecnie w skali ogólnoswiatowej. Chodzi tu przede wszystkim o współzależność i wzajemne przenikanie się zdarzeń lub działań w życiu poszczególnych ludzi i w skali globalnej. Można więc stwierdzić, że istotą procesu globalizacji jest „działanie na odległość”⁵. Wciąż dokonuje się stopniowe, jednoczesne rozszerzanie i pogłębianie różnego rodzaju relacji w systemie światowym. Akcentuje się mnogość, rozległość, głębokość i wzajemność powiązań społeczeństw na etapie globalizacji.

3 Po raz pierwszy termin globalizacja został użyty przez amerykańskiego ekonomistę Theodore'a Levitta. Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna. Wybrane zagadnienia z perspektywy nauczania społecznego Kościoła*, Toruń 2013, s. 21; Z. J. Zdybicka, *Globalizm i religia*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 31.

4 Por. K. Bełch, *Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła*, Przemysł 2007, s. 13.

Warto przytoczyć kilka wybranych definicji globalizacji. Anthony Giddens definiuje globalizację jako „intensyfikację stosunków społecznych, która łączy odległe społeczności lokalne w ten sposób, że wydarzenia lokalne są kształtowane przez wydarzenia mające miejsce w odległości setek mil i odwrotnie”. Marian Kempny bierze pod uwagę inny aspekt. Globalizację definiuje jako „wielokierunkowy proces, którego cechą jest osłabienie ograniczeń geograficznych uprzednio determinujących formy organizacji społecznej i kulturowej oraz wzrost świadomości tych ograniczeń”. Według Aleksandra Posackiego globalizacja to „wielokierunkowy i wielopłaszczyznowy proces integracyjny, dokonujący się przede wszystkim w dziedzinie gospodarki, handlu, światowego rynku i komunikowania masowego” (wszystkie cytaty za: K. Bełch, *Wyzwania globalizacji*, s. 13–14).

5 Por. A. Zaorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 2000, s. 15.

Rzeczownik „globalizacja” pochodzi od łacińskiego *globus* – „kula, okrągła bryła”; przymiotnik *globalis* (globalny) używany jest w znaczeniu „całościowy, ogólny, obejmujący cały glob ziemski”; etymologicznie rzecz ujmując, globalizacja dotyczy zjawisk i procesów, które wykraczają poza zakres lokalny i obejmują cały świat⁶. Terminem globalizacja określa się zatem proces, w którym wydarzenia, decyzje i działania występujące w jednej części świata mają znaczące konsekwencje dla pojedynczych ludzi i całych społeczeństw w odległych nawet częściach globu. Procesy globalizacyjne zachodzą na całym świecie według podobnych mechanizmów kontrolowanych przez podobne instytucje lub grupy społeczne.

Swoistym elementem globalizacji jest integracja o zasięgu światowym. Dzięki intensyfikacji wymiany gospodarczej, politycznej i kulturowej między mieszkańcami różnych części świata wzrasta świadomość wzajemnej jedności. Globalizację można określać przez typowe dla niej technologie, które prowadzą do coraz większej integracji mieszkańców naszego globu: komputeryzację, miniaturyzację, Internet, komunikację satelitarną⁷. Globalizacja często kojarzona jest z określeniem kanadyjskiego filozofa Marshalla McLuhana, który po raz pierwszy, w 1964 roku, nazwał świat „globalną wioską” w związku z rozwojem nowoczesnych środków masowego przekazu, szybkim przepływem informacji i komunikacji. Wskutek tego rozwoju świat upodobił się do wioski, w której wszyscy wiedzą wszystko o wszystkich, pozostają w bliskim kontakcie i zależnościach. Życie poszczególnych społeczeństw, dotąd odizolowanych, zmieniło się, a czas i przestrzeń nabrały innego znaczenia⁸. Większość, często nawet

6 Por. K. Bełch, *Wyzwania globalizacji*, s. 12. Z uwagi na wielowymiarowość procesu pojawiły się terminy pokrewne, np. globalistyka (na oznaczenie badań nad procesami i ich skutkami), a także metaforyczne, czasem zabarwione humorystycznie lub pejoratywnie, które robią wielką karierę w myśleniu potocznym: np. amerykanizacja, makdonaldyzacja, westernizacja, imperializm kulturowy. Por. K. Bełch, *Katolicka nauka społeczna*, Kielce 2007, s. 266; por. P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2003, s. 582.

7 Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 21; I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji. Kryteria wartościowania zmian społecznych w kontekście nauczania społecznego Kościoła*, Tarnów 2003, s. 88.

8 Por. *Globalna wioska*, w: *Słownik encyklopedyczny. Edukacja obywatelska*, red. W. Głuch, Wrocław 2001, s. 122; K. Bełch, *Wyzwania globalizacji*, s. 12. „Globalna wioska” stała się więc faktem głównie dzięki rozwijającej się komunikacji. Nieograniczone wręcz możliwości przepływu informacji przede wszystkim dzięki Internetowi, telewizji kablowej i satelitarnej stworzyły świadomość, że wszyscy ludzie są w jednym miejscu. Dynamizm rozwoju komunikacji powoduje, że w szybkim tempie pojawiają się nowe formy życia, działalności i organizacji przestrzeni publicznej. Proces globalizacji sprowadza się do stworzenia

rozbieżnych diagnoz na temat globalizacji zgodna jest w jednym punkcie: globalizacja to proces stopniowego kurczenia się czasoprzestrzeni, w której żyjemy i działamy. Niewątpliwie stanowi to ważne wyzwanie dla cywilizacji początku XXI wieku⁹. Globalizacja jest zatem procesem, który jest postrzegany ambiwalentnie, a szanse i zagrożenia dotyczą różnych wymiarów. Jan Paweł II mówił o niej: „Globalizacja może być dobrem dla człowieka i społeczeństwa, ale może też okazać się zjawiskiem szkodliwym o poważnych konsekwencjach”¹⁰. Konieczna jest zatem analiza procesu globalizacji na trzech jej głównych płaszczyznach: społecznej, gospodarczej i kulturowej.

Społeczny wymiar globalizacji

Człowiek z natury swojej jest istotą społeczną. W ciągu dziejów kształtowało się życie społeczne, osoba ludzka realizowała się w przestrzeni życia rodzinnego, plemiennego, wspólnotowego, narodowego i państwowego, w społeczeństwie mniej lub bardziej zorganizowanym. W obecnym czasie procesy globalizacyjne zachodzą w świecie z taką szybkością, że równoległe z nimi dokonują się rewolucyjne wręcz przeobrażenia społeczne. Ludzkość staje się coraz bardziej połączona wzajemnymi odniesieniami w skali globalnej. Mówiąc o społecznym wymiarze globalizacji, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na różnego rodzaju układy społeczne oraz poruszyć kwestię współzależności krajów i społeczeństw uczestniczących w zintegrowanym systemie globalnym¹¹. W społeczeństwie człowiek wchodzi w relacje z drugim człowiekiem,

.....
w świecie coraz liczniejszych i lepszych sposobów komunikacji umożliwiających swobodny przepływ wszystkiego, co tylko może się przemieszczać – od idei, przez informacje, po surowce i siłę roboczą. Por. W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, Kraków 2003, s. 349.

9 Por. P.H. Dembiński, *Naturalizacja globalizacji*, Gość Niedzielny – Azymut” 6.05.2001, s. 1. „Kurczenie się” czasoprzestrzeni to proces długofalowy, który w ciągu ostatnich kilku lat został przyspieszony, przede wszystkim poprzez postęp technologii. Współczesny świat definiuje elektronika i technologie informatyczne, które na naszych oczach umożliwiły rewolucyjny skok.

10 Jan Paweł II, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka. Audiencja dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców*, nr 3, 2.05.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 6, s. 39–40.

11 Warto w tym miejscu przypomnieć, czym jest społeczeństwo. Społeczeństwo to grupa ludzi zamieszkująca pewne terytorium, w ramach której członkowie mogą zaspokoić swe podstawowe potrzeby, łączy ich poczucie wspólnych wartości, własnej odrębności, różne więzy. Lokalną społeczność charakteryzują wspólne problemy, własne źródła informacji i lokalne autorytety. Por. B. Niewada, R. Żelazny, *Multimedia a sposoby funkcjonowania człowie-*

a przez to umacnia jedność między mniejszymi i większymi wspólnotami osób. W obecnym czasie przestrzeń relacji między ludźmi poszerza się w sposób zaskakująco szybki, niwelując granice. Pojęcie społeczeństwa rozumiane jest coraz częściej jako „społeczeństwo globalnej wioski”, gdyż oddziaływania mają zasięg globalny¹². Wprawdzie świat nadal dzieli się na terytoria narodowe i państwa, ale coraz więcej procesów dokonujących się w społeczeństwie przekracza granice terytorialne.

Warto zauważyć, że w dobie globalizacji powstają odmienne sposoby tworzenia wspólnotowości. Globalizacja zmienia pojęcie bliskości między ludźmi. W procesie budowania poczucia bliskości i wspólnoty doświadczeń interaktywne media zastępują kontakt twarzą w twarz. Społeczność różnicuje się ze względu na otwartość i zdolność do uwalniania się od ograniczeń narzucanych przez przestrzeń fizyczną, w której dana społeczność jest umiejscowiona. Dzięki nowoczesnym środkom komunikacji, transportu i środkom społecznego przekazu następuje większa identyfikacja ze społecznością globalną niż z lokalną wspólnotą. Nawet w przypadku osadzenia społeczności w określonym przestrzennie miejscu konstytutywne dla wspólnoty relacje rozwijają się za pośrednictwem elektronicznych środków komunikowania się. Proces „kurczenia się świata” powoduje, że człowiek czuje się obywatelem społeczeństwa globalnego. Mówiąc o globalizacji w wymiarze społecznym, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że nasilająca się współzależność, łącząca nie tylko poszczególne elementy jakiejś większej społecznej całości, ale i różne poziomy życia społecznego, powoduje, że powstaje struktura społeczeństwa sieciowego¹³.

Globalizacja w wymiarze społecznym szczególnie widoczna jest w dużych skupiskach miejskich. Mieszkańcy wielkich miast z różnych części świata często czują się bardziej zintegrowani pod względem społecznym gospodarczym

ka w gospodarce i społeczeństwie, w: *Człowiek a proces globalizacji*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 1999, s. 51.

12 Por. G. Rzeszotarska, *Człowiek i jego preferencje jako czynnik unifikacji popytu w gospodarce światowej*, w: *Człowiek a proces globalizacji*, s. 10.

13 Terytorialne tożsamości, takie jak naród czy grupa etniczna zamieszkująca zwarte terytorium, „stoją pod znakiem zapytania w dobie «nacjonalizmu na odległość» oraz «adresowanych mediów», przekształcających, oddziałujących na światy przeżywane jednostek w taki sposób, że dychotomia jednostka – terytorialnie osadzona społeczność zostaje zakwestionowana” (M. Kempny, *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i Społeczeństwo” [2000] nr 1, s. 22).

i kulturowym niż ze swoimi ubogimi sąsiadami z peryferii miasta¹⁴. Wpływa na to możliwość szybkiego komunikowania się i przemieszczania. Globalizm obejmuje też procesy i struktury polityczne. Dąży bowiem do tworzenia ponadpaństwowych struktur politycznych i instytucji o zasięgu światowym. Proces globalizacji wprowadza w działalność polityczną wiele elementów niezależnych od tradycyjnego państwa narodowego, a państwa tracą część swej suwerenności na rzecz różnych podmiotów globalnych¹⁵. Koncentracja władzy w strukturach ponadpaństwowych, w organizacjach międzynarodowych ogranicza niezawisłość państw narodowych i stanowi poważne zagrożenie dla ich suwerenności¹⁶. Można powiedzieć, że państwo traci część swojej władzy na rzecz regionalnych i światowych instytucji (korporacje transnarodowe, giełdy, banki, fundusze inwestycyjne itp.). Społeczeństwo i polityka coraz bardziej uzależnione są od globalnych „graczy”.

W dobie globalizacji pojawiają się nowe wyzwania społeczne, gdyż zachodzące zmiany zasadniczo wpływają na społeczną scenę świata. Globalizacja jest swoistym procesem budowy nowego powszechnego porządku, który rości sobie pretensje do wyłączności i powszechności, porządku niezdeterminowanego granicami państw. Fakt ten wpływa na to, że obecnie społeczeństwo postrzegane jest jako „społeczeństwo globalnej wioski”, gdyż terytorialna podstawa więzi społecznych zostaje podważona. Procesy globalizacyjne niosą ze sobą niebezpieczeństwo narastania podziałów społecznych¹⁷, zarówno w mikro-, jak i makrostrukturach społecznych. Jest to związane z przemianami w dziedzinie gospodarczej, na którą globalizacja ma bezpośredni wpływ.

Gospodarczy wymiar globalizacji

Globalizacja najbardziej widoczna jest w życiu gospodarczym. Gospodarka jest sferą, w której globalne przemiany niosą najsilniej odczuwalne konsekwencje

14 Taka sytuacja prowadzi często do izolacji i podziałów społecznych. „Coraz bardziej widoczna staje się przepaść pomiędzy procesami globalizującymi naszą rzeczywistość a sytuacją pojedynczych członków społeczeństwa, odczuwających powiększającą się izolację i alienację. Im mniejsza jest nasza globalna wioska, tym bardziej oddalamy się od sąsiadów mieszkających za ścianą” (W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 357).

15 Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 29–30; I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, s. 223–232.

16 Por. Z. J. Zdybicka, *Globalizm i religia*, s. 31–34.

17 Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 35.

w codziennym życiu jednostek i społeczeństw. Podstawą globalizacji gospodarki jest rewolucja technologiczna w informatyce i telekomunikacji, która umożliwiła radykalne zmiany w tempie przemieszczania się kapitału w skali całego świata. Globalizacja gospodarki to nic innego, jak tworzenie gospodarki światowej, w której istnieje swobodna możliwość przepływu dóbr, usług oraz czynników wytwórczych.

Proces globalizacji przyspiesza upowszechnienie się wspólnego modelu gospodarczego, na który wpływ mają międzynarodowe firmy i koncerny, ogólnoświatowe struktury gospodarcze, a także system walutowy. Jednym z podstawowych czynników globalizacji gospodarczej jest handel, który zapewnia wymianę dóbr¹⁸. Z handlem związany jest rynek, miejsce wymiany towaru. W warunkach współczesnych, czyli gospodarki globalnej, rynkiem tym jest najczęściej rynek międzynarodowy, a nierzadko światowy. Globalizacja rynków oznacza zrastanie się wielu, początkowo niezależnych, rynków w różnych krajach w ponadnarodowe rynki światowe. Powoduje ona zacieśnienie wzajemnych powiązań handlowych, inwestycyjnych i umownych między gospodarkami różnych krajów. Dzięki rozwojowi transportu i telekomunikacji oraz dzięki liberalizacji handlu międzynarodowego granice poszczególnych krajów nie stanowią już żadnej bariery dla działalności gospodarczej zagranicznych podmiotów. Każdy podmiot funkcjonujący w gospodarce otwartej dąży dziś do działania na najszerszym dostępnym dla niego rynku. Proces międzynarodowej integracji gospodarczej doprowadził do daleko idącej niwelacji barier rynkowych. Ułatwiło to swobodę przepływu towarów w skali poszczególnych regionów i świata jako całości¹⁹. Rynek światowy jest więc obecnie podstawowym miejscem wszystkich zdarzeń gospodarczych²⁰. Warto dodać, że

18 Jan Paweł II podkreślał, że globalizacja handlu „jest zjawiskiem złożonym i podlegającym szybkim przemianom. Jego najważniejszą cechą jest postępujący zanik przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów. Proces ten jest swoistym triumfem rynku i jego logiki, który z kolei pociąga za sobą gwałtowną ewolucję systemów społecznych i kultur. Wielu ludzi, zwłaszcza z grup nie uprzywilejowanych, odbiera zachodzące zmiany jako coś, co zostało im narzucone, a nie jako proces, w którym mogliby czynnie uczestniczyć” (Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, nr 2, s. 42).

19 Por. G. Rzeszotarska, *Człowiek i jego preferencje*, s. 11.

20 Należy zauważyć, że wraz z intensyfikacją wymiany dóbr, usług, kapitałów i technologii uwidacznia się zjawisko globalizacji rynków finansowych, spekulacji giełdowych, operujących ogromnymi sumami i stwarzających często wiele niebezpieczeństw marginalizacji i podziałów społecznych. Por. J. Orzeszyna, *Kościół wobec globalizacji*, Kraków 2003, s. 11–12. Rynki finansowe wymagają uregulowania. Środki finansowe odrywają się bowiem od realnej

globalizacja obejmuje dziś przede wszystkim finanse. Kapitał wędruje obecnie po świecie z prędkością światła, dzięki wykorzystaniu najnowocześniejszych technologii miliardy dolarów mogą być przemieszczane w krótkiej chwili z kontynentu na kontynent. Nietrudno więc zauważyć, że globalizacja pozbawiona ram etycznych stwarza najbogatszym możliwości jeszcze szybszego bogacenia się, a biednym niebezpieczeństwo ubożenia.

W dobie globalizacji znacząca jest zmiana sposobu działania przedsiębiorstw, wynikająca z nowych reguł rynkowych. Zaowocowało to powstaniem korporacji transnarodowych (KTN), które dzisiaj w dużej mierze kształtują rynek. Międzynarodowy przepływ kapitału w postaci bezpośrednich inwestycji zagranicznych, typowy dla takich korporacji, doprowadził w efekcie do postępu technicznego na niespotykaną dotąd skalę. Korporacje coraz częściej przyjmują strategię „produktu światowego”, czyli produktu, który znajdzie nabywcę na każdym rynku narodowym czy regionalnym, niezależnie od specyfiki cywilizacyjnej czy kulturowej danego obszaru²¹, wytwarzając produkty tam, gdzie praca jest najtańsza. Z zagadnieniem globalizacji łączy się kwestia zmiany warunków działania w gospodarce światowej²². Proces ten doprowadził do uwolnienia się stosunków i współzależności ekonomicznych od dominacji, a nawet kontroli układów politycznych, które są związane z terytorium.

Procesy globalizacji, ich wielowymiarowość mają i będą miały wpływ na kształt życia i gospodarki w obecnym stuleciu. I to właśnie od nich zależą przyszłe losy człowieka, zarówno jednostki, jak i całych społeczeństw. Należy dodać, iż rosnąca świadomość współzależności i integracji między ludźmi ma

gospodarki. Nie służą produkcji, ale wymianie na rynkach. Często jest tak, że nie wytwarza się dóbr, ale dysponuje się znacznymi, nieraz ogromnymi środkami, które stają się celem samym w sobie. Taka ekonomia jest zdradą swoich celów i pozbawia się podstawowej racji swojego istnienia oraz stwarza niebezpieczeństwo niestabilności realnych systemów finansowych, o czym świadczą liczne kryzysy. Por. K. Bełch, *Katolicka nauka społeczna*, s. 269.

21 Por. G. Rzeszotarska, *Człowiek i jego preferencje*, s. 11.

22 „Globalizacja gospodarki stwarza przede wszystkim większe możliwości osiągnięcia dobrobytu. Sprzyja dynamizowaniu życia gospodarczego w skali globu. Pomaga bowiem wprowadzać nowe technologie, przyspiesza wymianę handlową i transakcje finansowe. Mobilność globalnego kapitału stwarza możliwość dynamizowania społeczności lokalnych poprzez lokowanie w nich kapitału i nowych technologii. Globalna sieć powiązań ekonomicznych może stwarzać możliwości demokratyzowania życia gospodarczego w skali światowej. Wymiana handlowa, możliwość kontaktowania się i współpracy sprawiają, że kapitał i nowoczesne technologie mogą przenikać do krajów i regionów rozwijających się” (W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 45).

wymiar nie tylko ekonomiczny, widoczny w ekonomii, gospodarce i polityce, lecz dotyka również sfery kulturowej, ma wymiar sięgający głębi człowieczeństwa i jest wyzwaniem natury cywilizacyjnej.

Kulturowy wymiar globalizacji

Proces globalizacji najbardziej zaawansowany w dziedzinie gospodarczej i społecznej nie ogranicza się tylko do ekonomii, finansów i polityki. Ludzi musi łączyć coś, co jest w nich samych, a jednocześnie częściowo jest wspólne i częściowo odmienne. Tym czymś jest kultura²³. Kultura stanowi sposób bytowania, właściwy tylko człowiekowi, dzięki kulturze doskonalili on siebie i dąży do realizacji najgłębszych życiowych celów²⁴.

Dynamika procesów globalizacyjnych przyczynia się do tego, że obecnie coraz częściej operuje się terminem „kultura globalna”. Wzrost wzajemnych zależności powoduje, że różnorodne kultury ludzkie niejako mieszają się, następuje przenikanie wzorów, idei i wartości. Przestrzeń ludzkiego życia staje się coraz bardziej zróżnicowana przez różnorodne wytwory człowieka, zarówno materialne, jak i duchowe, które domagają się właściwego umiejscowienia w hierarchii wartości. Tworzeniu kultury globalnej sprzyja wiele czynników, między innymi poszerzenie rynku, obalenie granic politycznych, tworzenie wspólnego systemu kształcenia, a przede wszystkim gwałtowny rozwój mediów²⁵. Media,

23 Por. L. Dyczewski, *Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie*, „Kultura i Społeczeństwo” (2000) nr 1, s. 27–28. „Kultura, jak wskazuje już sama analiza terminu, pierwotnie była rozumiana jako *agri cultura* (uprawa roli). Dopiero z czasem zaczęto zwracać uwagę, że «terenem» uprawy jest nie tylko zewnętrzny świat, ale i ludzkie wnętrze, co wyraziło się w postaci przyjętego sformułowania *cultura animi* (uprawa duszy). «Uprawa» ta była rozumiana jako doskonalenie ludzkiego umysłu. Średniowiecze rozszerzyło treść terminu «kultura» o pojęcie kultu religijnego” (P.S. Mazur, *Rozumienie rzeczywistości a kryzys kultury*, „Człowiek w Kulturze” 14 [2002], s. 184–185).

24 Sobór Watykański II określił mianem kultury „wszystko, czym człowiek doskonalili i rozwija wielorakie uzdolnienia swojego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 53).

25 Globalne zjawiska kulturowe można opisywać przez pryzmat kilku wymiarów: medialnego, technologicznego, ideologicznego i etnicznego. Wszystkie one, mimo dużego stopnia

w niebywale szybkim tempie, rozprowadzają po całym świecie określone wartości, idee, wzory zachowań, sposoby myślenia i reagowania.

Rosnący i coraz bardziej widoczny wpływ procesów globalizacji na kulturę stwarza szereg szans, a zarazem wiele zagrożeń. Globalizacja jednocześnie ujednocila i pluralizuje świat. Nowoczesne środki transportu i komunikacji umożliwiają łatwy kontakt z innymi kulturami i zdobywanie informacji na ich temat, co z jednej strony oznacza, że oferta kulturalna w globalnej wiosce jest szeroka, a z drugiej prowadzi do zwrotu w kierunku kultur lokalnych²⁶. Coraz wyraźniej ukazuje się, że suwerenność narodów i grup etnicznych oparta jest na ich własnej kulturze. Proces globalizacji przybliża centra do peryferii i odwrotnie. W ramach zagrożeń, na jakie napotyka globalizacja kultury, można wskazać relatywizm, hybrydowość kultury masowej, jej naskórkowość, laickość oraz separatyzm kulturowy stanowiący reakcję na zbytne ujednoclenie globalnej kultury masowej²⁷. W nadmiarze ofert, informacji, przenikających się wzorów istnieje niebezpieczeństwo relatywizmu moralnego, który jest zagrożeniem dla całych społeczeństw, gdyż mogą one zakwestionować kulturowane przez pokolenia wartości oraz zasady i normy warunkujące dotąd życie społeczne²⁸. Coraz częściej mówi się dziś o przenikaniu kultur i powstawaniu fenomenu kultury światowej. Owa hybryda kulturowa cechuje się jednak powierzchownością i płytkością. Hybryda jest kulturą wszystkich, a zarazem nikogo, jest to więc kultura bez społeczeństwa, odnosi się to do zwyczajów kulinarnych, ubierania się, spędzania czasu wolnego i posiadania niezbędnych do tego dóbr, a także do sposobu zachowania i dokonywania wyborów. Ponadto kultura globalna jest zsekularyzowana, materialistyczna, nastawiona na doznawanie subiektywnego szczęścia. W związku z powyższym rodzi się szereg pytań o przyszły kształt kultury globalnej. Wciąż pojawiają się nowe scenariusze globalizacji kulturowej. Powstają liczne projekty, toczą się dyskusje na temat kształtu przyszłej kultury²⁹. W obliczu zaistniałej sytuacji możliwe są tylko prognozy i sugestie.

.....
autonomiczności, są powiązane i przenikają się wzajemnie. Por. Z. J. Zdybicka, *Globalizm i religia*, s. 32.

26 Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 38–39.

27 Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 39.

28 Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 40; I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, s. 151–156.

29 Jan Paweł II wskazywał, że globalizacja „musi respektować wielość kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są jakby różnymi kluczami interpretacyjnymi ludzkiego życia. W szczególności zaś nie może odbierać ubogim tego, co pozostaje dla nich naj-

Współczesną rzeczywistość cechuje dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych, które mają swoje konsekwencje szczególnie na płaszczyźnie społecznej, gospodarczej i kulturalnej. W sposób bezpośredni globalizacja wpływa na człowieka i jego codzienne wybory, zwłaszcza na wybory w sferze moralnej. Nietrudno zauważyć, że proces globalizacji pozbawiony odniesienia do uniwersalnych wartości prowadzi do licznych dylematów moralnych.

Etyczne dylematy globalizacji

Globalizacja w zasadniczy sposób kształtuje obraz współczesnego świata. Łatwo dostrzec, że współczesne przemiany niosące postęp, szczególnie techniczny, często negatywnie oddziałują na duchową sferę życia i nie zawsze służą pełnemu rozwojowi człowieka³⁰. Proces globalizacji niesie ze sobą liczne problemy w życiu etycznym. Szereg nowych zjawisk, sięgających sfery kulturowej i moralności, wpływa na to, że załamaniu ulega tradycyjna hierarchia wartości, zmieniają się wzorce i obyczaje zakorzenione w naturze człowieka. W obliczu rzeczywistości technicznej i związanych z nią coraz to nowych możliwości pojawia się szereg dylematów etycznych, wśród których szczególną uwagę należy zwrócić na chaos aksjologiczny i związany z nim utylitaryzm. Są one źródłem nowych pytań, problemów i dylematów na płaszczyźnie moralnej.

Chaos aksjologiczny

W dobie globalizacji właściwe wartościowanie nie jest już tak oczywiste jak wcześniej³¹. Z uwagi na wielorakie uwarunkowania zewnętrzne, szybki

.....
cenniejsze, w tym ich wierzeń i praktyk religijnych” (Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, nr 4, s. 43).

30 W Orędziu Na xxx Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II zwrócił uwagę, że już w minionym wieku rozwój oświecający ludzkie drogi, kontrastował z głębokim cieniem w kwestiach moralnych: „Przyglądając się minionemu tysiącleciu, a zwłaszcza ostatniemu wiekowi, musimy przyznać, że w dziedzinie życia społecznego i kultury, gospodarki, nauki i techniki wiele światła rozjaśniło drogę ludzkości. Niestety kontrastują z nimi obszary głębokiego cienia, zwłaszcza w dziedzinie moralności i solidarności” (Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokój. Orędzie na xxx Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1997 r.*, nr 1, 8.12.1996, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18 [1997] nr 1, s. 4).

31 „Zanikają tradycyjne zasady, normy, autorytety, systemy odniesień, które porządkowały świat i wcześniejszym pokoleniom umożliwiały dokonywanie właściwych (a przynajmniej dopuszczalnych) wyborów [...] świat toczy się naprzód, choć toczy się niejako «poza do-

przeplątanie wzajemnie na siebie oddziałujących idei, a także towarów i usług, podstawowe wartości, takie jak prawda, dobro i piękno, mają często subiektywne znaczenie. U podstaw chaosu aksjologicznego znajduje się błędne rozumienie natury człowieka, wynikające z przyjęcia koncepcji liberalistycznej i indywidualistycznej i zakładające, że nie istnieje obowiązująca wszystkich ludzi obiektywna prawda o człowieku³². Proces przemiany zmierza do naturalistycznego traktowania człowieka, co przejawia się w oddzieleniu życia ludzkiego od właściwej hierarchii wartości, od etyki. Globalizm często odchodzi od personalistycznej koncepcji człowieka, od założenia, że osoba ludzka stanowi najwyższą wartość.

Człowiek stanowi najwyższą wartość poprzez wewnętrzną prawdę o samym sobie, o tym, kim jest i jaki jest cel jego życia. Prawda, jako jedna z najważniejszych wartości, jest prawdą ludzkiego poznania, prawdą o byciu, a także prawdą etyczną³³. Dlatego kryzys prawdy prowadzi zawsze do kryzysu etycznego³⁴. Niewłaściwa wizja człowieka i związany z nią relatywizm etyczny utrudniają właściwe poznanie rzeczywistości i krytyczny osąd rzeczywistości, prowadzą do licznych dylematów i problemów życiowych. W sytuacji, gdy błędne rozumienie sięga fundamentu, czyli prawdy o człowieku, przewartościowaniu ulegają różne sfery jego życia. Uproszczona wizja antropologiczna otwiera drogę do łatwego manipulowania człowiekiem. Odejście od obiektywnej prawdy prowadzi również do błędnego rozumienia wolności. W dobie nieograniczonych możliwości technicznych wolność często pojmowana jest w kategoriach absolutnej autonomii, co prowadzi do zaniku odniesienia do wspólnych wartości i prawdy absolutnej, uznawanej przez wszystkich, a życie społeczne ostatecznie zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu³⁵. Współczesny świat staje przed wieloma trudnymi problemami natury społecznej, gospodarczej i kulturowej, które można rozwiązać tylko na

brem i złem». W chaosie nie ma ani dobra, ani zła. [...] Świat nie jest ani dobry, ani zły. Nie zmierza ku jakiemuś doskonałemu celowi i, co gorsza, staje się coraz bardziej nieobliczalny. W coraz większym stopniu staje się dziełem człowieka, ale też w coraz większym stopniu człowiek się w nim zatracą" (W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 362).

32 Por. Z. Zdybicka, *Globalizm i religia*, s. 34.

33 Por. S. Kowalczyk, *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 129 (1997) z. 1, s. 56.

34 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 32.

35 Por. S. Kowalczyk, *Prawda jako wartość*, s. 62.

fundamencie prawdy, sprawiedliwości, solidarności, miłości społecznej i troski o dobro wspólne.

W oparciu o tradycyjne rozumienie społeczeństwa człowiek zakorzeniony jest w pewnej tradycji, która była dla niego źródłem pozytywnych wzorców i wartości. Dziś, gdy społeczeństwo jest społeczeństwem globalnej wioski, nastąpiła zmiana w rozumieniu porządku naturalnego oraz miejsca i roli człowieka w rzeczywistości, co w konsekwencji wpłynęło na osłabienie podstaw porządku moralnego; niektóre wartości etyczne, rozumiane dotąd intuicyjnie zostały zastąpione przez definicje niemające nic wspólnego z etyką³⁶. Świat wartości, najbliższy człowiekowi, zostaje zdeterminowany przez narzucenie określonych zachowań, norm i wzorców, które większość przyjmuje jako obowiązujące, wbrew obiektywnej prawdzie. Kultura masowa, „wykorzeniecie” z tradycyjnego środowiska aksjologicznego, charakterystyczne dla czasu globalizacji, prowadzą do trudności we właściwym osądzie tego, co dobre, a co złe. Widoczne jest dążenie do pluralizmu etycznego, który w duchu tolerancji zakłada odejście od prawa naturalnego i oparcie norm i reguł na zmiennych trendach kulturowych, zależnych od subiektywnych potrzeb.

Globalizacja, jak to zostało podkreślone, najbardziej widoczna jest w gospodarce i ekonomii. Liberalizacja gospodarki, oderwanie jej od zasad i norm etycznych prowadzą do negatywnych konsekwencji, przede wszystkim do nierówności społecznych, braku solidarności i troski o dobro wspólne. Partykularne interesy dominują często nad troską o dobro wspólne, nad wzajemnym zrozumieniem i okazywaną pomocą. Globalny rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje człowieka według własnej hierarchii wartości. Ciągłe nabywanie dóbr materialnych, łatwy dostęp do nich prowadzi do przekonania, że i wartości moralne są zależne od świata materialnego. W związku z tym często wartości wyższe, wpisane w naturę człowieka i związane z jego godnością, wypierane są przez wartości niższe, związane ze światem materialnym. Pośrednią przyczyną chaosu aksjologicznego, zagrożeń i dylematów etycznych wywołanych globalizacją jest nienadążanie rozwoju moralności i etyki za rozwojem technicznym i cywilizacyjnym³⁷. Globalizacja

36 Por. W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 119.

37 Por. K. Bełch, *Wyzwania globalizacji*, s. 58. Jan Paweł II podkreślał: „Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki. Tymczasem ten drugi zdaje się, niestety, wciąż pozostawać w tyle. I stąd też ów skądinąd zdumiewający postęp [...] musi rodzić wielorakie niepokoje” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15).

często zakłada konsumpcyjny styl życia, który prowadzi do rozwoju gospodarki, ale przyczynia się do zaniedbań w sferze moralności. Konsekwencją prymatu „mieć” przed „być” jest powierzchowność wyborów, niestałość w myśleniu i wartościowaniu, trudności w wyborze dobra³⁸. W sytuacji, gdy wartości moralne zostają uwarunkowane wartościami ekonomicznymi, wartościami, które mierzy się w kategoriach użyteczności, stajemy wobec etyki utylitarystycznej.

Utylitaryzm

Jan Paweł II podkreślał, że współczesna cywilizacja przyczyniła się do „rozwoju dóbr materialnych i zrodziła także w teorii, a bardziej jeszcze w praktyce, szereg takich postaw, w których w większej lub mniejszej mierze znikła wrażliwość na duchowy wymiar ludzkiej egzystencji, a cały sens życia ludzkiego na skutek pewnych założeń sprowadzony został do wielorakich uwarunkowań materialnych i ekonomicznych, to znaczy do wymagań produkcji, rynku, spożycia, gromadzenia bogactw, albo też wymogów biurokracji, przez które usiłuje się odpowiednio kierować tymi procesami”³⁹. Powstała kultura antypersonalistyczna, która ma swoje konsekwencje w różnych sferach życia. Osoba ludzka coraz częściej postrzegana jest przez pryzmat użyteczności w strukturach globalnych – człowiek to przede wszystkim ten, który konsumuje i produkuje⁴⁰. Uprowadzenie człowieka, „użycie” do prywatnych celów to element gry globalnych przywódców, których celem jest jak największy zysk materialny. Pojedynczy obywatel globalnej wioski często nawet nie uświadamia sobie tego, że to, co stanowi środek do zdobycia określonego celu, zostaje mu ukazane jako cel sam w sobie. Najważniejszą wartością globalnego rynku staje się użyteczność, pomijająca kategorię dobra i zła, kategorię moralności.

Utylitarystyczna wizja człowieka, stanowiąca zagrożenie dla porządku moralnego i etycznego, pomijająca obiektywną prawdę o człowieku, wyrosła z koncepcji utylitarystów, zastępując wartość dobra wspólnego użytecznością i przyjemnością. Utylitaryzm jako teoria etyczna odpowiada na wszelkie pytania o to, jak żyć wezwaniem do wykorzystania nadarzających się okazji

38 Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 43; I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, s. 126–130.

39 Jan Paweł II, *Orędzie ogłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, Nowy Jork 2.10.1979, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, t. 2, Rzym–Lublin 1996, s. 128.

40 Por. Z. Zdybicka, *Globalizm i religia*, s. 34.

do maksymalizowania użyteczności lub szczęścia. Co więcej, przyjmując, że szczęście mierzy się wartościami ekonomicznymi, bierze się utylitaryzm za podstawę planowania w polityce i gospodarce, gdzie za wszelką cenę dąży się do zysku i opłacalności⁴¹. Utylitarne myślenie zubaża wszystkie dziedziny życia, gdyż redukuje człowieka do właściwości, które mogą uchwycić ograniczone przez metodologiczne wymogi teorie i jest tym, co teorie głoszą⁴².

Normy etyczne nawiązujące do koncepcji utylitarnych stawiają ekonomię, gospodarkę, zysk i prawa globalnego rynku w miejsce etyki opartej na niezbywalnej godności człowieka⁴³. Te i inne zjawiska współczesnego świata prowadzą do uprzedmiotowienia człowieka, postawa „mieć” stawiana jest ponad „być”. Coraz bardziej wyrafinowane ludzkie „potrzeby” są zaspokajane przez coraz większą liczbę produktów, człowiek poddawany jest i poddaje się manipulacji, sprowadzony zostaje do roli maszyny, która produkuje dobra i konsumuje je, w związku z czym następuje automatyzacja egzystencji ludzkiej⁴⁴. Świat wartości staje się zależny od sfery ekonomicznej. Na uwagę zasługują tylko wartości użyteczne, które stają się często ważniejsze od fundamentalnych wartości wpisanych w naturę człowieka.

Rzeczywistość inspirowana moralnością utylitarystyczną prowadzi do stwierdzenia, że globalizacja jest procesem, który przynosi wyłącznie negatywne skutki i dezintegruje życie ludzkie. Takiej opinii służą założenia

41 Por. J. Zabielski, *Utylitaryzm*, <http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Utylitaryzm> (10.01.2022). W stosowaniu zasady użyteczności utylitaryzm upatruje skuteczny sposób osiągnięcia szczęścia, a podstawowe kryterium działania i jego oceny stanowi dla utylitarysty skuteczność. Według czołowych przedstawicieli utylitarysty (Jeremy Bentham i John S. Mill) „najwyższą wartość stanowi osobista użyteczność, rozumiana jako źródło największych lub najwyższych przyjemności. Ponieważ realizacja osobistych potrzeb – w tym przyjemności – w dużej mierze zależy od innych ludzi, stąd rzeczą pożądaną jest starać się o ich przyjemności, rozumiane jako środek większej przyjemności osobistej lub tylko wyłącznie służące cudzej przyjemności. Utylitaryzm w tej ostatniej postaci, gdzie celem jest przyjemność innych, nazywany jest utylitarystem społecznym i winien charakteryzować człowieka naprawdę moralnego” (J. Zabielski, *Utylitaryzm*).

42 Por. W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 74.

43 Niebezpieczeństwo etyki utylitarnej jako zasady życia jest w czasach globalizacji widoczne jak nigdy dotąd. Wolny rynek za swoją podstawową zasadę przyjmuje maksymalny zysk przy minimalnych kosztach, korporacje międzynarodowe bogacą się kosztem biednych, manipulują regulacjami wolnorynkowymi i wykorzystują swoją przewagę w konfrontacji z państwem, świat pracy zagrożony jest mobilnością globalnego kapitału. Por. W. Łużyński, *Globalna kwestia społeczna*, s. 46.

44 Por. W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 75.

użyteczne, czyli zredukowanie człowieczeństwa do sfery działalności praktycznej, do roli narzędzia urzeczywistniającego użyteczne, praktyczne cele. Taka ocena globalizacji nie jest słuszna. Jan Paweł II wielokrotnie w swych przemówieniach podkreślał, że globalizacja będzie służyć człowiekowi o tyle, o ile będzie respektować podstawowe wartości i dobro wspólne, ponadto w obliczu globalizacji należy uwzględnić potrzebę afirmacji etyki, która nie podlega dyktatowi techniki, wydajności, użyteczności, ale jest zakorzeniona w naturze ludzkiej⁴⁵.

Globalizacja będzie służyć człowiekowi, o ile ten będzie świadomy swej godności, o ile będzie traktował innych, osoby, ludzi, narody nie jako rodzaj wyposażonego w siłę fizyczną i zdolnego do pracy narzędzia, którego można na niskim koszcie użyć, a potem odrzucić, lecz jako naszego bliźniego⁴⁶. Wszystkie przemiany dokonujące się w świecie powinny mieć odniesienie do etyki, która oparta jest na mocnych fundamentach, na pełnej i integralnej wizji człowieka. Świadomość zagrożeń płynących z procesu globalizacji nasywa pytanie o fundamenty, na których procesy globalne powinny być oparte, aby w pełni służyły człowiekowi. Należy zatem wskazać na etyczne podstawy globalizacji, stanowiące wyznacznik rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego.

Etyczne podstawy globalizacji

Globalizacja jest procesem nieodwracalnym i ma zasadniczy wpływ na życie ludzkie. Dokonyjący się we współczesnym świecie postęp naukowo-techniczny i związany z nim rozwój gospodarczy i technologiczny nie jest jednak wystarczający. Człowiek potrzebuje integralnego, czyli pełnego rozwoju, dokonywanego się w przestrzeni moralnej⁴⁷. Obecnie życie społeczne nacechowane jest dużą różnorodnością, zmiennością i niezwykle intensywnością nowych problemów, które stanowią dziedzinę etyki. Każdy z problemów i dylematów

45 Por. Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, nr 4, s. 42.

46 Por. J. Kondziela, *Pokój – rozwój – solidarność*, „Ethos” 3 (1990) nr 11–12, s. 318.

47 Pomimo niebywałego rozwoju ludzkiej cywilizacji, pomimo nagromadzenia ogromnej wiedzy, człowiek zadaje sobie wciąż niezmiennie pytania – kim jestem, po co to wszystko robię, dokąd zmierzam? Poszukując swojej tożsamości, człowiek próbuje określić się wobec otaczających go dóbr. Chce wiedzieć, czy jego życie ma sens. Poszukiwania człowieka koncentrują się również na pytaniach o dobro i zło. Por. W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 412.

domaga się etycznej oceny dokonanej w relacji do podstawowych wartości, które powinny być uznane jako podstawowe i niezmiennie. Świadomość moralna człowieka koncentruje się wokół wewnętrznego centrum wartościowania, które stanowi kryterium wyborów etycznych⁴⁸. Na przełomie tysiącleci etyczny wymiar globalizacji stał się również przedmiotem nauczania Jana Pawła II. W orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 1998 roku papież stwierdza wprost, że globalizacja, która jest już rzeczywistością, wyznacza nową erę, niosącą zarówno nadzieję, jak i szereg obaw i pytań o przyszłość: „Globalizacja ekonomii finansów jest już rzeczywistością, coraz wyraźniej widoczne są też skutki szybkiego rozwoju technik informatycznych. Stoimy na progu nowej ery, która niesie z sobą wielkie nadzieje, ale także pytania i obawy. Jakie będą konsekwencje dokonujących się dziś przemian? Czy wszyscy będą mogli czerpać korzyści z globalnego rynku?”⁴⁹. Etyczna ocena globalizacji to pytanie o jakościowy wymiar toczącego się procesu przemian. W wielu przemówieniach i orędziach, szczególnie tych dotyczących życia społecznego, papież wskazywał konieczność kierowania się niezmiennymi zasadami etycznymi w obliczu globalnych przemian. Mówił, że „ludzkość wkraczająca w erę globalizacji nie może się już dłużej obejść bez wspólnego kodeksu etycznego. Nie ma to być jeden wspólny system społeczno-ekonomiczny czy kultura, która narzuci etyce swoje wartości czy kryteria. Zasad życia społecznego trzeba szukać we wnętrzu człowieka jako takiego, w uniwersalnej naturze ludzkości, jaka wyszła z rąk Stwórcy”⁵⁰. Nowy porządek powinien być oparty na trwałych fundamentach, którymi są podstawowe wartości ludzkie, stanowiące punkt odniesienia dla procesów globalizacji. Właściwe wytyczne przemian społecznych przyczynią się do właściwego ukierunkowania procesu przemian. Przestrzenią realizowania

48 Do osiągnięcia pełnego człowieczeństwa potrzeba zatem fundamentalnych zasad etycznych, potrzeba „nie jakiegokolwiek etyki, lecz etyki przyjaznej osobie” (Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 45).

Jan Paweł II wskazywał: „Wartości etyczne nie mogą podlegać dyktatowi nowych wynalazków, techniki ani wydajności, są bowiem zakorzenione w samej naturze człowieka. Etyka nie może być usprawiedliwieniem ani uzasadnieniem systemu, ale raczej zabezpieczeniem wszystkiego, co ludzkie w każdym systemie. Etyka wymaga, aby systemy były dostosowane do potrzeb człowieka, nie pozwala natomiast stawiać systemu ponad człowiekiem” (Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, nr 4, s. 42).

49 Jan Paweł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich. Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1998 r.*, nr 3, 8.12.1997, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 19 (1998) nr 1, s. 5.

50 Por. Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, nr 4, s. 43.

wartości ludzkich jest kultura, poprzez którą dokonuje się rozwój duchowej sfery człowieka. Etyczno-kulturowe ożywienie współczesnego świata to szansa wzrostu osobowego jednostek i całych społeczeństw.

Prawo naturalne jako podstawowa norma etyczna

Z etycznego punktu widzenia człowiek ma wyjątkowe miejsce wśród innych istot żyjących, jest częścią natury, ale dzięki swej niepowtarzalnej godności potrafi wznosić się ku wartościom wyższym, ku dobru i prawdzie. Głębsze poznanie natury prowadzi człowieka do głębszego poznania również samego siebie. Źródłem poznania świata i rządzących nim praw jest rozumna natura człowieka⁵¹. Działanie człowieka jako istoty rozumnej określa prawo naturalne. „Prawo to jest nazywane prawem naturalnym nie dlatego, że odnosi się do natury istot nierozumnych, lecz dlatego, że rozum, który je ogłasza, należy do natury człowieka”⁵². Prawo naturalne jest zatem podstawą wszelkich norm etycznych, mającą swe źródło w istocie człowieka⁵³.

51 „Rozum poznaje prawdę o dobru moralnym w odniesieniu do tego, co stanowi przedmiot ludzkich czynów, oraz w odniesieniu do czynów samych. Prawda o dobru opiera się na zrozumieniu natury człowieka oraz jego celów, dobrym bowiem jest to, co odpowiada naturze z uwagi na cel samego bytu” (K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 33).

52 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1955. „Wyrażenie «prawo naturalne» określa część porządku prawnego składającego się z norm, praw i stosunków, których źródłem i podstawą jest natura człowieka” (J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013, s. 19).

53 Według Arystotelesa, który jako pierwszy wyodrębnił prawo natury i uczynił je normą postępowania, „prawo natury będzie istniało dopóki będzie istniał rozumny człowiek, zdolny do odczytywania jego treści w swej naturze”. Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, s. 30. Arystoteles podkreślał, że natura nie stwarza nic bezcelowo i bezużytecznie, lecz wszystko stwarza dla ludzi. Por. W. Zuziak, *Spoleczne perspektywy etyki*, s. 78.

Arystotelesowska koncepcja prawa (teoria praw natury Arystotelesa wywarła znaczący wpływ na późniejsze teorie) stapia się z nurtem tradycji chrześcijańskiej dzięki św. Tomaszowi z Akwinu. Według Tomasza najwyższym rodzajem prawa jest prawo wieczne, z którego wywodzą się dwa rodzaje praw: prawo boskie objawione i prawo natury. Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, s. 31. Prawo naturalne to uczestnictwo rozumnej natury człowieka w odwiecznym prawie Bożym. Podstawą prawa natury jest zachowanie i działanie człowieka, które wypływa z jego natury. Tomasz uznaje prymat prawa naturalnego, które stwarza ogólny, normatywny kontekst wszelkiego działania. Prawo to ma charakter prawa moralnego, a jego podstawowa zasada brzmi: dobro należy czynić, a zła unikać. Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, s. 40–41.

Prawo wpisane w naturę człowieka pozwala mu rozpoznać rozumem, czym jest dobro i zło i według tego dokonywać wyborów. Podstawowy imperatyw etyczny – czynić dobro, a unikaj zła jest podstawą prawa naturalnego i na nim opierają się inne normy etyczne oraz prawo stanowione przez człowieka. Ustanawiając prawo, człowiek – prawodawca uświadamia sobie pierwotne i podstawowe prawo, którego przekroczenie powoduje winę moralną. Prawo stanowione właśnie dzięki temu nabiera moralnego znaczenia, że trafia na grunt prawa natury⁵⁴. Człowiek odwołuje się do natury jako do czegoś, co go tłumaczy, do czegoś fundamentalnego. Jan Paweł II wskazywał, że prawo stanowione nie może być sprzeczne z prawem naturalnym, gdyż właśnie to ostatnie jest zespołem pierwotnych i podstawowych zasad rządzących życiem moralnym i wskazuje na najgłębsze potrzeby człowieka⁵⁵. Papież nawiązywał do tego w wielu przemówieniach szczególnie do prawników, parlamentarzystów i polityków; w 2000 roku do prawników katolickich powiedział: „prawo oderwane od fundamentów antropologicznych i moralnych niesie ze sobą wiele zagrożeń, ponieważ uzależnia decyzje jedynie od woli osób, które je podejmują, nie biorąc pod uwagę nienaruszalnej godności innych”⁵⁶.

Normy moralne oparte na prawie naturalnym są powszechne i niezmiennie. Cechy te wskazują na to, że prawo naturalne jest znane wszystkim ludziom, a także niezależne od subiektywnych nastawień i zmieniających się warunkowań społeczno-kulturowych⁵⁷. Zasady antropologiczne są oparte na rozumnej naturze człowieka i mają charakter uniwersalny i niezmienny, wobec zmieniających się okoliczności wskazują na niepowtarzalną godność człowieka. Normy prawa naturalnego tworzą naturalny porządek prawny, który szczególnie w obecnym czasie globalnych przemian powinien być podstawą dla wszelkich umów i regulacji międzynarodowych. Jan Paweł II apelował:

54 Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 51.

55 Por. M. Kuć, *Prawo stanowione w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, w: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*, Tomaszów Lubelski–Lublin 2009, s. 54; Jan Paweł II, *Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca. Przemówienie podczas Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków*, 4.11.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 1, s. 24.

56 Jan Paweł II, *Pracujcie na rzecz sprawiedliwości, równości i dobra wspólnego. Przemówienie do członków Międzynarodowej Unii Prawników Katolickich*, 24.11.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 3, s. 15.

57 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 288. Prawo naturalne człowiek poznaje rozumem, jest ono proste, wręcz narzucające się, stanowi podstawę całej moralności, pozwala człowiekowi bytować w ramach pewnego ładu, a jeśli ten ład przekroczy, każe mu szukać drogi powrotu. Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 53.

„Prawo naturalne, o ile reguluje stosunki międzyludzkie, kwalifikuje się jako «naturalny porządek prawny», i jako takie domaga się pełnego szacunku dla godności poszczególnych jednostek przy poszukiwaniu dobra wspólnego. Autentyczna koncepcja prawa naturalnego [...] jest gwarancją równości i nadaje prawdziwą treść tym «prawom człowieka», które stanowią podstawę międzynarodowych deklaracji”⁵⁸. Papież wskazuje zatem na istotę porządku prawnego, który wypływa z natury, a prawo naturalne jest podstawą prawa stanowionego.

Etyka chrześcijańska wskazuje, że twórcą prawa naturalnego jest twórca natury, czyli Bóg. Sam akt prawa naturalnego istnieje odwiecznie w Bogu i jest nazywany prawem odwiecznym⁵⁹. Podstawowe przepisy prawa naturalnego zostały zawarte w Dekalogu. Prawo Boże i prawo naturalne wyznacza człowiekowi drogę do osiągnięcia celu, czyli do szczęścia. Obiektywne prawo, wpisane w serce człowieka, w jego naturę, pozostaje w niezaprzeczalnym związku ze światem wartości. Wartości etyczne, wypływające z faktu bycia człowiekiem, stanowią o istocie porządku prawnego, gdyż wypływają z natury, a prawo naturalne jest podstawą prawa stanowionego i obowiązuje niezależnie od zmiennych zewnętrznych okoliczności.

Niezbywalna wartość osoby ludzkiej

Skuteczność przemian społecznych, gospodarczych i kulturowych wymaga przyjęcia podstawowych, nienaruszalnych zasad. Fundamentem wszelkich zasad etycznych jest osobowa godność człowieka. Zrozumienie istoty człowieka, jego naturalnych i nadprzyrodzonych celów życiowych jest nierozdzielnie związane z godnością osoby ludzkiej, której podporządkowane powinny być wszelkie założenia porządku etyczno-moralnego. Niepowtarzalna wartość człowieka, określana mianem godności osobowej, przysługuje tylko człowiekowi jako osobie rozumnej, wolnej, posiadającej wymiar przyrodzony i nadprzyrodzony. Etyka chrześcijańska oparta na prawdzie o nadprzyrodzonym

⁵⁸ Jan Paweł II, *Kościół domaga się prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 27.02.2002, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 23 (2002) nr 6, s. 22–23.*

⁵⁹ „Istnienie odwiecznego prawa Bożego opiera się na przekonaniu, że Bóg jako władca i rządcą natury człowieka musi posiadać odpowiednią ideę działania tego człowieka i do tego działania skutecznie go determinować własnym rozumnym aktem” (T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 314).

znaczeniu godności człowieka podkreśla otwarcie się człowieka na Boga, jako źródła miłości, dobra i piękna, wszelkich wartości. Jan Paweł II podkreślał: „Bóg zapragnął, aby ludzkość żyła w zgodzie i pokoju i dlatego położył jego fundamenty w samej naturze człowieka, stworzonego «na Jego obraz»”⁶⁰. Duchowy wymiar człowieka zakłada zaangażowanie w świat wartości wpływających z najważniejszej wartości, jaką jest on sam w swojej godności osobowej.

Człowiek jest w centrum otaczającego go świata; jako istota duchowa, rozumna i wolna jest zdolny do dialogu, otwierania się na innych, tworzenia wspólnoty. Można obecnie powiedzieć, że człowiek jest w centrum globalnej wioski, uwikłany w różnorodne relacje, doświadcza przynależności do różnorodnych wspólnot. Wszystkie współczesne przemiany dokonują się przez człowieka i dla niego. Uznanie prymatu godności człowieka za podstawową zasadę życia społecznego stawia przed odpowiedzialnymi za procesy globalne szereg licznych obowiązków. Przede wszystkim globalizacja jako nowy wymiar egzystencji ludzkiej powinna podlegać nie tylko prawom ekonomii i rynku, ale także prawu moralnemu, które uwzględnia wymiar duchowy człowieka. „O wartości człowieka decyduje bardziej to, kim jest, niż to, co posiada. Wszystko, co czyni się w dążeniu do większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa i bardziej ludzkiego ładu społecznego, znaczy więcej niż jakkolwiek postęp na polu techniki”⁶¹.

Człowiek jako osoba stanowi fundament i cel wszelkiej ludzkiej działalności, także społecznej, gospodarczej i politycznej, charakterystycznej dla czasu globalizacji. Wraz ze wzrastającą świadomością godności ludzkiej, widoczne jest dążenie do odnowy porządku moralnego w świecie, który będzie gwarantował poszanowanie praw człowieka wpływających z jego godności. Papież Polak podkreślał: „Człowiek jest ze swej natury obdarzony uniwersalnymi, nienaruszalnymi i niezbywalnymi prawami. [...] Powszechność i nierozdzielność to dwie zasady wiodące, które wskazują na konieczność zakorzenienia

60 Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości. Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1994 r.*, nr 1, 8.12.1993, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15 (1994) nr 1, s. 4.

61 Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności. Przemówienie z okazji Jubileuszu Ludzi Pracy*, nr 3, 1.05.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 6, s. 38. Godność osoby oznacza, że człowiek ma wartość, której nie można zredukować do rzeczy, do wymiaru tylko materialnego. Nadmiar dóbr materialnych, nowe wciąż możliwości i wiele dobrodziejstw płynących z globalizacji, paradoksalnie będą stwarzać nowe dylematy, jeżeli człowiek nie będzie postrzegany jako najwyższa wartość.

praw człowieka w różnych kulturach oraz dokładniejszego określenia ich statusu prawnego, aby można było zagwarantować ich pełne poszanowanie. Poszanowanie praw człowieka nie oznacza jedynie ich ochrony na płaszczyźnie prawnej, ale musi obejmować wszystkie aspekty wynikające z pojęcia ludzkiej godności, która jest podstawą wszelkich praw⁶². Niewątpliwie w wielu częściach świata godność człowieka jest wciąż deptana poprzez nadużycia globalnego rynku, który dąży do jak największego zysku kosztem podstawowych praw ludzkich. Żadna decyzja ekonomiczna i gospodarcza nie pozostaje obojętna dla wymiaru moralnego człowieka. Gdy zanegowany zostaje prymat człowieka nad rzeczą, ducha nad materią i etyki nad techniką, zaburzony zostaje cały porządek moralny i pojawia się szereg problemów moralnych.

Narzędzia służące globalizacji, szczególnie media i środki komunikacji, mogą być również skutecznymi narzędziami promocji godności ludzkiej, poprzez głoszenie prawdy o człowieku, dostęp do wiedzy, tworzenie kultury służącej rozwojowi człowieka, troskę o to, aby poszanowane były podstawowe wartości ludzkie, reagowanie na wszelkie próby łamania praw człowieka. W ten sposób dzięki globalnym przemianom stworzone zostaną warunki pełnego rozwoju człowieka poprzez wzajemne poznanie, dialog, komunikację, dzielenie się dobrami materialnymi i duchowymi. Globalizacji gospodarczej i społecznej powinna towarzyszyć globalizacja solidarności i globalizacja obiektywnej prawdy o człowieku, na co wielokrotnie w swoich przemówieniach wskazywał Jan Paweł II.

Dziś trudno udzielić odpowiedzi na pytanie, jaki świat powstanie w wyniku globalizacji. Nie ulega wątpliwości, że u podstaw procesu globalizacji warunkującego porządek powinna stać etyka ze swoimi niezmiennymi wartościami zakorzenionymi w naturze ludzkiej. Obecnie za Janem Pawłem II należy powtórzyć: „Potrzebna jest zatem umiejętność odróżniania dobra od zła i nazywania ich po imieniu [...]. Przede wszystkim w życiu poszczególnych państw i w relacjach między państwami trzeba odkryć na nowo wartość prawa naturalnego, którym niegdyś inspirowały się prawa narodów i pierwsi myśliciele tworzący prawo międzynarodowe⁶³. System norm etycznych oparty na wymogach godności człowieka powinien być priorytetowy wobec wszelkich

62 Jan Paweł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka*, nr 2, s. 4–5.

63 Jan Paweł II, „*Nie*” śmierci, egoizmowi i wojnie! „*Tak*” życiu i pokojowi!. *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, nr 6, 13.01.2003, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24 (2003) nr 3, s. 23–24.

norm rynkowych i gospodarczych, umów międzynarodowych i relacji między państwami.

Wartości etyczne fundamentem procesu globalizacji

Globalizacja jest procesem złożonym, który domaga się trwałych i solidnych podstaw. Uznanie godności człowieka za najwyższą wartość prowadzi do szeregu wartości podstawowych, ogólnoludzkich, które stanowią podstawę życia i działania w określonej społeczności. Społeczeństwo globalnej wioski potrzebuje jednoczącej siły, która ugruntuje dobro wspólne. Wartości stanowiące o dobru wspólnym są źródłem ładu społecznego. Sobór Watykański II uczy, że porządek społeczny trzeba „opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś powinno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę”⁶⁴. Kształtowanie życia społecznego według uniwersalnych wartości jest w dobie globalizacji szczególnie ważne.

Proces globalizacji umożliwia szybkie pomnażanie dóbr materialnych. Większe możliwości i umiejętności człowieka będą służyły jego prawdziwemu rozwojowi o tyle, o ile równomiernie do tego umacniane będą wspólne wartości etyczne. Życie społeczne i kulturalne nie może być budowane na prawach ekonomicznych i gospodarczych, zasadniczo wpływających dziś na codzienne decyzje, ale powinno być budowane na wzajemnie ze sobą powiązanych wartościach prawdy, miłości, sprawiedliwości i solidarności, tworzących fundament wspólnoty ludzkiej w wymiarze lokalnym i globalnym. Odpowiedzialność za to ponoszą wszyscy, a zwłaszcza zaangażowani bezpośrednio w globalne przemiany na szczeblu międzynarodowym. Chodzi tu przede wszystkim o wyspecjalizowane organy decyzyjne zdolne narzucić światową redystrybucję i ogólne normy etyczno-społeczne, czyli kierować procesami rozwoju w świetle zasad moralnych, a nie tylko ekonomicznych⁶⁵. Zaakcentowanie wartości i norm etycznych zasadniczo wpłynie na porządek i ład w różnych sferach życia. Wobec zmienności świata niezmiennie i trwałe wartości etyczne są gwarancją tego, że człowiek będzie postępował zgodnie z prawem, co w konsekwencji pozwoli zachować ład i porządek w życiu społecznym⁶⁶. Fundamentalnych wartości nie tworzą rządzący, nie ustalają ich

64 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 26.

65 Por. K. Belch, *Katolicka nauka społeczna*, s. 268.

66 Por. S. Olejnik, *Wartości etyczne jako podstawa życia społecznego*, „Ateneum Kapłańskie” 129 (1997) z. 1, s. 51.

globalni przywódcy, nie da się ich wydedukować z praw globalnego rynku, są to wartości wpisane w naturę człowieka, które on odczytuje swoim rozumem. Rozwój osobowy polega na aktualizowaniu obiektywnych dyspozycji natury ludzkiej; stawać się bardziej osobą to otwierać się na prawdę, dobro i piękno, to stawać się bardziej wolnym w osiągnięciu wymienionych wartości⁶⁷.

Globalizacja przyczyniła się do częstego ścierania się wartości moralnych i etycznych z wartościami utylitarnymi, ekonomicznymi, materialnymi. Stąd konieczność zbudowania właściwych relacji świata ekonomii i powiązanych z nim wartości materialnych do świata duchowego i wpływających z niego wartości etycznych. Wartości moralne urzeczywistniają się w działaniu. Człowiek, uczestnicząc w procesach globalnych, powinien przemieniać świat w odniesieniu do tego, co głęboko zakorzenione w jego naturze. Dzięki temu odkrywa prawdę o sobie. Podstawą wszelkiej działalności jest prawda, rozumiana w najszerszym tego słowa znaczeniu: prawda absolutna, prawda o sobie, prawda o świecie i o porządku w nim panującym. Prawda jako wartość naczelna ma szczególne znaczenie dla życia społecznego, dlatego należy ją przyjąć jako zasadę uniwersalną. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II podkreślił: „Źródłem godności sumienia jest zawsze prawda: w przypadku sumienia prawego mamy do czynienia z przyjętą przez człowieka prawdą obiektywną, natomiast w przypadku sumienia błędnego – z tym, co człowiek subiektywnie uważa mylnie za prawdę”⁶⁸. Życie w prawdzie, zgodnie z prawym sumieniem porządkuje życie społeczne według zasad wpływających z prawa naturalnego.

Procesy globalizacji będą służyć człowiekowi o tyle, o ile będą respektować wymogi sprawiedliwości, czyli troski o to, by oddać każdemu to, co mu się słusznie należy. Sprawiedliwość społeczna podporządkowuje wszelkie przemiany godności człowieka, zapewnia poszanowanie praw człowieka, grup społecznych i całych narodów, przez co stoi na straży prawidłowego rozwoju. Sprawiedliwość znajduje swoje dopełnienie w miłości. Jan Paweł II nauczał: „Sprawiedliwość buduje, a nie niszczy; prowadzi do pojednania, a nie popycha do zemsty. Uważna refleksja pozwala dostrzec, że sprawiedliwość najgłębszymi korzeniami tkwi w miłości, której konkretnym wyrazem jest miłosierdzie. Gdy zatem sprawiedliwość zostaje oderwana od miłosiernej miłości, staje się zimna

67 Por. B. Czupryn, *Antropologiczne podstawy globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 50.

68 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 63.

i bezlitosna”⁶⁹. Siła miłości uzdalnia człowieka do wyjścia poza wymogi obowiązku i pozwala widzieć w drugim człowieku brata, niezależnie czy mieszka obok czy w innej części globu. Miłość społeczna jako życzliwa postawa wobec społeczności ma na względzie dobro drugich w relacji do dobra wspólnego⁷⁰. Miłość, która wyraża się w czynie, powinna stać się naczelną wartością, centrum przemian społecznych, gospodarczych i kulturowych. Miłość wyraża się przede wszystkim w solidarności społecznej⁷¹. Solidarność zobowiązuje wszystkich do współpracy i wzajemnej troski o siebie. Podejmując jakąkolwiek działalność, człowiek powinien zatem w duchu solidarności mieć na uwadze, jakie skutki przyniesie to dla innych. Zagadnienie to jest niezwykle ważne w dobie globalizacji⁷². W obliczu globalnych przemian Jan Paweł II apelował: „Pilnie potrzebna jest nowa wizja całościowego postępu zgodnego z zasadą solidarności, wizja integralnego i zrównoważonego rozwoju społeczeństwa, który pozwoli wszystkim jego członkom realizować swój potencjał”⁷³. Postęp zgodny z zasadą solidarności to taki, który jest udziałem wszystkich ludzi, niweluje podziały na bogatych i biednych, przyczynia się do rozwoju i dobra wspólnego. Prawdziwa solidarność umożliwia wszystkim mieszkańcom globu korzystanie z dobrodziejstw globalizacji i dążenie do osobistego i wspólnotowego rozwoju.

69 Jan Paweł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka*, nr 1, s. 4.

70 Por. K. Bełch, *Katolicka nauka społeczna*, s. 182.

71 „Cenne i bardzo ważne dla życia społecznego są wszystkie funkcje solidarności, takie choćby, jak poczucie wspólnoty losu ze społeczeństwem, współodpowiedzialność za realizację jego dobra, czy też współdziałanie na rzecz tego dobra [...]. Solidarność zatem, jako wartość etyczną, należy niewątpliwie sytuować u podstaw samego życia społecznego” (S. Olejnik, *Wartości etyczne*, s. 54).

72 Jan Paweł II wskazywał na fakt, że „globalizacja jest dziś zjawiskiem obecnym we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, ale jest też zjawiskiem, którym trzeba mądrze kierować. Potrzebna jest globalizacja solidarności” (Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności*, nr 2, s. 38).

73 Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju – Orędzie Jana Pawła II na xxxii Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r.*, nr 9, 8.12.1998, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20 (1999) nr 1, s. 7. Warto podkreślić, iż Jan Paweł II wskazywał na solidarność, jako na pierwszą wartość, którą trzeba upowszechniać: „W obliczu pogłębiania się nierówności w świecie pierwszą wartością, którą należy szerzej upowszechniać, jest z pewnością solidarność. Każde społeczeństwo zbudowane jest na fundamencie pierwotnej, wzajemnej relacji osób [...] istniejąca dziś sytuacja wzajemnej zależności na skalę całej planety pomaga lepiej zrozumieć wspólnotę przeznaczenia całej ludzkiej rodziny i uczy wszystkich ludzi myślących cenić cnotę solidarności” (Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na xxxiv Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 r.*, nr 17, 8.12.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 2, s. 28.

Życie w duchu wymienionych wartości możliwe będzie przy poszanowaniu wolności, która stanowi o godności człowieka. Z przywileju wolności wynikającego z natury człowiek korzysta w pełni, gdy w odniesieniu do obiektywnej prawdy odrzuca to, co moralnie złe, a wybiera dobro. W dobie chaosu aksjologicznego ten wymóg stanowi o właściwym ukierunkowaniu globalizacji. Wszelkie możliwości, jakie stwarza globalizacja, zostaną zrealizowane dla dobra wspólnego pod warunkiem, że będą oparte na prawdzie, miłości, solidarności i sprawiedliwości. Proces globalizacji będzie szansą rozwoju o tyle, o ile człowiek będzie podejmował wysiłek, aby podstawowe wartości, takie jak prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność, uczynić wartościami życia społecznego, narodowego i międzynarodowego. Przestrzenią, która umożliwia realizację wartości, jest kultura, dzięki której człowiek realizuje siebie, doskonali się i dąży do osiągnięcia życiowego celu.

Kultura przestrzeni realizacji ludzkich wartości

Osoba ludzka realizuje wartości, czyli tworzy kulturę, która przejawia się głównie w świadomej i wolnej twórczości człowieka, a dopiero wtórnice w wytworach jego działania⁷⁴. W oparciu o podjęte wcześniej rozważania dotyczące kulturowego wymiaru globalizacji należy wskazać, iż przestrzeń kultury to cały zasób dóbr duchowych i materialnych, to przenikanie się wzajemnych wartości, dóbr i zasad. Niewątpliwie każdy człowiek, nawet nie uświadamiając sobie tego, każdego dnia obdarowuje innych wartościami tkwiącymi w jego naturze i równocześnie korzysta z bogactwa wartości wypracowanych przez innych. Kultura stanowi zatem obiektywizację nie tylko pracy intelektu, ale również emocji, niepokojów, pragnień i dążeń człowieka⁷⁵. Kultura uwzględnia zawsze dwa wymiary, materialny i duchowy, które powinny ze sobą harmonijnie współistnieć. Prawdziwy rozwój zakłada prymat wartości duchowych ze względu na samą ich naturę i ze względu na dobro człowieka⁷⁶.

74 Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, s. 12.

75 Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, s. 12.

76 Por. Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, s. 127. „Prymat wartości duchowych określa właściwe znaczenie i sposób, w jaki należy używać dóbr ziemskich, materialnych i dlatego leży u podstaw sprawiedliwego pokoju. Z drugiej strony prymat wartości duchowych wpływa na to, że rozwój materialny, techniczny i cywilizacyjny służy temu wszystkiemu, co kształtuje człowieka, to znaczy temu, co umożliwia mu pełny dostęp do prawdy, rozwój moralny, pełne korzystanie z całego dziedzictwa dóbr kultury

W dobie globalizacji tworzeniu kultury towarzyszy szereg nowych uwarunkowań zasadniczo wpływających na wybory i działanie człowieka. Chaos aksjologiczny, u podstaw którego znajduje się przewartościowanie materialnego wymiaru kultury ludzkiej, prowadzi do wielu zagrożeń, ponieważ wytwory człowieka zamiast mu służyć prowadzą do nowych problemów. W obliczu nowych wyzwań, przed jakimi staje współczesna kultura, coraz częściej antyantropocentryczna, nasuwa się pytanie o właściwy kierunek globalnych przemian. Niewątpliwie konieczne jest odnalezienie perspektywy pozwalającej uczynić świat wartości przestrzenią odniesienia w dynamicznie przemieniającej się kulturze globalnej, która da szansę na rekonstrukcję nowego ładu społecznego⁷⁷. Nowa perspektywa i postawienie uniwersalnych wartości w centrum wydaje się dziś najważniejszym elementem reanimowania kultury naszego świata⁷⁸.

Wypływająca z wnętrza człowieka potrzeba budowania wspólnoty nabiera dziś nowego wymiaru. Powstaje społeczność globalna, która będzie trwała o tyle, o ile będą łączyć ją nie tylko instytucje, umowy społeczne, świat nowoczesnych wynalazków i urządzeń technicznych, ale przede wszystkim uniwersalne i trwałe wartości. Potrzeba budowania wspólnoty powinna być oparta na powszechnym przeświadczeniu, że jesteśmy jedną rodziną, świadomą swojej misji. Jan Paweł II wskazał: „Ta świadomość może stać się źródłem inspiracji i sensu oraz drogowskazem dla współczesnego świata, w którym działają dziś mechanizmy globalizacji. Procesy te, choć stwarzają pewne zagrożenia, otwierają też niezwykle i wiele obiecujące możliwości, właśnie z punktu widzenia celu, jakim jest przekształcenie ludzkości w jedną rodzinę, opartą na wartościach sprawiedliwości, równości i solidarności”⁷⁹. Z powyższego stwierdzenia wynika znaczący wniosek dla współczesnej kultury, która jak nigdy dotąd za swój priorytet powinna przyjąć wartości i normy etyczne gwarantujące właściwy kierunek rozwoju. Globalna gospodarka wraz ze swoimi mechanizmami nie może stać się wiodącą siłą w przestrzeni społecznej⁸⁰. To,

i pomnażania ich przez własną twórczość” (Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, s. 127).

77 Por. W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 364.

78 Por. W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, s. 364.

79 Jan Paweł II, *Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku*, nr 5, 8.12.1999, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 1, s. 5.

80 „Spośród istotnych zagadnień, jakie muszą podjąć obecnie ludzie biznesu, trzeba wymienić problemy związane z wpływem globalnego marketingu i reklamy na kulturę oraz

co autentyczne, prawdziwie ludzkie stanowi fundament kultury, która może wszelkim globalnym przemianom nadać właściwy kierunek.

Prawdziwy rozwój nie wypływa z nowoczesnych technologii, ale z nowej kultury, która w centrum stawia osobę ludzką. Człowiek w sposób szczególnie realizuje wartości w odniesieniu do drugiego człowieka. Wspólnotą najbliższą człowiekowi jest rodzina, i to właśnie w rodzinie przekazywane są wartości, kształtowana jest przestrzeń kultury, która potem będzie wpływała na jakość kultury globalnej. Podstawowy system wartości ukazywany i realizowany w rodzinach to fundament prawdziwej kultury służącej człowiekowi. Ważna jest zatem troska o rodzinę, jak pierwszą szkołę cnót i wartości, o rodzinę, która wykorzystując również dobrodziejstwa globalizacji, może łatwiej i skuteczniej realizować swoje cele. Wskazując na kulturę jako przestrzeń realizacji wartości, należy podkreślić znaczenie wychowania. Proces wychowania mający na celu prowadzenie młodego człowieka po drogach prawdy, dobra i piękna, to dziś kształtowanie umiejętności odnajdywania obiektywnej prawdy, prawdziwego dobra i autentycznego piękna na zawitych drogach globalnego świata.

W obecnym czasie relacje międzyludzkie rodzą się za pośrednictwem nowoczesnych narzędzi komunikacyjnych. Współczesne media w zasadniczy sposób wpływają na globalizację kultury. Dzięki środkom społecznego przekazu dokonana się rewolucja kulturowa, która może być źródłem zarówno wielkiego dobra jak i wielkiego zła, może budować lub burzyć, może kulturę rozwijać lub niszczyć⁸¹. Środki społecznego przekazu posiadające duży potencjał powinny w pierwszej kolejności wskazywać na wzory i wartości osobowe, rozpowszechniać wspólny wszystkim kodeks etyczno-kulturowy i dopiero w odniesieniu do niego we właściwej kolejności wskazywać na wartości ekonomiczne, na prawa globalnego rynku. Podczas obchodów Jubileuszu Dziennikarzy w roku 2000 Jan Paweł II mówił: „Z tej wielkiej wędrówki ludzkości wyłania się też prawda o człowieku, stworzonym na obraz Boga i przeznaczonym do życia

wartości pielęgnowane przez różne państwa i narody. Zdrowa globalizacja przeprowadzona z poszanowaniem wartości wyznawanych przez poszczególne narody i grupy etniczne może w znaczący sposób przyczynić się do jedności rodziny ludzkiej oraz wyłonić takie formy współpracy, które miałyby charakter nie tylko gospodarczy, ale także społeczny i kulturowy” (Jan Paweł II, *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i wspólnemu dobru. Przesłanie do uczestników konferencji na temat: „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja”*, 3.04.2004, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 25 [2004] nr 5, s. 10).

81 Por. K. Bełch, *Wyzwania globalizacji*, s. 102.

z Nim; wyłania się prawda, która jest fundamentem wszelkiej etyki i którą wy macie się kierować również w waszej pracy zawodowej”⁸².

Co zatem uczynić, aby to potężne narzędzie globalizacji uczynić nośnikiem kultury prawdziwie ludzkiej? Jan Paweł II wskazuje: „W obliczu tych zjawisk każdy człowiek dobrej woli musi zadać sobie pytanie o podstawowe zasady etyczne, jakie kształtują doświadczenie kulturowe określonej społeczności. [...] Autentyczność każdej ludzkiej kultury, słuszność etosu, którego jest ona nośnikiem, czyli inaczej mówiąc solidność jej fundamentów moralnych, można w jakiś sposób wartościować miarą jej istnienia dla człowieka i służby na rzecz jego godności na każdej płaszczyźnie i w każdym kontekście”⁸³. Niewątpliwie kryzys aksjologiczny współczesnego świata nie może prowadzić do stwierdzenia, że nie ma perspektyw i szans tworzenia prawdziwej kultury przepełnionej wartościami. Pomimo iż mechanizmy globalizacji utrudniają właściwe rozeznanie tego, co dobre, a co złe, widoczna jest potrzeba ładu moralnego opartego na trwałym fundamencie. Uniwersalne wartości z jednej strony wypierane przez utylitaryzm i konsumpcjonizm, a z drugiej rozpowszechniane dzięki narzędziom globalizacji, przyczyniają się do wielkiego dobra w skali świata. Należy wskazać na „przykłady działań, które wyciągają ludzi z ich klatek, przekazują społeczności wzorce działań przekraczających działania nakierowane na odniesienie bezpośrednich korzyści. Działania spontaniczne, szlachetne, wykraczające poza partykularyzm, egoizm i interes własny są całkiem liczne, wbrew panującej oficjalnie relatywizacji wszelkich norm. Te działania pozwalają wierzyć, że nasz świat nie jest stracony”⁸⁴.

Globalizacja, wykorzystując właściwe sobie narzędzia, może prawdziwe wartości wypływające z natury człowieka zintegrować i zakorzenić wszędzie tam, gdzie do głosu dochodzą niszczące skutki kultury antypersonalistycznej. Stąd konieczność budowy ustawodawstwa opartego na prawie naturalnym, konieczność uniwersalnych wartości i zasad, których nie można kupić na globalnym rynku, ale trzeba odnaleźć we wnętrzu osoby ludzkiej, w ludzkim sercu. Człowiek jest istotą rozumną, stworzoną ze zdolnością podejmowania wyborów moralnych, stąd żadna działalność osoby ludzkiej nie stoi poza

82 Jan Paweł II, *Prawdziwi chrześcijanie i znakomici dziennikarze. Przemówienie wygłoszone podczas Jubileuszu Dziennikarzy*, nr 3, 4.06.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000), nr 7–8, s. 30.

83 Jan Paweł II, *Dialog między kulturami*, nr 8, s. 25.

84 W. Zuziak, *Spoleczne perspektywy etyki*, s. 370.

sferą etyczną⁸⁵. Globalizacji trzeba zatem nadać właściwego ducha, właściwą przestrzeń etyczno-kulturową, to znaczy oprzeć ją na obiektywnej prawdzie, dopełnionej miłością, wzajemną solidarnością i sprawiedliwością społeczną. Właściwy porządek wartości, realizowanych i urzeczywistnianych poprzez kulturę, to fundament etyki, która uczyni globalizację procesem budowy nowego, lepszego świata.

Zakończenie

Globalizacja jako zjawisko wielowymiarowe i równocześnie wieloznaczne pod względem etycznym wymaga odpowiedzialnego, rozumnego pokierowania jej procesami. Ukierunkowanie procesów globalizacji w stronę wartości etycznych jest wezwaniem skierowanym do wszystkich ludzi. Globalizacja może stać się wielką szansą dla świata pod warunkiem, że ludzkość znajdzie wspólny punkt odniesienia, którym jest człowiek i jego osobowa godność. Globalizacja pozbawiona fundamentów etycznych łatwo przerodzi się w „globalizację obojętności”, przed którą współcześnie wielokrotnie przestrzegał papież Franciszek⁸⁶. Warto raz jeszcze powtórzyć za Janem Pawłem II: „Ludzkość wkraczająca w erę globalizacji nie może się już dłużej obejść bez wspólnego kodeksu etycznego. Nie ma to być jeden wspólny system społeczno-ekonomiczny czy kultura, która narzuci etyce swoje wartości i kryteria. Zasad życia społecznego trzeba szukać we wnętrzu człowieka jako takiego”⁸⁷. Wymienione wartości, wypływające z prawa naturalnego, z osobowej godności człowieka dają podstawę integralnego rozwoju jednostki.

Wskazania etyczne pozostają niezmiennie w każdej epoce, stąd coraz większą współzależność w skali świata należy rozpatrywać również w kategorii moralnej. Droga do prawdziwego rozwoju to droga przez świat wartości zakorzenionych w naturze ludzkiej. Każda nowa rzeczywistość powstała w wyniku globalizacji domaga się konfrontacji z normami etycznymi. Globalizacja przyniesie korzyści, jeżeli będzie się dokonywać w ramach cywilizacji miłości. „Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi

85 Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Pacem in terris” – nieustanne zobowiązanie. Orędzie na xxxvi Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku*, nr 7, 8.12.2002, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24 (2003) nr 2, s. 6–7.

86 Por. Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, nr 54.

87 Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, nr 4, s. 43.

służyć solidarności i dobru wspólnemu”⁸⁸. Jak ukierunkować zatem proces globalizacji, by uwzględnił normy etyczne? Należy zaczerpnąć z bogactwa ludzkiego serca, w którym zakorzenione są podstawowe normy etyczne. Dlatego na każdej osobie spoczywa obowiązek pracy nad cywilizacyjną przemianą świata, obowiązek budowania cywilizacji miłości. W ostatnich latach swojego pontyfikatu Jan Paweł II apelował: „pragnę przypomnieć wszystkim kobietom i mężczyznom, niezależnie od ich języka, religii i kultury, antyczną maksymę: *Omnia vincit amor* (miłość wszystko zwycięża)! Tak, drodzy Bracia i Siostry w różnych częściach świata, ostatecznie zwycięży miłość! Niech wszyscy zaangażują się w dzieło przyspieszenia tego zwycięstwa. To ono w gruncie rzeczy jest tęsknotą każdego ludzkiego serca”⁸⁹. Wszystkie obszary ludzkiego życia, kształtowane przez proces globalizacji, oparte na wartościach i normach etycznych staną się obszarami prawdy, miłości, solidarności i sprawiedliwości społecznej, czyli przestrzenią, w której człowiek będzie wzrastał w człowieczeństwie i napełniał swoje serce pokojem.

Bibliografia

- Bełch K., *Katolicka nauka społeczna*, Kielce 2007.
- Bełch K., *Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła*, Przemysł 2007.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29.06.2009.
- Czupryn B., *Antropologiczne podstawy globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 43–53.
- Dembiński P. H., *Naturalizacja globalizacji*, „Gość Niedzielny – Azymut” 6.05.2001, s. 1, 5–6.
- Dyczewski L., *Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie*, „Kultura i Społeczeństwo” (2000) nr 1, s. 27–42.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24.11.2013.
- Hervada J., *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, *Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca. Przemówienie podczas Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków*, 4.11.2000, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 1, s. 23–25.

88 Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, nr 2, s. 42.

89 Jan Paweł II, *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju. Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2004 r.*, nr 10, 8.12.2003, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 25 (2004) nr 2, s. 7.

- Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na xxxiv Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 r.*, 8.12.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 2, s. 24–29.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Pacem in terris” — nieustanne zobowiązanie. Orędzie na xxxvi Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku*, 8.12.2002, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24 (2003) nr 2, s. 4–8.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, 4.03.1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, 6.08.1993.
- Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka. Do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 27.04.2001, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 6, s. 42–43.
- Jan Paweł II, *Kościół domaga się prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”*, 27.02.2002, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 23 (2002) nr 6, s. 21–23.
- Jan Paweł II, *„Nie” śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak” życiu i pokojowi!”. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, 13.01.2003, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24 (2003) nr 3, s. 21–24.
- Jan Paweł II, *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i wspólnemu dobru. Przesłanie do uczestników konferencji na temat: „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja”*, 3.04.2004, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 25 (2004) nr 5, s. 10.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku*, 8.12.1999, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 1, s. 4–9.
- Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, Nowy Jork 2.10.1979, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M Radwan SCJ, t. 2, Rzym–Lublin 1996, s. 117–133.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na xxxii Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r.*, 8.12.1998, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20 (1999) nr 1, s. 4–8.
- Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności. Przemówienie z okazji Jubileuszu Ludzi Pracy*, 1.05.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 6, s. 38–39.
- Jan Paweł II, *Pracujcie na rzecz sprawiedliwości, równości i dobra wspólnego. Przemówienie do członków Międzynarodowej Unii Prawników Katolickich*, 24.11.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22 (2001) nr 3, s. 14–16.

- Jan Paweł II, *Prawdziwi chrześcijanie i znakomici dziennikarze. Przemówienie wygłoszone podczas Jubileuszu Dziennikarzy*, 4.06.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 7–8, s. 29–30.
- Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju. Orędzie na xxx Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1997 r.*, 8.12.1996, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18 (1997) nr 1, s. 4–8.
- Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości. Orędzie na xxvii Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1994 r.*, 8.12.1993, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15 (1994) nr 1, s. 4–7.
- Jan Paweł II, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka. Audycja dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców*, 2.05.2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 6, s. 39–40.
- Jan Paweł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich. Orędzie na xxxi Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1998 r.*, 8.12.1997, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 19 (1998) nr 1, s. 4–8.
- Jan Paweł II, *Wobec wyzwań globalizacji. Przemówienie do członków Akademii Papieskich*, nr 4, 8.11.2001, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23 (2002) nr 3, s. 44–45.
- Jan Paweł II, *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju. Orędzie na xxxvii Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2004 r.*, 8.12.2003, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 25 (2004) nr 2, s. 4–7.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kempny M., *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i Społeczeństwo” (2000) nr 1, s. 5–26.
- Kondziela J., *Pokój — rozwój — solidarność*, „Ethos” 3 (1990) nr 11–12, s. 318–325.
- Kowalczyk S., *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 129 (1997) z. 1, s. 55–65.
- Kuć M., *Prawo stanowione w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, w: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*, Tomaszów Lubelski–Lublin 2009.
- Mazur P. S., *Rozumienie rzeczywistości a kryzys kultury*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 183–197.
- Niewada B., Żelazny R., *Multimedia a sposoby funkcjonowania człowieka w gospodarce i społeczeństwie*, w: *Człowiek a proces globalizacji*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 1999, s. 39–54.
- Łużyński W., *Globalna kwestia społeczna. Wybrane zagadnienia z perspektywy nauczania społecznego Kościoła*, Toruń 2013.

- Olejnik S., *Wartości etyczne jako podstawa życia społecznego*, „Ateneum Kapłańskie” 129 (1997) z. 1, s. 42–54.
- Orzeszyna J., *Kościół wobec globalizacji*, Kraków 2003.
- Rzeszotarska G., *Człowiek i jego preferencje jako czynnik unifikacji popytu w gospodarce światowej*, w: *Człowiek a proces globalizacji*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 1999, s. 7–18.
- Słownik encyklopedyczny. Edukacja obywatelska*, red. W. Głuch, Warszawa 2001.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Stolarczyk I., *Dylematy globalizacji. Kryteria wartościowania zmian społecznych w kontekście nauczania społecznego Kościoła*, Tarnów 2003.
- Sztompka P., *Socjologia*, Kraków 2003.
- Szyszkowska M., *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- Zabielski J., *Utylitaryzm*, <http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Utylitaryzm> (10.01.2022).
- Zaorska A., *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 2000.
- Zdybicka Z. J., *Globalizm i religia*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 31–41.
- Zuziak W., *Spoleczne perspektywy etyki*, Kraków 2006.

Abstrakt

Etyczny wymiar globalizacji w kontekście nauczania Jana Pawła II

Tematyka związana z procesem globalizacji jest niezwykle ważna we współczesnym świecie. Niniejsze opracowanie wpisuje się w nurt licznych rozważań i publikacji dotyczących aktualnych przemian dokonujących się w skali całego globu. Ambiwalentny charakter globalizacji stawia szereg pytań o kształt przyszłej cywilizacji. Wśród tych pytań na pierwszy plan wysuwają się pytania dotyczące etyki i jej znaczenia w procesie globalizacji. Pomimo iż procesy globalizacji niosą ze sobą nowe wyzwania, to założenia etyczne, niezmiennie w każdej epoce, pozostają aktualne także w obecnym czasie. Stąd, pośród zmienności świata, istnieje konieczność afirmacji człowieka, wskazania na jego godność osobową, a w konsekwencji kształtowania życia społecznego w oparciu o zasady solidarności i sprawiedliwości, dopełnione miłością społeczną. Wszelkie próby redukcji człowieka do roli

środka produkcji, elementu globalnego rynku sprowadzą proces globalizacji do zjawiska niszczącego to, co tak naprawdę ludzkie. Globalizacja pozbawiona odniesień etycznych prowadzi do wykluczenia jednostek i całych narodów, do nienawiści, pogardy dla słabszych, wzajemnej nieufności, konfliktów. W dobie kryzysu aksjologicznego etyka staje się jedną z najważniejszych dziedzin, które mogą zapewnić porządek społeczny. Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytanie: Jak ukierunkować proces globalizacji, aby uwzględnił normy etyczne i tym samym służył dobru jednostek i społeczeństw? Opracowanie skoncentrowane jest kolejno wokół globalizacji i jej podstawowych wymiarów, etycznych dylematów globalizacji, a w kluczowej części etycznych podstaw tego procesu.

Słowa kluczowe: globalizacja, Jan Paweł II, normy etyczne, dylematy etyczne, wartości etyczne, godność człowieka, przestrzeń etyczno-kulturowa

.....

Abstract

The ethical dimension of globalization in the context of the teaching of John Paul II

The subject of the globalization process is extremely important in the modern world. This study is part of the stream of numerous considerations and publications on the current changes taking place on a global scale. The ambivalent nature of globalization raises a number of questions about the shape of the future civilization. Among these questions, questions about ethics and its importance in the process of globalization come to the fore. Although the processes of globalization bring with them new challenges, the ethical assumptions, unchanged in each epoch, remain valid also in the present time. Hence, in the midst of the changeability of the world, there is a need to affirm man, indicate his personal dignity and, consequently, shape social life based on the principle of solidarity and justice, completed with social love. Any attempts to reduce man to the role of a means of production, an element of the global market, will reduce the globalization process to a phenomenon that destroys what is really human. Globalization devoid of ethical references leads to the exclusion of individuals and entire nations, to hatred, contempt for the weaker, mutual distrust and conflicts. In the time of an axiological crisis, ethics becomes one of the most important areas that can ensure social order. The aim of this study is to answer the question: How to direct the globalization process so that it takes into account ethical norms and thus serves the

good of individuals and societies? The study focuses successively on globalization and its basic dimensions, ethical dilemmas of globalization, and in a key part of the ethical foundations of this process.

Keywords: globalization, John Paul II, ethical norms, ethical dilemmas, ethical values, human dignity, ethical and cultural space

Jarosław Kinal

<https://orcid.org/0000-0002-2810-7307>

Uniwersytet Rzeszowski

Parafia 2.0. Wybrane narzędzia online w procesie podtrzymywania relacji we wspólnocie parafialnej w dobie pandemii Covid-19. Analiza historyczno-empiryczna¹

Wprowadzenie teoretyczno-metodologiczne

Rozwój technologiczny, którego naoczną egzemplifikacją jest społeczny wymiar Internetu, zmienił postrzeganie i zmodyfikował rytuały codzienności. Determinizm technologiczny, definiowany współcześnie jako znaczący wpływ technologii i rozwoju technologicznego na rozwój społeczny², jest w niektórych kręgach naukowych uznawany za dominującą instrukcję wyjaśniającą rewolucję cyfrową i relatywnie szybką absorpcję nowych mediów przez masy społeczne. Dodatkowo trwająca od 2020 roku pandemia wirusa SARS-COV-2 jeszcze mocniej zaakcentowała potrzebę wykorzystywania mediów i technologii w codziennym życiu. Wynikająca z zaleceń epidemicznych potrzeba zastępowania kontaktu i relacji, a co za tym idzie także uczestnictwa realnego poprzez formy zdalne i wirtualne doprowadziła do sytuacji niebezpiecznych

1 Autor niniejszego opracowania składa serdeczne podziękowania redakcji i recenzentom za cenne uwagi i sugestie, których zastosowanie znacząco podniosło wartość niniejszego opracowania.

2 I. Piechnik, *Socjologia komunikacji i mediów*, Warszawa 2012, s. 153.

z punktu widzenia relacji międzyludzkich i ludzko-instytucjonalnych. Jak zauważa Juan Jose Iguarta wraz z zespołem, „Nastąpiła znacząca zmiana w formach komunikacji, która wyzwoliła potrzebę intensyfikacji starań związanych z inicjacją procesu komunikacji jego trwałością, memoryzacją oraz kontynuacją”³. Szczególnie istotnym z punktu widzenia autora niniejszego opracowania miejscem, które narażone jest na powstawanie informacyjnej luki cyfrowej definiowanej jako pusta przestrzeń między popytem na informację a jej bieżącą podażą⁴, jest wspólnota parafialna. Wspólnota ta, z uwagi na to, że jest instytucją życia społecznego o specyficznych preferencjach i rytuałach komunikacyjnych, szczególnie akcentuje potrzebę kontaktu osobistego w relacji pasterz duchowy – parafianie. Ma to odniesienie w szeregu dostępnych – również internetowo – listach pasterskich, wpisach blogowych księży i parafian. Szczególnie dobitnie pisał o tym w liście do wiernych bp Antoni Jeż: „bardzo ważna w budowaniu parafii jest również umiejętność współpracy. Jesteśmy sobie nawzajem potrzebni – kapłani, osoby konsekrowane i wierni świeccy. Do życia wspólnotowego są zaproszeni chorzy, dźwigający brzemie niepełnosprawności i starości. Każdy, we właściwy sobie sposób, może włączyć się w życie parafialne, czując się za nie współodpowiedzialny. Trzeba czuć się katolikiem, ale należy również czuć się parafianinem”⁵.

Opisana w powyższym cytacie relacja ma charakter komunikacji bezpośredniej, uczestniczącej i wymagającej aktywności przez obie strony aktu komunikacyjnego. Ten typ relacji bezpośredniej został poprzez wprowadzenie ograniczeń osadzony w próżni, którą wypełniła łączność i komunikacja technologiczna.

Badania nad wirtualną aktywnością parafii, prowadzone przez autora niniejszego opracowania od 2013 roku, zostały zintensyfikowane przez sytuację związaną z wymuszonymi w dobie pandemii formami komunikacji. Celem niniejszego opracowania jest zaprezentowanie opinii z dwóch badań ankietowych (z 2013 roku i 2020 roku) przeprowadzonych w środowisku tzw. katolików

3 J. Iguarta, F. Ortega-Mohedano, C. Arcila-Calderón, *Communication use in the times of the coronavirus. A cross-cultural study*, „El profesional de la información” 29 (2020) nr 3, <https://doi.org/10.3145/epi.2020.may.18>.

4 R. Golman, G. Loewenstein, *Curiosity, Information Gaps, and the Utility of Knowledge*, <https://www.cmu.edu/dietrich/sds/docs/golman/Information%20Gaps--Golman%20and%20Loewenstein.pdf> (23.03.2021).

5 Cyt. za Z. Wielgosz, *Nie da się żyć w pojedynkę*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/6063920.Nie-da-sie-wierzyc-w-pojedynke-czyli-czym-jest-parafia> (23.03.2021).

zaangażowanych, udzielających się na forach internetowych przeznaczonych dla osób wierzących (www.dyskusje.katolik.pl, www.zchrystusem.pl, www.dolinamodlitwy.pl) dotyczących internetyzacji i wirtualizacji parafii.

Pierwsze badanie przeprowadzone w październiku 2013 roku dotyczyło nowych form aktywności parafii w opinii wybranej grupy członków wspólnoty parafialnej. Opisywane badania miały charakter badań eksplanacyjnych i były zrealizowane na potrzeby monografii *Sociology of Religion. Selected aspects from Central and Eastern European Region*. Badania przeprowadzono na grupie 398 respondentów wylosowanych z książki telefonicznej, którzy zadeklarowali się jako osoby wierzące. Kwestionariusz, oprócz pytań związanych z wizerunkiem Kościoła, zawierał również trzy pytania będące podstawą badań późniejszych, dotyczące preferowanych aktywności wspólnot parafialnych. W pytaniu dotyczącym preferowanych kanałów kontaktu strona internetowa była wskazywana jako trzeci wybór po kontakcie bezpośrednim oraz kontakcie telefonicznym. Zawartość strony, według odpowiedzi z 2013 roku, powinna skupiać się na informacjach z bieżącego życia parafii, ogłoszeniach oraz procedurach udzielania sakramentów świętych. Respondenci w pytaniu o dodatkowe kanały komunikacji wskazywali możliwość rozsyłania e-maili w formie newslettera oraz kontakt esemesowy. Zaledwie dwóch na dziesięciu respondentów wykazywało potrzebę funkcjonowania społeczności parafialnej w mediach społecznościowych.

Badanie z 2013 roku było przyczynkiem do realizacji kolejnego badania z 2020 roku, w którego planowaniu uwzględniono znaczny postęp technologiczny, zmianę pokoleniową oraz stan pandemii, w znacznej mierze ograniczający kontakty interpersonalne. Celem tego badania było zdiagnozowanie potrzeb parafian oraz ich potencjalnej implementacji w życie podstawowych wspólnot religijnych. Z badania można było wywnioskować, że parafianie cenią aktualne informacje publikowane na stronach www parafii oraz zważają potencjał mediów społecznościowych w kreowaniu więzi wspólnotowych. Wśród najważniejszych funkcjonalności wymienionych w badaniu wierni wskazywali aktualną stronę www, treści związane z przygotowaniem do sakramentów oraz dostępność danych kontaktowych.

O wiele więcej informacji przyniosło badanie przeprowadzone w październiku 2020 roku. Badanie to przeprowadzono na 214 respondentach techniką ankiet internetowych rozdystrybuowanych poprzez link wśród aktywnych uczestników wymienionych wyżej for internetowych. Ze względu na założenia badania nie ma ono charakteru reprezentatywnego, stanowi jedynie

deskrypcję trendów zobrazowanych przez opinie wiernych. W procesie dystrybucji wysłano 400 próśb o wypełnienie ankiety, z czego otrzymano 214 wypełnionych w pełni ankiet. Zarejestrowano ponadto 13 prób wypełnienia ankiety, jednak z niemożliwych do ustalenia przez autora niniejszego opracowania powodów ankiet tych nie wypełniono do końca. Nie zostały one wzięte pod uwagę w procesie analizy zagregowanych danych. W procesie konceptualizacji badań ustalono główny problem badawczy, pytania badawcze oraz hipotezy, których zbiorcze zestawienie zaprezentowano poniżej w tabeli 1.

Tabela 1. Problem, pytania badawcze i hipotezy

Problem badawczy	Pytania badawcze	Hipotezy
Przemiana form komunikacji w parafii pod wpływem COVID-19	Jak wierni odbierają informacje umieszczane na stronie parafii?	Aktualne informacje oraz instrukcje postępowania w różnych przypadkach są cenione przez wiernych.
	Jak wierni odbierają treści zamieszczone w mediach społecznościowych (jeśli są dostępne) na profilach parafii w mediach społecznościowych?	Wierni korzystają z profili parafii w mediach społecznościowych w celu aktualizacji wiedzy.
	Jak wierni oceniają umożliwienie przekazywania datków za pośrednictwem udostępnionego numeru konta bankowego?	Wierni wykazują zainteresowanie tą formą wsparcia parafii.
	Czy wierni uczestniczą w transmisjach mszy on-line realizowanych w parafii?	Starsi wierni preferują transmisje mszy w telewizji, młodszy wierni doceniają potencjał transmisji on-line.
	Jakie działania może podjąć kapłan w przestrzeni wirtualnej aby zintensyfikować aktywność wspólnotową ankietowanych?	Wierni wskazują na możliwość udostępniania mikropłatności (wirtualna taca), podniesienia jakości materiałów multimedialnych oraz zwiększenia poziomu konwersatyności uczestników profili w mediach społecznościowych.

Źródło: opracowanie własne autora.

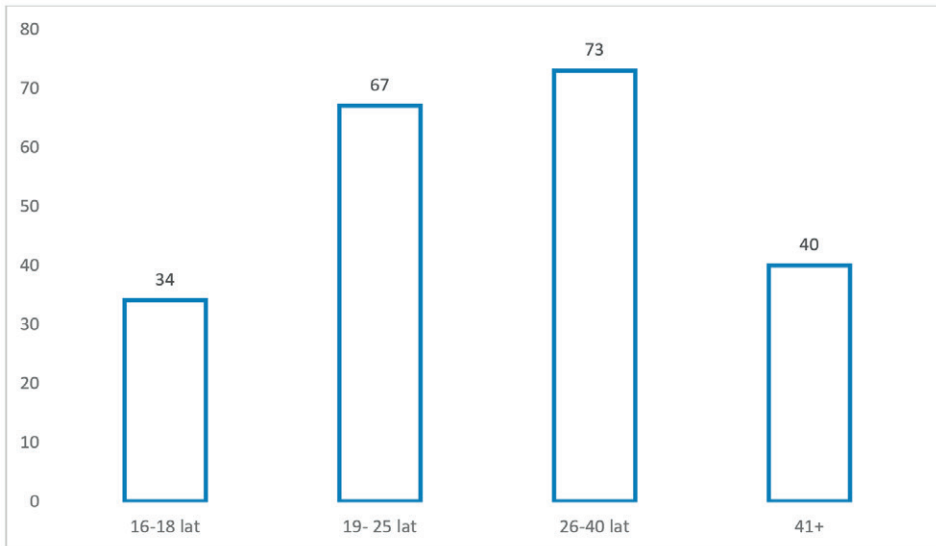
Analiza zagregowanych danych

Badanie przeprowadzono techniką ankiety internetowej, którą autor niniejszego opracowania uznał za najbardziej właściwą ze względu na sposób agregacji

danych w momencie trwania pandemii. Założono, że ze względu na aktualność tematyki część udzielonych odpowiedzi ma charakter emocjonalny oraz że część deklaracji (np. dotyczących w uczestnictwie w transmisjach mszy świętych) zostanie zmieniona w momencie umożliwienia powrotu do formy kontaktowej.

W procesie analizy wzięto pod uwagę 214 ankiet osób w wieku od 16–54 lat. Z tego w wieku 16–18 lat – 34 osoby, 19–25 lat – 67 osób, 26–40 lat – 73 osoby, 41+ – 40 osób. Wizualny rozkład respondentów zaprezentowano na wykresie 1.

Wykres 1. Demografia respondentów



Źródło: opracowanie własne.

Przedstawiony respondentom do uzupełnienia kwestionariusz ankiety zawierał 14 pytań, z tego 4 pytania miały na celu pozyskać informacje tzw. metryczkowe (płeć, wiek, deklaracja uczestnictwa w życiu parafii oraz dostęp do Internetu). Ze względu na formę dystrybucji kwestionariusz zapewniał pełną anonimizację – do pliku wyjściowego nie trafiły żadne możliwe do wykorzystania w procesie deanonimizacji dane, takie jak: imię, nazwisko, adres IP, adres e-mail, forum, z którego pochodził użytkownik. Dane umożliwiające personalizację były poddawane szyfrowaniu automatycznemu w momencie przesłania ankiety.

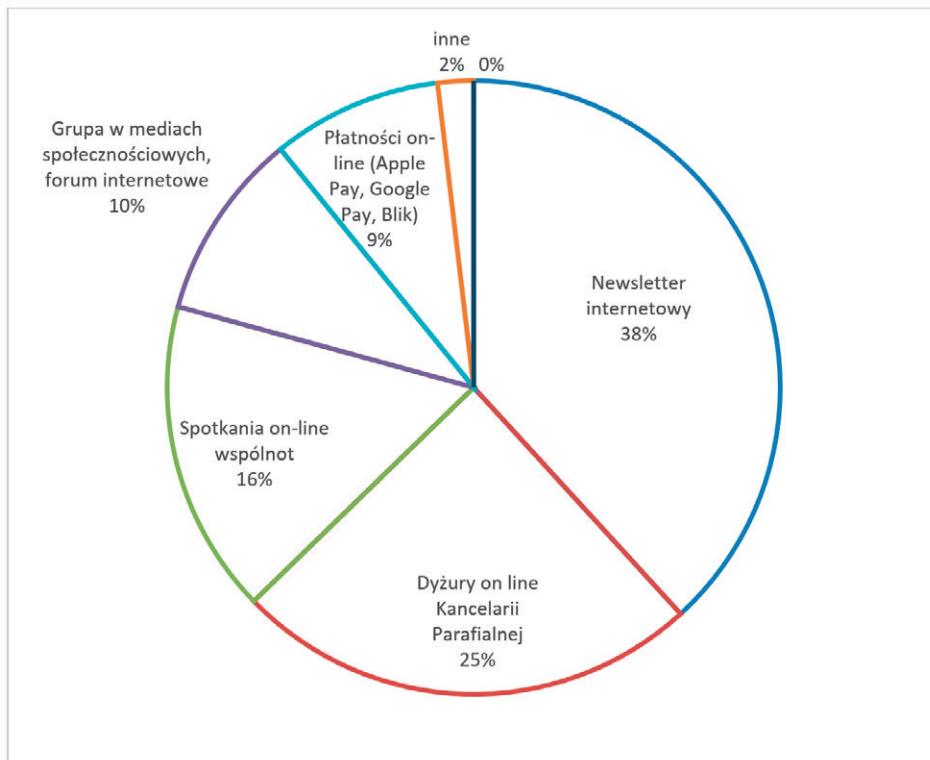
W ramach dalszej analizy danych metryczkowych w grupie badanej istniał zbliżony do symetrycznego podział ze względu na płeć (51,5% kobiet oraz 48,5% mężczyzn). Respondentami były osoby deklarujące się jako członkowie Kościoła rzymskokatolickiego o deklarowanym wysokim stopniu partycypacji w obrzędach religijnych, mający dostęp do Internetu co najmniej w stopniu średnim⁶. W przypadku tego ostatniego pytania poproszono o wskazanie w skali 1–5 oceny jakości posiadanego łącza internetowego oraz uzyskano średnią odpowiedzi wynoszącą 3,58, z której to średniej można wywnioskować, że poziom jakości łącza internetowego był dla respondentów zadowalający.

W odpowiedzi na pierwsze, otwarte pytanie kwestionariusza „Proszę wskazać trzy elementy interaktywne, które powinna posiadać parafia”, najwięcej wskazań uzyskały: strona internetowa (95,3% wskazań), profil w mediach społecznościowych (89,1% wskazań) oraz transmisje on-line z wydarzeń organizowanych w parafii (54,9% wskazań). Pozostałe wskazane przez respondentów formy to: możliwość organizowania spotkań wspólnot działających przy parafii w formie wirtualnej, możliwość dokonywania mikropłatności oraz udostępniania drogą elektroniczną (newsletter) informacji o parafii. Analiza korelacyjna wykazała, że przebadane osoby starsze, powyżej 41 roku życia, w większości preferują stronę internetową jako kanał dystrybucji treści, w przeciwieństwie do pozostałych respondentów, którzy wskazują potrzebę istnienia profili internetowych parafii w mediach społecznościowych. Większy odsetek (64% do 36%) respondentów płci żeńskiej wykazuje zainteresowanie transmisjami online jako formą partycypacji w wirtualnej parafii.

Drugie pytanie dotyczyło pożądanых form aktywności wiernych, niedrożonych jeszcze w parafiach. Respondenci zostali poproszeni o wskazanie zaimplementowania których form wirtualnej aktywności oczekiwaliby w jakimś przedziale czasowym. Do najczęściej wskazywanych form należał newsletter e-mailowy informujący o bieżącej działalności, wprowadzenie dyżurów on-line w kancelarii parafialnej oraz organizacja spotkań w ramach wspólnot parafialnych w formule hybrydowej dla osób, które ze względu na inne obowiązki nie mogły uczestniczyć w sposób kontaktowy w spotkaniu. Szczegółowy rozkład odpowiedzi zaprezentowano na wykresie 2.

6 Rozumianym jako możliwość korzystania z Internetu w różnych sytuacjach i miejscach z uwzględnieniem standardowej, uśrednionej szybkości transferu danych.

Wykres 2. Możliwe udogodnienia w sferze aktywności wirtualnej parafii w opinii respondentów według odsetka wskazań. N=214



Źródło: badania własne.

Analiza korelacyjna wskazała, że większą liczbę wskazań dotyczących płatności wirtualnych zanotowano u mężczyzn aniżeli u kobiet (64% do 36% ogółu wskazań). Odmienne sytuacja wyglądała w przypadku deklaracji dotyczących form aktywności (spotkania on-line oraz grup w mediach społecznościowych oraz for internetowych).

Trzecie pytanie kwestionariusza dotyczyło poziomu akceptacji dla wirtualnej formy transmisji on-line. Zdecydowana większość respondentów akceptuje to rozwiązanie jako formę przejściową związaną z panującą pandemią (71,2% wskazań), część respondentów (10,8%) wskazało, że rozwiązanie to powinno być realizowane w czasach postpandemicznych jako udogodnienie dla osób

starszych, niepełnosprawnych lub osób, które z powodów osobistych nie mogą uczestniczyć w eucharystii fizycznie.

Kolejne pytanie kwestionariusza dotyczyło oceny zawartości stron internetowych. Większość (59,6%) badanych uznała za wystarczające treści publikowane na stronach internetowych parafii. Odmienne zdanie wyraziło 17% respondentów. Zaobserwowano również znaczną liczbę odpowiedzi „nie mam zdania” – 23,4% osób. Uczestników badania poproszono o wskazanie obszarów, w których powstała luka informacyjna. Jako obszary do uzupełnienia badani wskazali: szczegółowy opis procedur niezbędnych do realizacji w celu otrzymania sakramentów, biogramy duszpasterzy pracujących w parafii, opis wspólnot funkcjonujących w parafii oraz dłuższookresowego archiwum ogłoszeń parafialnych.

Kolejne pytania kwestionariuszowe zawierały ocenę transmisji on-line. Niewiele mniej niż połowa respondentów (43% odpowiedzi) uznała, że jakość i sposób transmisji jest odpowiedni dla tej formy aktywności medialnej. Część respondentów (28%) uznała, że jakość powinna zostać poprawiona. Jednak w przypadku analizowania tej odpowiedzi należy uznać, że problemy z jakością transmisji mogą dotyczyć problemów z internetem w mieszkaniach odbiorców, nie zaś możliwości transmisyjnych nadawców. Jest to związane z kwestiami technicznymi, spora część kościołów znajduje się w punktach o bardzo dobrym „pokryciu” sygnałem lub znajduje się w obrębie trójprzewodowej. Jeden na dziesięciu respondentów uznał, że cenne byłoby zapewnienie również transmisji audio, w szczególności na pomocą aplikacji mobilnych do transmisji dźwięku w czasie rzeczywistym. Analizując tę odpowiedź, należy wspomnieć, że w obecnym (stan na 10 kwietnia 2021) systemie osoby starsze nieczęsto korzystają z aplikacji do transmisji, a koszt stworzenia osobnych aplikacji dla parafii generowałoby wydatki, które mogłyby przekraczać możliwości lokalnej wspólnoty.

Ostatnie pytania kwestionariusza dotyczyły oceny aktywności wspólnoty parafialnej w mediach społecznościowych. Zdecydowana większość respondentów zauważa aktywność, szczególnie młodszych księży, w przestrzeni wirtualnej. Większość badanych obserwuje profil swojej parafii (jeśli taki istnieje) w najpopularniejszych serwisach społecznościowych (Facebook, Instagram, Twitter). Część uczestników badania (22%) deklaruje czytanie blogów duchownych, choć w pytaniu dodatkowym zdecydowana większość ankietowanych zaznaczyła odpowiedź „blogi i wideoblogi, które czytam, są przygotowywane przez duchownych spoza mojej parafii”.

Podsumowanie

Cel badawczy został osiągnięty. Przeprowadzenie badania umożliwiło deskrypcję potrzeb i aspiracji młodych, zaangażowanych w społeczność parafialną ludzi, w kontekście możliwych dysfunkcji w komunikacji bezpośrednio. Postawione na wstępie hipotezy zostały uprawdopodobnione zarówno na poziomie poznawczym, jak i sprawczym przebadanych jednostek ludzkich. Cel ukryty artykułu, a więc przygotowanie katalogu rekomendacji dla księży proboszczów oraz księży opiekunów, również został osiągnięty. Ustalono potrzeby, jakie mają młodzi członkowie wspólnot parafialnych oraz miejsca ich natywnej aktywności, które można wykorzystać w procesie tworzenia i zarządzania informacją o parafii. Warto zaznaczyć, że przestrzeń wirtualna, która od początku dekady dla wielu współczesnych ludzi stała się równoprawna z przestrzenią realną, spowodowała znaczne zmiany w zachowaniach społecznych. Z przeprowadzonych przez autora niniejszego opracowania badań wstępnych można wywnioskować, że współczesne instytucje społeczne, jakimi są parafie, dopasowują się w większości przypadków do potrzeb współczesnego katolika-internauta. Pandemia Covid-19 wymusiła zastosowanie nowych form relacji z wiernymi, takich jak np. transmisje on-line z mszy świętych. W opinii respondentów mogą one zostać kontynuowane również w czasach postpandemicznych. Przeprowadzone badanie umożliwiło również wyszczególnienie obszarów, których modyfikacja, jak np. wprowadzenie mikropłatności, mogłaby zapewnić wiernym większą partycypację w życiu parafii. Cenne w opinii piszącego niniejsze słowa byłoby również przeprowadzenie bardziej obszernych, reprezentatywnych badań ankietowych, które mogłyby posłużyć jako materiał do analizy przez gremia kościelne na różnych poziomach aktywności.

Bibliografia

- Golman R., Loewenstein G., *Curiosity, Information Gaps, and the Utility of Knowledge*, <https://www.cmu.edu/dietrich/sds/docs/golman/Information%20Gaps--Golman%20and%20Loewenstein.pdf> (23.03.2021).
- Igartua J., Ortega-Mohedano F., Arcila-Calderón, *Communication use in the times of the coronavirus. A cross-cultural study*, „El profesional de la información” 29 (2020) nr 3, <https://doi.org/10.3145/epi.2020.may.18>.
- Piechnik I., *Socjologia komunikacji i mediów*, Warszawa 2012.

Wielgosz Z., *Nie da się żyć w pojedynkę*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/6063920.Nie-da-sie-wierzyc-w-pojedynke-czyli-czym-jest-parafia> (23.03.2021).

Abstrakt

Parafia 2.0. Wybrane narzędzia on-line w procesie podtrzymywania relacji we wspólnocie parafialnej w dobie pandemii Covid-19. Analiza historyczno-empiryczna

Celem artykułu jest prezentacja wstępnych badań empirycznych dotyczących obecności parafii we współczesnej przestrzeni wirtualnej. Rozwój technologiczny, którego naoczną egzemplifikacją jest społeczny wymiar Internetu, zmienił postrzeganie i zmodyfikował rytuały codzienności. Determinizm technologiczny, definiowany współcześnie jako znaczący wpływ technologii i rozwoju technologicznego na rozwój społeczny, jest w niektórych kręgach naukowych uznawany za dominującą instrukcję wyjaśniającą rewolucję cyfrową i relatywnie szybką absorpcję nowych mediów przez szerokie masy społeczne. Dodatkowo trwająca od 2020 roku pandemia wirusa SARS-CoV-2 jeszcze mocniej zaakcentowała potrzebę wykorzystywania mediów i technologii w codziennym życiu wspólnot parafialnych. W artykule zaprezentowano badania przeprowadzone na grupie 214 respondentów obejmujące problematykę funkcjonowania wspólnot parafialnych w przestrzeni wirtualnej i oceny działań przez respondentów.

Słowa kluczowe: parafia, przestrzeń wirtualna, media społecznościowe, Kościół katolicki, badania ilościowe

Abstract

Parish 2.0. Selected on-line tools in the process of maintaining relationship in the parish community during the Covid-19 pandemic. Historical-empirical analysis

The aim of the article is to present preliminary empirical research on the presence of parishes in contemporary virtual space. Technological development, the visual estimation of which is the social dimension of the Internet, has changed the perception and modified the rituals of everyday life. Technological determinism, defined today as a significant impact of technology and technological development

on social development, is in some scientific circles considered the dominant instruction explaining the digital revolution and the relatively quick absorption of new media by wide social masses. In addition, the SARS-CoV-2 pandemic since 2020 has further emphasized the need to use media and technology in the daily life of parish communities. The article presents research carried out on a group of 214 respondents, covering the issues of the functioning of parish communities in the virtual space and the assessment of activities by respondents.

Keywords: parish, virtual space, social media, Catholic church, quantitative research

Artur Mordka

<https://orcid.org/0000-0003-1565-5053>

Uniwersytet Rzeszowski

Człowiek w obliczu Tajemnicy Istnienia. Uwagi do koncepcji ontologicznej S.I. Witkiewicza

Wielość postaw człowieka wobec świata jest jego specyficzną cechą, którą można określić jako otwartość. Jej warunkiem jest możliwość wykraczania ku rzeczywistości, znajdowania się w niej nie tylko w sensie przestrzennym i czasowym, lecz także praktycznym, poznawczym, religijnym, estetycznym, artystycznym, światopoglądowym. Również w obrębie każdej postawy możliwe są wariacje. Postawa artystyczna, na przykład, nie musi być przecież ukierunkowana na jeden rodzaj sztuki, a postawa praktyczna na jeden rodzaj działania. Wprawdzie inne odniesienia do rzeczywistości nie są już tak otwarte – wszak odniesienie poznawcze jest określane przez jedną wartość: prawdę – to jednak i one są w sobie zróżnicowane.

Takie zróżnicowanie jest charakterystyczne dla twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza. Jest on artystą i filozofem zarazem. Egzystencją rzuconą w niespokojne czasy i wycofanym podmiotem teoretycznym, który je analizuje. Zwolennikiem czystej formy w sztuce i właścicielem firmy portretowej. Ta dwoistość, a nawet wielowymiarowość, mogłaby stanowić *modus deficiens*, gdyby była pozbawiona jedności. Tak jednak nie jest. Koncepcja filozoficzna Witkiewicza współgra z jego praktyką artystyczną. Nie tyle ją poprzedza lub

z niej wynika, lecz właśnie nieustannie się z nią zająbia¹. Myśl poznawcza przejawia się w działaniach artystycznych, te zaś wypełniają ją zmysłową naocznością, a nawet korygują. Tak powstałe koło nieustannie dynamizuje obie dziedziny, nie pozwalając im znieruchomieć w skostniałych formach. Jego zatrzymanie jest niewdzięcznym obowiązkiem każdej próby namysłu nad twórczością Witkiewicza.

Namysł ten będzie dotyczył chyba najbardziej specyficznego odniesienia człowieka, gdyż jego przedmiotem ma być *istnienie*. Użycie stopnia najwyższego jest powodowane tym, że każda inna relacja człowieka ze światem ma wymiar treściowy. Jeśli jest to relacja moralna, to przecież dotyczy ona określonego dobra w znaczeniu etycznym, jeśli religijna, to stanowi pewien sposób komunikacji z Bogiem ucieleśnionym i wyrażonym. Podobnie działanie twórcze jest skierowane na tworzenie przedmiotu artystycznie sprawnego i estetycznie wartościowego. Wszędzie akt intencji kieruje się ku określoności, i to nawet wtedy, gdy zwrotnie sam staje się jej przedmiotem.

W swej filozofii Witkiewicz analizuje wielość postaw wobec rzeczywistości, często krytycznie się do nich odnosząc, stosownie do swego temperamentu. Jednakże czytając jego pisma, można odnieść wrażenie, że pośród nich postawa człowieka wobec samego istnienia zostaje wyróżniona i uznana nie tylko za najbardziej wartościową, lecz także za najbardziej tajemniczą. „Dla mnie – pisze Witkiewicz – metafizycznym przeżyciem będzie pojmowanie bezpośrednio Tajemnicy Istnienia na tle spotęgowanego uczucia jedności osobowości i przeciwstawienia się Istnienia Poszczególnego (żywego stworu) reszcie nieskończonego Istnienia”². Można nawet stwierdzić, że do obowiązku

1 „Wszystko się tu przenikało i przeplatało. Sformułowana przez Witkacego teoria sztuki bazowała niewątpliwie na jego poglądach filozoficznych i na ogólnej teorii kultury, ale jego filozofowanie nosiło niekiedy ślady artystycznej wizji, wizji wyrosłej przy tym z ukształtowanej konkretnymi warunkami wyobraźni” (I. Jakimowicz, *Witkacy. Chwistek. Strzemiński. Myśli i obrazy*, Warszawa 1978, s. 18).

2 S.I. Witkiewicz, *Leon Chwistek – demon intelektu*, w: S.I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisał B. Michalski, Warszawa 1977 s. 184.

człowieka jako podmiotu należy jej wypracowanie³, natomiast pośród dziedzin wiedzy filozofia jest tą, która ją bezpośrednio tematyzuje⁴.

Już na wstępie trzeba jednak podkreślić, że Witkiewicz wiąże Tajemnicę Istnienia z odczuciem jedności w wielości, toteż ta para ontologicznych pojęć ma zasadnicze znaczenie⁵. Natomiast w rozważaniach tu podejmowanych tajemnica będzie odniesiona do odczucia samego istnienia czy też do postawy człowieka wobec istnienia, w której doświadcza on jego tajemnicy. Prezentacja tej postawy jest celem przeprowadzonych w tym artykule analiz.

W jego pierwszej części zostanie przedstawiony ten aspekt filozoficznej koncepcji Witkiewicza, dla którego decydujące jest pojęcie istnienia w ogóle oraz doświadczenia jego tajemnicy. Jednakże jeśli zadaniem poznania filozoficznego jest wyjaśnianie lub co najmniej rozjaśnianie, to tajemnica czegokolwiek powinna stanowić moment, który trzeba nieustannie przekraczać⁶, z tego powodu uwagi będą dotyczyły także możliwych dróg takiego przekraczania. W części drugiej opisana zostanie postawa człowieka wobec Istnienia Poszczególnego. Także tu można mówić o doświadczeniu tajemnicy, choć przecież to, że istniejemy i istnieją byty w swej wielości, wydaje się oczywiste.

3 „Jeśli pojęcia nie oderwą się od czysto życiowego poglądu na świat i nie pozwolą nam rzucić okiem w bezdenną głęb Tajemnicy Istnienia nie tylko w ściśle astronomicznych i biologicznych, ale i metafizycznych wymiarach, to ludzie w ten sposób jedynie pojęć tych używający nie będą zasadniczo istotnie różnić się od tak lub inaczej przystosowujących się do otoczenia gatunków istot żyjących” (S.I. Witkiewicz, *Znaczenie filozofii dla wszystkich*, w: S.I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, s. 33).

4 „Filozofia natomiast systematyzuje pojęcia. Jej zadanie polega na opisie granic Istnienia w systemie pojęć koniecznych. Filozofię stawiał Witkiewicz znaczenie wyżej niż sztukę [...], ponieważ metafizyka dążyła do Prawdy Absolutnej przez refleksję nad istnieniem jako takim. Jest ona w stanie przekazać przeżycie Tajemnicy Istnienia bez zniekształceń właśnie dzięki operowaniu pojęciami” (A. Kulińska, *Żywot człowieka masowego. Stanisława Ignacego Witkiewicza wizja przeobrażeń społeczeństwa europejskiego*, „Annales Universitas Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I – Philosophia–Sociologia” 17 (2002) 5, s. 85).

5 „Tajemnicą istnienia jest jedność w wielości i nieskończoność jego, tak w małości, jak i w wielkości, przy jednoczesnej koniecznej ograniczoności każdego Istnienia Poszczególnego” (S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, Skierniewice 1992, s. 8).

6 „W naszych czasach dopiero dochodzimy do mniemania, że prawda ta musi być negatywna tylko, tzn. określająca granice Tajemnicy, która nigdy znana nam z samej istoty rzeczy być nie może – w pewnym sensie nie ma jej dla nas; ale dążenie do jej przewyżczenia było przyczyną osiągnięcia tego stopnia uświadomienia, jakie posiadamy teraz” (S.I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia*, w: S.I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, s. 228).

Człowiek w obliczu Tajemnicy Istnienia w ogóle

Witkiewicz rozważa pojęcie istnienia na dwóch płaszczyznach, które wzajemnie się przenikają i uzupełniają: najbardziej ogólnej płaszczyźnie ontologicznej, na której stanowi ono niedefiniowalne pojęcie zasadnicze, oraz na płaszczyźnie „poglądu życiowego”⁷. O ile obecność pierwszej płaszczyzny jest zrozumiała i wpisuje się w tradycję budowania systemu ontologicznego, z którego pierwszych zasad wynikają pozostałe, o tyle obecność drugiej stanowi pewne zaskoczenie, gdyż przecież ujęte tu istnienie ma co najwyżej potoczne znaczenie. „Ale – dla możliwości objaśnienia pierwszych początków postępowania – muszę wprowadzić pewne założenia poglądu życiowego, którego w ogóle nie ma zamiaru lekceważyć, uznając, że zawiera on część prawdy, która może będzie mogła w innych niż życiowym poglądzie terminach być wyrażoną, aby stać się konieczną częścią Ontologii Ogólnej, Ogólnej Nauki o Istnieniu, którym to mianem chciałbym zastąpić zużyty w sposób niegodny termin «filozofia»”⁸.

Te dwie płaszczyzny tworzą bieguny myślenia o istnieniu, z których pierwszy ma charakter abstrakcyjny, drugi zaś – konkretny⁹. Przestrzeń między nimi jest polem jawienia się istnienia w jego rozmaitych formach czy też polem napięć kierunkowych, w których raz dominuje czysto ontologiczne ujęcie, innym zaś razem ujęcie konkretne, związane z doświadczeniem życiowym. Dedukcyjny charakter budowanego przez Witkiewicza systemu ontologicznego, sugerowany przez tytuł głównego dzieła filozoficznego, jest zatem tylko jedną z dróg rozjaśnienia pojęcia istnienia, gdyż system ten uwzględnia – jako biegun czystej abstrakcji i dedukcji – konkret. Choć ten wymaga krytycznego opracowania, to jednak powinien zostać włączony do Ontologii Ogólnej.

7 O znaczeniu „poglądu życiowego” dla budowania systemu ontologii ogólnej zob. M. Łowejko, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza a filozofia zdrowego rozsądku*, „Ruch Filozoficzny” 75 (2019) nr 1, s. 62–66.

8 S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia. 1917–1932*, w: *O idealizmie i realizmie*, s. 415.

9 „W tym miejscu nasuwa się porównanie metafizyki Witkiewicza z tomizmem i neotomizmem, gdzie mamy do czynienia z wyjściem od rzeczywistości codziennego doświadczenia (realizm metafizyczny) i jednoczesnym przeskokiem do sfery pojęciowej [...]. Można zaryzykować tezę, że Witkiewicz rozumie swoje istnienie na podobieństwo analogii do bytu tomistów” (M. Dombrowski, *Ontologia ogólna Stanisława Ignacego Witkiewicza a tzw. kryzys metafizyki*, w: *Witkacy w kontekstach. Stanisław Ignacy Witkiewicz a kryzys metafizyki*, red. T. Pękala, Lublin 2015, s. 67).

Istnienie jest zatem rozważane w granicach możliwego doświadczenia oraz abstrakcyjnego rozumienia.

Rezultatem takiego sprzężenia czystego rozumu i „poglądu życiowego” jest Twierdzenie 1: „Pojęcie jednego, jedyne Istnienia, w zastosowaniu do Całości Istnienia, równoznaczne jest z pojęciem Nicości Absolutnej, która jest nie-do-przyjęcia. Pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości”¹⁰. Rezultatem, gdyż filozoficzny rozum dociera do tego, co najbardziej pierwotne i podstawowe, natomiast „pogląd życiowy” ujmuje je jako już zanurzone w wielości, a zatem w niej zapośredniczone. Implikacja wielości nie pozwala zatem pojęciu istnienia oddalić się od różnorodności, natomiast obecność tego, z czego się implikuje, nie pozwala wielości zatracić się w chaosie. Choć zachowanie tych biegunów jest nieodzowne, każdy z nich w inny sposób wyraża Tajemnicę Istnienia.

Jeśli wglębimy się w treść Twierdzenia 1, możemy uchwycić kilka aspektów, których omówienie przyczyni się do rozjaśnienia postawy człowieka wobec tej tajemnicy.

Pierwszy sprowadza się do utożsamienia (równoznaczności) pojęcia jednego, jedyne Istnienia z pojęciem Nicości Absolutnej. Takie pojęcie istnienia, o ile jest odniesione do całości, nie może być wedle Witkiewicza analizowane z uwagi na swe wewnętrzne niezróżnicowanie. Brak jakiegokolwiek treści czyni je podobnym do nicości, a także do absolutnej jedności, ta bowiem – z racji swej absolutności – nie jest jednością różnorodności, lecz jednością samą w sobie.

Wprowadzenie pojęć Nicości Absolutnej oraz Jedności Absolutnej oraz zestawienie z nimi pojęcia Istnienia odniesionego tylko do całości podkreśla zatem to, że istnienie oderwane od czegokolwiek staje się wyłącznie abstrakcją. Może wprawdzie kusić swą czystością, lecz jako kompletnie wyjałowione czyni tę pokusę zupełnie niewytłumaczalną i perwersyjną. Toteż nie stanowi ono żadnej tajemnicy, jest wyłącznie konstrukcją rozumu, rezultatem jego nadmiernego, lecz niepotrzebnego wysiłku.

Mając to na uwadze, trzeba podkreślić, że Witkiewiczowi obca jest metafizyczna dialektyka istnienia i nicości w heglowskim rozumieniu¹¹. Jego

10 S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane*, s. 414.

11 Też tę zdaje się kwestionować Ostrowski. „Dla Witkacego nicość jest nie tylko bezzałożeniową podstawą i źródłem, za sprawą której wyłania się rzeczywistość. Nicość jest również jej celem. Z racji tego, że w tym przypadku źródło i cel rzeczywistości są tożsame, można stwierdzić, że nicość jest tym, do czego rzeczywistość powraca za sprawą swej śmier-

Ontologia Ogólna nie bierze jej pod uwagę, i to nie z przyczyny „życiowej”¹², lecz *stricte* teoretycznej. W pojęciu istnienia Witkiewicz dostrzega bowiem tylko jeden moment: implikację wielości. Pojęcie to odsyła zatem bezpośrednio do różnorodności bytowej i jest rozważane w kontekście Istnień Poszczególnych.

Ten rodzaj ontologii ma wyraźnie wertykalny charakter. Nad jednostkowymi bytami nie występuje nic, co można określić mianem czystego istnienia. Jeśli Witkiewicz przyjmuje jego obecność, to rozumie je tylko jako pojęcie funkcjonalne, bez którego nie sposób się obyć, by móc rozważać poszczególne byty w ich wymiarze egzystencjalnym. Czyste istnienie – podobnie jak nicość¹³ – nie ma desygnatu, nic za nim nie stoi, żaden byt w rozumieniu teologii negatywnej czy metafizyki idealistycznej. Jednakże wówczas przestaje być jakąkolwiek tajemnicą.

Tajemnicze jest raczej przejście od pojęcia jednego, jedyne Istnienia do pojęcia wielości. Trudno je zrozumieć z tego powodu, że Witkiewicz w swej Ontologii Ogólnej nie tematyzuje istnienia jako takiego, nie jest zatem do końca jasne, dlaczego implikuje ono pojęcie wielości. Można przyjąć, że czyni tak dlatego, że jest zawsze związane z pewną określonością. Te dwa momenty: egzystencjalny i treściowy, pozostają ze sobą w najbardziej ścisłym związku, który sprawia, że nie możemy pomyśleć jakiegokolwiek treści jako nieistniejącej i jakiegokolwiek istnienia jako niezwiązanego z treścią. Ich koniunkcja tworzy jednak pojęcie bytu, nie zaś istnienia. Dlatego trudno zgodzić się z tezą Witkiewicza, że istnienie jest identyczne z bytem¹⁴.

ci” (A. Ostrowski, *Nicość – pro et contra*, w: *Przyszłość Witkacego*, red. T. Pękala, Kraków 2010, s. 43).

12 „Stan absolutnej nicości jest jednak nieosiągalny z powodu niemożliwości wyeliminowania nas samych jako dokonujących tej operacji” (A. Szachniewicz, *Czas i przestrzeń w metafizyce Witkiewicza a pierwotność ontologiczna indywiduów. Ujęcie z perspektywy wybranych wątków współczesnej metafizyki analitycznej*, „Ruch Filozoficzny” 75 (2019) nr 1, s. 43.

13 „Pojęcie Nicości Absolutnej jest pojęciem «niepojętym», nie odpowiada mu nic, podobnie jak pojęciom sprzecznym (np. pojęciu kwadratowego koła), prócz znaku i pewnych uczuć i wyobrażeń z nim związanych, czyli tak zwanego przez mnie «kompleksu znaczeniowego prywatnego...»” (S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane*, s. 415).

14 „Dlatego, aby uniknąć nieporozumień, proponowałbym następującą terminologię: pojęcia istnienia nie ograniczać zupełnie, tak jak to się już czyni w języku potocznym, chyba gdy mówimy o „istnieniu w całości” (inaczej „Istnieniu”), pisząc to słowo przez wielką literę i używając go w znaczeniu identycznym z Bytem przez wielkie B...” (S.I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, w: *O idealizmie i realizmie*, s. 261).

Niemożliwość takiego pomyślenia jednoznacznie wskazuje na granice ludzkiego rozumienia i w tym właśnie sensie pojęcie jednego, jedynego Istnienia, tak samo jak pojęcie Nicości Absolutnej, jest „nie-do-przyjęcia”.

Ujęcie podstaw ontologii ogólnej powinno się zatem rozpoczynać najpierw od uchwycenia koniunkcji istnienia i treści, zaś jego pierwszym rezultatem byłoby stwierdzenie ich koniecznego związku. Dopiero drugim jest podkreślana przez Witkiewicza implikacja, gdyż istnienie różnicuje się stosownie do konkretyzowania się treści: z uposażenia bytu fizycznego, jego czasowości, przestrzenności i kauzalności wnosimy, że jest on realny, zaś z uposażenia przedmiotu artystycznego, jego pochodności, niesamoistności i zależności wnosimy o jego irrealnym sposobie istnienia. Można również odwrócić kierunek wnioskowania i z samego pojęcia realności wnioskować o rodzaju uposażania, które przysługuje temu, co realne. Wybór jednej z dróg zależy od ustawienia „celownika” ontologicznego, jeśli tak się można wyrazić.

Taka droga egzystencjalnych rozważań obecna jest u dwóch ontologów XX wieku – Romana Ingardena i Nicolai Hartmanna. W ontologii formalnej Ingarden twierdzi kategorycznie: „Nie można przeto i wyrażenia «idea istnienia» [...] rozumieć w ten sposób, jakoby w zawartości tej idei występował tylko jeden jedyny składnik: mianowicie «istnienie» (*resp.* „sposób istnienia”). Nie ma w ogóle tego rodzaju idei istnienia [...]. Istnieje jedynie idea istnienia czegoś (tak lub inaczej), w szczególności idea istnienia czegoś realnie istniejącego”¹⁵. W konsekwencji analizuje – używając wyrażenia Witkiewicza – egzystencjalną wielość: realność, idealność, czystą intencjonalność i absolutność. Hartmann natomiast za podstawowe zadanie ontologii ogólnej uznaje rozjaśnienie koniunkcji istnienia i treści, a następnie analizę ich uszczegółowień¹⁶. Można jeszcze przywołać koncepcję Leona Chwistka wielości rzeczywistości, która była znana Witkiewiczowi, choć krytycznie się do niej odnosił.

Charakterystyczne dla tych koncepcji jest nie tylko pierwszeństwo ontologii nad innymi dziedzinami filozoficznymi, lecz także jej antyredukcjonizm. Nie sprowadzają one różnorodności do jednego wyróżnionego bytu, lecz tylko różnicują jego pojęcie. Takie różnicowanie wprowadza również Witkiewicz, akcentując implikację wielości.

15 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1960, s. 79.

16 „W każdej sferze bytowej treść i istnienie są ze sobą nierozzerwalnie związane” (N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig 1935, s. 115).

Przywołanie tych myślicieli powodowane było nie tylko podobieństwem, jakie występuje między ich ontologią a ontologią Witkiewicza. Chodziło przede wszystkim o podkreślenie, że ten rodzaj myślenia o istnieniu znosi jego tajemnicę, i to w radykalny sposób, gdyż albo uznaje zbędność pojęcia istnienia (idei istnienia jako takiego), albo wiąże je bezpośrednio z określonością (Hartmann) lub wielością (Witkiewicz). Dla krytycznego rozumu jest ono potrzebne co najwyżej po to, by teoretycznie ogarnąć obszar tego, co w ogóle jest, wyczerpuje się zatem w swej funkcji pomocniczej, nie ma przeto metafizycznego znaczenia.

Warunkiem przywrócenia tej tajemnicy, o ile w ogóle jest ona potrzebna, byłoby uznanie zadziwiającej pustki istnienia podobnej do pustki nicości. Jako w sobie niezróżnicowane ani też nieodniesione do wielości, istnienie stanowiłoby metafizyczną zagadkę, gdyż przecież dzięki niemu wszystko jest, ono zaś samo jest niczym. Wydaje się, że Witkiewicz zbyt łatwo rezygnuje z tej tajemnicy, od razu przeprowadzając implikację, która przenosi punkt ciężkości rozważań ontologicznych na Istnienia Poszczególne.

Ta szczególna pustka istnienia sprawia, że wymyka się ono poznaniu, które z natury swej ma charakter pozytywny. Z tego punktu widzenia istnienie zawsze pozostaje tajemnicą dla poznawczego rozumu¹⁷, gdyż ten używając pojęć i tworząc związki między nimi, nie może w nie „trafić”. Nie stanowi to jednak jego wady ani nie może służyć za argument na rzecz słabości. Przeciwnie, określenie granic poznawczych rozumu ma charakter bez reszty pozytywny, gdyż te wyznaczają obszar prawomocności jego osądów. Użyte w Twierdzeniu 1 wyrażenie „nie-do-przyjęcia” oznaczałoby odrzucenie istnienia jako przedmiotu poznania. Jego tajemnica miałaby zatem swe bezpośrednie ugruntowanie w samej naturze poznania.

Drugi aspekt, który dostrzec można w Twierdzeniu 1, wynika bezpośrednio z pierwszego. Gdyż nawet jeśli ontologiczny sposób myślenia o „jednym, jedynym Istnieniu” prowadzi do porażki poznawczej, to przecież otwiera zarazem podmiot na inne rodzaje doświadczenia, które nie mają już charakteru badawczego.

By doświadczyć istnienia jako takiego, należałoby jednak oderwać się od wszelkiej treści, zawiesić jej obowiązywanie i odnieść się wyłącznie do

¹⁷ „Możliwość doświadczenia tego, co niepoznawalne (doświadczenie niepoznawalnego) w filozofii Witkacego wyrażona jest formułą «dziwności istnienia»” (A. Ostrowski, *Konieczność nicości absolutnej*, w: *Witkacy w kontekstach*, s. 45).

pierwotnego „jest”, bez którego przecież żadnej treści nie ma. Istnienie zachowałoby swą tajemnicę, jednakże byłaby ona innego rodzaju, gdyż wymagałaby wypracowania radykalnie innego nastawienia do rzeczywistości, które bierze w nawias jej „rzeczowy” charakter. Można tu mówić o neantyzacji rzeczywistości jako całości w jej wymiarze treściowym. Do przeprowadzenia takiej procedury konieczne jest jednak użycie totalnej negacji treściowo przekreślającej¹⁸.

Ten rodzaj doświadczenia jest szczególnie ważny, gdyż wynosi człowieka poza obszar jakiegokolwiek treści zawsze przecież związanej z „poglądem życiowym”. Bez niego człowiek przebywa tylko pośród określoności, zatapia się w nie i jest przez nie determinowany. Tajemnica Istnienia zostaje wówczas niedostrzeżona.

Wnioski takie pojawiają się w rozważaniach Witkiewicza, toteż trudno zrozumieć, dlaczego odrzuca on istnienie w jego czystości i uznaje nicość za pojęcie sprzeczne i niepojęte. Przecież dopiero ich doświadczenie stanowi egzystencjalny wstrząs, który wyzwala człowieka z sieci życiowych odniesień, pozwala je przekroczyć i ujrzeć w innym, metafizycznym świetle. Światło to nie rozjaśnia samego istnienia, gdyż przecież nic w nim nie jest zawarte i niczego nie da się w nim ujrzeć, pozwala jedynie je odczuć. Tylko takie odczucie można nazwać pierwotnym doświadczeniem Tajemnicy Istnienia¹⁹. Jest ono fundamentalne także w tym sensie, że zmienia kierunek nastawienia człowieka do wszystkiego, co jest. Ma zatem charakter totalny.

Nie pozostaje ono bez wpływu na potoczne doświadczenie rzeczy i ludzi. Właściwie można uznać, że dopiero ten egzystencjalny wstrząs sprawia, że w polu naszej percepcji pojawiają się nie tyle poszczególne określoności, ile

18 Charakterystyczne jest to, że przeżycie metafizyczne jest związane z negacją. Nie odnosi się ona tylko do treści, lecz dotyczy także wszystkiego, co skończone. „Przeżycia metafizyczne to przeżycia związane z tajemnicą istnienia. Powstają np. przy zetknięciu się z nieskończonością: z tym, co nieskończenie wielkie, i z tym, co nieskończenie małe [...]. Można rozmaicie percypować nieskończoność: entuzjastycznie – jak Giordano Bruno albo z niepokojem – jak Blaise Pascal” (K. Kościuszko, *Witkacy o przeżyciach metafizycznych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” [2013] nr 19, s. 415).

19 Trzeba jednak jeszcze raz podkreślić, że pierwotnie doświadczenie Tajemnicy Istnienia jest odniesione do odczucia jedności. „Zdaniem Witkacego, doświadczenie Tajemnicy Istnienia [...] jest fundamentem wszystkich wyższych ambicji człowieka. Dociekań metafizycznych. Praktyk religijnych. Twórczości artystycznej. A dlaczego? Bo człowiek – powiedział – doznaje w nim odczucia jedności w wielości” (J. Błoński, *Witkacy. Sztukmistrz, filozof, estetyka*, Kraków 2000, s. 17).

Poszczególne Istnienia należące do Całości Istnienia²⁰. Rozważania nad pojęciem istnienia jako takiego i doświadczeniem jego tajemnicy w sposób płynny przechodzą zatem w analizę bytów jednostkowych.

Człowiek w obliczu Tajemnicy Istnienia Poszczególnego

Wydaje się, że jeśli doświadczamy wielość Istnień Poszczególnych, ich tajemnica egzystencjalna niknie. Wszak istnienie przedmiotów w ich różnorodności jest bezpośrednio dane i odczute jako pewne. Choć pewność ta była wielokrotnie kwestionowana, to jednak unieważniano zwykle jedną formę istnienia, inną uznając za niepodważalną. Witkiewicz akceptuje tę pewność, posługując się argumentem z „poglądu życiowego”. Świadomy słabości tego argumentu, podkreśla jednak, że jego odrzucenie uniemożliwia jakąkolwiek analizę. Przeświadczenie o istnieniu mnie samego oraz świata powinno zostać uznane choćby jako punkt wyjścia do dalszego już krytycznego opracowania. Można także powiedzieć, że jeśli podmiot bytuje w rzeczywistości na wiele sposobów, to trudno zakwestionować jej istnienie. Takie bycie „w” właściwie znosi sens pytania o istnienie wielości, choć oczywiście pewne jej formy mogą zostać podważone. Doświadczenie istnienia wielości jest zatem warunkowane od wewnątrz, z pozycji samej sytuacji życiowej, toteż musi zostać uwzględnione.

Nie tylko argument z „poglądu życiowego” jest tu istotny. Implikacja ontologiczna pokazała, że możemy doświadczać wielości tylko jako istniejącej. Oderwanie istnienia od jakiegokolwiek treści będącej częścią tej wielości nie jest zatem możliwe. Dostrzeżenie koniecznego związku istnienia z treścią na najbardziej ogólnym poziomie rozważań okazuje się zatem bardzo przydatne, gdyż zróżnicowanie tej treści pociąga za sobą wyróżnienie zasadniczych form istnienia. Witkiewicz skupia się na czasie i przestrzeni, akcentuje zatem dwoistość istnienia. Można te formy kwestionować i wyróżnić inne, jednakże sam ruch ku nim jest zupełnie zrozumiały i zapowiedziany przez Ontologię Ogólną.

Zarazem jednak związek ten okazuje się także zagrożeniem dla doświadczenia Istnienia Poszczególnego, zostaje ono bowiem przesłonięte treścią. Co

20 „Przeżycie Tajemnicy Istnienia, doznanie czegoś, co można nazwać wstrząsem, to zadanie prawdziwie godne człowieka: *homo metaphysicus trepidus*. Chodzi o doświadczenie szczególne, które wiąże nas z wymykającą się Całością Istnienia. Nasze zmysły zatrzymują się, nie są w stanie jej przeświecić. Samotnie i w zdziwieniu stajemy przed przepaścią” (M. Lubecki, *Istnienie i metafizyczny niepokój w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Estetyka i Krytyka” [2013] nr 3 [30], s. 81).

więcej, może zostać wyparte przez jej napór. Człowiek porusza się wówczas wyłącznie pośród określoności, sam siebie traktując jako jedną z nich. Nie zauważa, że jej warunkiem jest istnienie. Ten brak metafizycznej potrzeby odniesienia do niego jest zrozumiały także z punktu widzenia interesu życiowego. Do jego realizacji nie jest wymagane doświadczenie istnienia, a już zupełnie nie jego tajemnicy. Ono tylko przeszkadza. Użycie wyrażenia „interes” nie jest tu przypadkowe, gdyż podkreśla bycie pośród rzeczy, które w skrajnym przypadku uniemożliwia doświadczenie ich pierwotnego „jest”. Religia, filozofia i sztuka byłyby wówczas tymi dziedzinami ludzkiej aktywności, które przekraczałyby takie bycie pośród, toteż uwagi Witkiewicza o zaniku uczuć metafizycznych związanych z osłabieniem znaczenia tych dziedzin są także konsekwencją rozważań ontologicznych.

Ujawnia się tu pierwsza aporia Istnienia Poszczególnego. Z jednej strony jego doświadczenie jest łatwiejsze, gdyż podmiot otoczony jest poszczególnymi jestestwami, widzi ich wielość i różnorodność treściową, z drugiej zaś różnorodność ta przysłania istnienie, a nawet zupełnie je zakrywa. Doświadczenie Tajemnicy Istnienia polegałoby zatem ponownie na zawieszeniu treści, wzięciu jej w nawias. Nie jest to wbrew pozorom trudne, wymaga jednak swoistego wycofania podmiotu z obszaru określoności i rzeczowości.

Treściowy napór wielości przedmiotów, bycie pośród nich, tylko w części tłumaczą zanik postawy człowieka wobec istnienia. Jej nieobecność paradoksalnie ma swoją przyczynę w samym istnieniu, a dokładniej – w jego treściowej pustce. Tajemnica Istnienia na niższym poziomie ontologicznym – tego, co szczegółowe – ponownie wynika z jego niedefiniowalności. „Pojęcie Istnienia Poszczególnego = *IP* – pisze Witkiewicz – nie podlega tak samo definicji jak pojęcie Istnienia w ogóle. Można je co najwyżej w pewien sposób omówić, używając do tego omówienia pojęć, które ono samo implikuje lub określić jako element wielości Istnienia w całości”²¹. Nie może to dziwić, gdyż każda definicja ma charakter treściowy, a jej celem jej określenie przedmiotu. Tymczasem Istnienia Poszczególnego określić się nie da, gdyż nie jest ono predykatywne. Okazuje się zatem, że niejako „na plecach” pierwotnej implikacji z pojęcia Istnienia w ogóle, do wielości przechodzi również jego treściowa pustka. Dlatego także teraz nie może ono stać się przedmiotem poznania, wymyka się rozumowi i w tym sensie jest dla niego tajemnicą. Jej odczucie wymaga wypracowania innego nastawienia do wielości, które posługując się negacją

21 S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane*, s. 421.

treściowo przekreślającą, która dociera do pierwotnego „jest” przedmiotów. Wówczas wyłania się ono zza ich określoności, jest nieustannie obecne, ustanawia je w wymiarze egzystencjalnym i stanowi warunek ich jedności.

To zatem, co zostało powiedziane o Tajemnicy Istnienia w poprzedniej części rozważań, zachowuje ważność także w tej. Być może zwiększa się jedynie dziwność tak doświadczanego istnienia, gdyż przecież uznajemy je za pewne, wszak działamy pośród rzeczy istniejących, natomiast nie wiemy, czym ono jest. Pewność Istnienia Poszczególnego i jego nieustanne wymykanie się jakiegokolwiek próbie określenia prowadzi do aporii, która potęguje jego tajemnicę²².

Dialektyka oczywistości i dziwności oraz tajemniczości jest charakterystyczna dla rozważań Witkiewicza o wielości Istnień Poszczególnych. Zostaje ona wzmocniona faktem, że takie istnienie może przestać być. W klasycznym ujęciu świadczy to jego egzystencjalnej przypadkowości.

Witkiewicz jest jednak daleki od tego, by odnieść tę przypadkowość do bytu koniecznego. Nie idzie w tym drogą religii czy idealistycznej metafizyki. Jest również daleki od naturalistycznego wyjaśnienia tego faktu. Przypadkowość istnienia jest zatem rozważana w swej czystej i zarazem paradoksalnej formie, bez odniesienia do tego, co przypadkowe już nie jest. Jednakże właśnie ten brak odniesienia czy też racji koniecznej tłumaczącej Istnienie Poszczególne sprawia, że jego obecność wiąże się z tajemnicą, gdyż jest ono ostatecznie niewytłumaczalne. Cząstkowe tłumaczenia niewiele tu wnoszą. Doświadczenie Tajemnicy Istnienia jest tym samym doświadczeniem jego irracjonalności.

Przypadkowe Istnienie Poszczególne jest natomiast rozważne przez Witkiewicza w odniesieniu do całości istnienia, stanowiąc jego część czy też element. Takie mereologiczne ujęcie nie oznacza jednak afirmacji totalności kosztem jednostkowości, gdyż totalność ta nie ma charakteru bytowego. Jest pewnym logicznym zbiorem, który pozwala rozumieć Istnienie Poszczególne jako część całości.

Jednakże nawet wówczas nie uniknie się pytania metafizycznego o rację istnienia tej całości. O ile bowiem można ją wskazać dla poszczególnych bytów i wtedy ma ona charakter immanentny, o tyle w przypadku istnienia wszystkich bytów musi być transcendentna. W rozważaniach metafizycznych jest nią zwykle Absolut stanowiący źródło istnienia świata, w rozważaniach teologicznych zaś Bóg. Metafizyka materialistyczna natomiast przyjmując

22 „Witkacy, definiując Tajemnicę, używa paradoksu jako najlepszego sposobu wyrażenia niewyraźnej Tajemnicy” (T. Bocheński, *Witkacy i reszta świata*, Łódź 2010, s. 41).

wieczne istnienie materii, w istocie nie jest zdolna do odpowiedzi na to pytanie i je unieważnia jako źle postawione.

Również tak interpretuje je Witkiewicz, jednakże czyni to z powodów czysto logicznych. Nie można pytać o coś, co jest poza całością Istnień Poszczególnych, gdyż poza nią nie ma nic. Jednakże logiczne unieważnienie pytania o całość nie prowadzi do jego unieważnienia metafizycznego. Toteż trzeba przyjąć, że jeśli w koncepcji Witkiewicza nie da się wytłumaczyć istnienia całości, to stanowi ona coś niedorzecznego i jako taka może wywołać metafizyczny śmiech. Nie jest on jednak tylko odpowiedzią na komizm, lecz stanowi także wyraz wstrząsu egzystencjalnego czy też odczucia irracjonalności, a zatem i tajemnicy całości Istnień Poszczególnych²³.

Implikacja wielości z pojęcia istnienia jako takiego nie zmniejsza zatem odczucia Tajemnicy Istnienia. Wymyka się ono poznaniu zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i całościowym. Można jednak żywić nadzieję, że analiza pozostałych kategorii ontologicznych, w szczególności kategorii jedności, pozwoli przynajmniej w części na jej rozjaśnienie.

Wybór tej kategorii nie jest przypadkowy, lecz zgodny z kierunkiem pierwotnej implikacji. Afirmowana przez Witkiewicza wielość Istnień Poszczególnych w sposób konieczny prowadzi do pytania o ich jedność. Jest ono z jednej strony wymuszone samą kategorią wielości, z drugiej zaś ugruntowane w „poglądzie życiowym”, dla którego przecież rzeczy i ludzie nie stanowią chaosu, ale są zwartymi całościami.

Wprawdzie nauki szczegółowe podejmują kwestię jedności, jednakże ten rodzaj wyjaśnienia jest niewystarczający z uwagi na swój fenomenalistyczny charakter. Psychologia ograniczona koniecznością falsyfikacji swych teorii dostrzega przede wszystkim związki między zjawiskami psychicznymi i na tej podstawie wnioskuje o jedności psychiki. Pomija zatem i pomijać musi pierwotne ja, autentyczne i do niczego innego niesprowadzalne odczucie jedności osobowej. Toteż fenomenalistyczna jedność nie może zastąpić jedności istotowej, zaś doświadczenie pierwszej nie jest redukowalne do doświadczenia drugiej.

Jedność jest dla Witkiewicza ogólną kategorią dla wszelkich jestestw. Już cząsprzestrzenna dwoistość form istnienia odsyła bezpośrednio do ich jedności,

23 „Z pewnego punktu widzenia wszystko robi wrażenie, jakoby Istnienie w całości sensu ostatecznego nie miało – przynajmniej w wymiarach ściśle filozoficznych sensu takiego nadać mu nie można” (S. I. Witkiewicz, *Uczucia metafizyczne jako podstawa uczuć religijnych i rozważań filozoficznych*, w: S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, s. 83).

zaś zróżnicowanie treści w dziele sztuki odsyła do jednej formy. W tym sensie można też mówić o metafizycznym charakterze tego doświadczenia²⁴, rozumiejąc jednak przez nie akt, który przeziiera przez różnorodność, docierając do pewnego nieredukowalnego *unum*.

Ontologiczny związek istnienia z jednością nie jest jednak oczywisty, gdyż jedność stanowi kategorię bezpośrednio odniesioną tylko do wielości i różnorodności. Można wyróżnić i analizować określone rodzaje jedności od radykalnej i zbliżonej do absolutnego *unum* aż po niemal przypadkową, powstałą przez proste zestawienie ze sobą przedmiotów, pominąwszy ich istnienie. Jednak co najmniej na dwóch poziomach związek ten jest wyraźny.

Przede wszystkim warunkiem doświadczenia jakiegokolwiek jedności czegoś jest jego istnienie, wszak przedmiot, który przestaje być, traci swą jedność oraz całość uposażenia. Oczywistość tego warunku jest zrozumiała, jednakże rzadko bywa on wydobywany i uznany w swym znaczeniu. Jest to spowodowane tym, że jedność jest bezpośrednio odniesiona do wielości (różnorodności), nie zaś do istnienia. Przez to narzucające się odniesienie istnienie jako warunek jedności zostaje przysłonięte i wymagane jest specyficzne nastawienie, by je wydobyć. Ontologia Ogólna Witkiewicza niewątpliwie jest w tym pomocna, gdyż wielość, a następnie jej jedność, stanowi implikację z pierwotnego pojęcia Istnienia w ogóle. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jedność stanowi dla Witkiewicza transcendentalne pojęcie w rozumieniu metafizyki klasycznej, zaś jego związek z istnieniem polegałby na tym, że każde jestestwo poszczególne ma tylko jeden akt istnienia, dzięki któremu jest i jest jakieś.

Druga płaszczyzna podkreśla związek stopnia jedności z intensywnością istnienia. Analizując koncepcję Witkiewicza, ale także sięgając do jego twórczości literackiej i malarskiej, można uznać, że intensywność istnienia jest bezpośrednio związana ze stopniem jedności osiągniętym przez dane Istnienie Poszczególne. Osiągnięcie wysokiego stopnia jedności wiąże się bowiem nierozdzielnie z odczuciem pełni istnienia. Nie chodzi przy tym tylko o byt ludzki, lecz także o dzieło sztuki. Jego jedność osiągnięta dzięki formie sprawia, że

24 „Odnajdywanie jedności w wielości jest zatem wskazaniem na to, co jest dla bytu najbardziej istotne, a zarazem ostateczne [...]. Metafizyka, rozpatrując podstawową strukturę Bytu – jego jedność w wielości – stawia nas wobec Tajemnicy Istnienia twarzą w twarz” (J. Leszczyński, *Filozof metafizycznego niepokoju*, w: Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Człowiek i twórca*. Księga Pamiątkowa pod redakcją T. Kotarbińskiego i J.E. Płomińskiego, Warszawa 1957, s. 93–94; cytata za: A. Micińska, *Istnienie Poszczególne: Stanisław Ignacy Witkiewicz*, Warszawa 2002, s. 13).

istnieje ono w sposób pełny, nie jest zatem przyczynkiem ideologicznym ani sprawozdaniem z życia, lecz stanowi autonomiczny byt w sensie estetycznym.

Niemniej pojęcie jedności jest niejako oddalone od pojęcia istnienia, a jej doświadczenie nie prowadzi bezpośrednio do odczucia Tajemnicy Istnienia, ta bowiem ujawnia się, gdy akt skierowany jest na pierwotne „jest”.

Uwagi końcowe

Doświadczenie Tajemnicy Istnienia jest osobliwością, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, musi to być doświadczenie zawieszające wszelką treść, biorące ją w nawias, posługujące się zatem negacją treściowo przekreślającą. Musi być zatem sprzeczne ze swą istotą, gdyż do niej należy przecież ukierunkowanie na coś w sobie określonego. Toteż doświadczenie takie z góry zakłada swą porażkę epistemologiczną. Po drugie, porażka ta nie przekreśla sensu doświadczenia istnienia, lecz paradoksalnie go wzmacnia. Istnienie jest nieustannie wydobywane zaa określoności i ten ruch ku niemu stanowi najwyższy wyraz refleksyjności bytu ludzkiego oraz pewną egzystencjalną powinność. Jej zniesienie sprawia, że człowiek porusza się wyłącznie pośród określoności, sam siebie traktując jako jedną z nich.

Ten podwójny sens doświadczenia Tajemnicy Istnienia przejawia się w koncepcji Witkiewicza na różnych poziomach i jest odmiennie wartościowany. Na najbardziej ogólnym poziomie ontologicznym doświadczenie takie zdaje się niepotrzebne, gdyż istnienie w ogóle jest tylko pojęciem, pierwotnym założeniem ontologii, bez którego nie sposób się obejść, które jednak nie wymaga szczególnego nastawienia podmiotu. Jednakże właśnie na tym poziomie człowiek doświadcza Tajemnicy Istnienia najmocniej. Jako jeszcze niezapośredniczone w żadnej konkretnej treści uderza ono swą czystością i pustką. Jest w tym podobne do Nicości Absolutnej, choć przecież radykalnie się od niej różni.

Na niższym poziomie rozważań – analizie Istnienia Poszczególnego – wydobywanie pierwotnego „jest” przedmiotu dokonuje się z wielości i różnorodności. Nie osiągnięte jest jednak w ten sposób poznanie istnienia, toteż i w tym wypadku trzeba się liczyć z porażką epistemologiczną, za którą kryje się Tajemnica Istnienia.

Bibliografia

- Błoński J., *Witkacy. Sztukmistrz, filozof, estetyk*, Kraków 2000.
- Bocheński T., *Witkacy i reszta świata*, Łódź 2010.
- Dombrowski M., *Ontologia Ogólna Stanisława Ignacego Witkiewicza a tzw. kryzys metafizyki*, w: *Witkacy w kontekstach. Stanisław Ignacy Witkiewicz a kryzys metafizyki*, red. T. Pękala, Lublin 2015, s. 57–74.
- Hartmann N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig 1935.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1960.
- Kościuszek K., *Witkacy o przeżyciach metafizycznych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” (2013) nr 19, s. 415–416.
- Micińska A., *Istnienie Poszczególne: Stanisław Ignacy Witkiewicz*, Warszawa 2002.
- Jakimowicz I., *Witkacy. Chwistek. Strzebiński. Myśli i obrazy*, Warszawa 1978.
- Kulińska A., *Żywoć człowieka masowego. Stanisława Ignacego Witkiewicza wizja przeobrażeń społeczeństwa europejskiego*, „Annales Universitas Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I – Philosophia–Sociologia” 17 (2002) 5, s. 79–99.
- Lubecki M., *Istnienie i metafizyczny niepokój w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Estetyka i Krytyka” (2013) nr 3, s. 71–86.
- Łowejko M., *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza a filozofia zdrowego rozsądku*, „Ruch Filozoficzny” 75 (2019) nr 1, s. 57–67.
- Ostrowski A., *Nicość — pro et contra*, w: *Przyszłość Witkacego*, red. T. Pękala, Kraków 2010, s. 31–59.
- Ostrowski A., *Konieczność nicości absolutnej*, w: *Witkacy w kontekstach. Stanisław Ignacy Witkiewicz a kryzys metafizyki*, red. T. Pękala, Lublin 2015, s. 37–55.
- Szachniewicz A., *Czas i przestrzeń w metafizyce Witkiewicza a pierwotność ontologiczna indywiduów. Ujęcie z perspektywy wybranych wątków współczesnej metafizyki analitycznej*, „Ruch Filozoficzny” 75 (2019) nr 1, s. 35–56.
- Witkiewicz S. I., *Leon Chwistek — demon intelektu*, w: S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 1977, s. 135–198.
- Witkiewicz S. I., *Nauki ścisłe a filozofia*, w: S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 1977, s. 216–234.
- Witkiewicz S. I., *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, Skierniewice 1992.

- Witkiewicz S.I., *O idealizmie i realizmie*, w: S.I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 1977, s. 256–292.
- Witkiewicz S.I., *Uczucia metafizyczne jako podstawa uczuć religijnych i rozważań filozoficznych*, w: S.I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 1977, s. 79–84.
- Witkiewicz S.I., *Znaczenie filozofii dla wszystkich*, w: S.I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 1977, s. 33–36.
-

Abstrakt

*Człowiek w obliczu Tajemnicy Istnienia.
Uwagi do koncepcji ontologicznej S.I. Witkiewicza*

W koncepcji Witkiewicza postawa człowieka wobec istnienia ma dwoisty charakter. Z jednej strony człowiek doświadcza oczywistości istnienia, gdyż to, że istniejemy i że istnieją przedmioty wokół nas, jest przyjmowane jako pewnik, z drugiej zaś gdy zapytamy, czym jest istnienie, nie jesteśmy zdolni udzielić odpowiedzi. Toteż z poznawczego punktu widzenia Istnienie jest Tajemnicą, zaś jej doświadczenie ma charakter wyjątkowy. W pierwszej części artykułu zostanie przedstawiony ten aspekt filozoficznej koncepcji Witkiewicza, dla którego decydujące jest pojęcie Istnienia w ogóle, oraz poruszona będzie kwestia jego doświadczenia. W części drugiej opisana zostanie postawa człowieka wobec Istnienia Poszczególnego.

Słowa kluczowe: istnienie, ontologia, jedność, postawa, doświadczenie, tajemnica

Abstract

*The Human Being in the face of the Mystery of Being.
Remarks to the ontological concept of S.I. Witkiewicz*

According to Witkiewicz's concept, the human's attitude towards being has two-folded character. On the one side, the human being experiences the obviousness of being, since the fact of our being and the existence of the items around us is taken as granted, while on the other hand, when asked about what is being in itself, one is unable to give the answer. Therefore, from the cognitive point of view, the Being is a mystery and experiencing it has an exceptional character. The first part of the paper presents this aspect of Witkiewicz's philosophical concept, for which, the crucial idea is Being itself, as well as it issues the topic of its experiencing. The second part describes the human's attitude towards Particular Being.

Keywords: being, ontology, unity, attitude, experience, mystery

Andrzej Niemczuk

<https://orcid.org/0000-0002-8886-4254>

Uniwersytet Rzeszowski

Wiara praktyczna i jej funkcje. Szkic filozoficzny

Celem artykułu jest przedstawienie zarysu argumentacji, która jest w istocie interpretacją pewnej idei – wprawdzie obecnej w filozofii nowożytnej i współczesnej, ale słabo dostrzeganej i bardzo rzadko komentowanej. W interpretowanej idei chcę wyartykułować i wyeksponować niektóre jej sensy i konsekwencje po to, by uzyskała ona klarowną postać twierdzenia filozoficznego, nadającego się do dalszej merytorycznej dyskusji. Oczywiście, objętość artykułu pozwala na szkieletowe jedynie ujęcie tytułowej kwestii, które – jako tylko zwrócenie uwagi na pewien koncept – wymagałoby szerszego i bardziej szczegółowego opracowania. Zadaniem stawianym przed artykułem nie jest więc skrupulatna analiza historyczno-filozoficzna, lecz koncentracja na merytorycznej zawartości przedstawianej idei w celu hermeneutycznego uwidocznienia zawartego w niej ogólnego sensu, obecnego w odmiennych jej wersjach szczegółowych, pochodzących od różnych autorów i formułowanych w zróżnicowanych kontekstach. Ów ogólny sens rzeczonyj idei ma – jak sądzę – duże znaczenie dla niektórych kwestii z zakresu filozofii praktycznej, co postaram się pokazać w końcowych partiach tekstu.

Ideą, o której mowa, jest specyficzne pojmowanie wiary (i jej stosunku do dziedziny wiedzy), które pojawia się w nowożytnych kontekstach filozofii praktycznej i przenika do niektórych znaczących – acz przez dominujący nurt filozofii analitycznej marginalizowanych – konceptualizacji działania praktycznego w filozofii współczesnej. Idzie mi o takie pojmowanie wiary,

wedle którego nie jest ona elementem epistemicznych zdolności człowieka (nie należy do sfery aktów poznawczych), a mimo to stanowi – z wielu powodów – akt niezbędny i niezastępowalny w swoiście ludzkim sposobie prowadzenia życia praktycznego. Przez sposób życia „swoiście ludzki” rozumiem tu życie inicjowane, z jednej strony, przez wolność podmiotu działającego, a z drugiej – kierunkowane przez wartości. Otóż typ wiary, którego dotyczy dalszy wywód, przez autorów go dostrzegających jest uważany za taką aktywność życia duchowego, bez której działanie wolne i wartościowe byłoby wręcz niemożliwe. Zarówno dokładniejsze określenie tego typu wiary, jak i jego niezbędną charakterystykę przedstawię w merytorycznej części artykułu. Na koniec zaś informacji wstępnych wypada jeszcze wymienić najważniejszych filozofów, którzy o tym swoistym typie wiary się wypowiadali. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić Immanuela Kanta, u którego tzw. wiara moralna jest aktem podmiotu koniecznym do uznania własnej wolności jako koniecznego warunku etyki. Następnie należy wskazać Sørensa Kierkegaarda, który oparte na wierze tzw. trzecie stadium życia (określane przez niego stadium religijnym) uważa za jedyny sposób pełnej realizacji wolności i osobowości człowieka. Nawiązujący do dwóch wymienionych Karl Jaspers sformułował z kolei koncepcję wiary filozoficznej, w której podkreśla, że wiara ta jest niezbędną podmiotową podstawą do tego, by człowiek był wolną egzystencją, nie zaś tylko bytem empirycznym. Chociaż w artykule poprzestanę na odwołaniach do trzech wymienionych filozofów, warto zaznaczyć, że podobna idea wiary obecna jest również u kilku innych współczesnych myślicieli, jak np. w myśli Paula Tillicha czy Gabriela Marcela¹, jednak objętość artykułu nie pozwala na uwzględnienie ich wszystkich.

Odróżnienie wiary praktycznej od wiary epistemicznej

Do wskazania epistemicznego charakteru wiary nie jest konieczna (a na pewno nie jest w tym miejscu możliwa) szeroka analiza wiary i poglądów historycznych na jej temat. Pomimo że od początków naszej kultury wiara pojmowana jest jako coś innego niż rozum (inaczej nie byłoby potrzebne jej pojęcie), to jednak zarazem przypisuje się jej przynajmniej jedną cechę taką samą, jak ma rozum – a mianowicie – afirmatywne odniesienie do prawdziwości pewnych

¹ Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987; K. Tarnowski, *Gabriel Marcela filozofia wiary*, „Analecta Cracoviensia” 21–22 (1989–1990), s. 99–114.

myślanych treści. Można by wstępnie stwierdzić, że w tradycyjnym pojmowaniu wiary traktuje się ją jako umysłowe afirmowanie prawdy, dokonujące się w sposób odmienny od rozumowego. Na tę odmienność składają się zaś zarówno czynniki przedmiotowe – inny „sposób dania” przedmiotów lub inne procedury uznawania sądów o nich za prawdziwe – jak i podmiotowe: psychologicznie rzecz biorąc, akt wiary obejmuje sobą inne jeszcze „władze duszy” niż tylko rozum (np. wolę i uczucia), aczkolwiek ma też w sobie pierwiastek „władzy” rozumu. Wspomniane, obecne w wierze „afirmatywne odniesienie do prawdy” chcę właśnie nazwać jej *cechą epistemiczną*; wiarę, której ta cecha przysługuje, będę określał jako *wiarę epistemiczną*, zaś teorie wiary, które tę cechę jej przypisują, będę mianował *epistemicznym pojmowaniem wiary*. Gdy na przykład św. Paweł z Tarsu pisze, iż „wiara jest [...] przeświadczeniem o tym, czego nie widzimy” (Hbr 11, 1), to właśnie przedstawia epistemiczne pojmowanie wiary (przyjmuję, że słowo „przeświadczenie” należy tu rozumieć jako „uznanie za prawdę”). Tak samo też, gdy w jednym z ważnych swoich określeń wiary Akwinata stwierdza, że „wiara jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga”², to epistemiczność tego określenia wiary wyraża się we frazie „przekonanego o prawdzie”. Znaczy to bowiem, że wiara to stan umysłu, w którym człowiek *uznaje prawdziwość* sądów, które czegoś dotyczą – w tym przypadku idzie o prawdziwość objawienia Bożego. Końcowe fragmenty przytoczonego Tomaszowego zdania wskazują już na podmiotowe czynniki aktu wiary – na udział w nim (oprócz rozumu) woli oraz obecność łaski Bożej – ale one nie definiują już epistemicznego charakteru wiary. Różne teorie wiary mogą bowiem wymieniać odmiennie jej składniki podmiotowe, zachowując zarazem twierdzenie o jej epistemicznym charakterze – czyli twierdzenie, że jedynie prawidłowa definicja wiary musi określać wiarę jako „uznawanie za prawdziwe określonych treści”.

Średniowieczny spór filozoficzno-teologiczny dotyczący relacji między prawdami rozumu i prawdami wiary toczył się przy założeniu o epistemicznym właśnie charakterze wiary – gdyby wszak nie przyznawano wierze funkcji poznawczych, nie byłoby o co toczyć sporu. W czasach nowożytnych, pod wpływem powstałych nauk empirycznych i ukonstytuowanych w nich metod wiedzy, dyskutowana w średniowieczu dychotomia wiara– rozum została

2 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Belch, London 1966, II–II, 2, 9.

wprawdzie zastąpiona przez dualizm wiara–wiedza – niemniej porównawcze zestawianie wiary z wiedzą nadal zakładało epistemiczne funkcje wiary. Jeśli nawet jakiś scjentyista odmawia wierze wartości poznawczej (przypisując ją jedynie poznaniu naukowemu), to jednak sam fakt, iż swoją argumentację krytyczną kieruje on w stronę wiary (nie zaś np. w stronę miłości), świadczy o tym, że pojmuje ją właśnie epistemicznie – jako aktywność czy postawę pretendującą do poznania czegoś. Innymi słowy, epistemicznemu pojmowaniu wiary nie musi towarzyszyć przekonanie o tym, że jest ona źródłem prawdy – jeśliby ktoś był przekonany, że wiara zawsze prowadzi do błędu, to też pojmowałby ją epistemicznie (bo taką kategorią jest pojęcie błędu). Gdy przedstawiciele i zwolennicy filozofii oświecenia krytykowali wiarę jako źródło zabobonów, to traktowali ją jako akt epistemiczny – tyle że wadliwy. Epistemiczna definicja wiary nie rozstrzyga kwestii epistemicznej wartości wiary – tak jak racjonalistyczna definicja percepcji zmysłowej, pomimo że określa ją epistemicznie, nie musi jej przyznawać zdolności osiągnięcia prawdy. Można w końcu stwierdzić, że wiarę pojmuje epistemicznie każdy, kto analizuje ją w dziedzinie epistemologii – wtedy bowiem traktuje ją jako akt pretendujący do poznania rzeczywistości.

W filozofii nowożytnej, a szczególnie w późniejszym jej okresie, wyłaniło się stopniowo znaczenie wiary inne niż epistemiczne – choć nigdy chyba nie uzyskało intersubiektywnej jednoznaczności wśród różnych jego eksponentów. To nowe znaczenie wiary ukształtowało się prawdopodobnie pod krytycznym naciskiem, z jakim dawna wiara epistemiczna spotykała się ze strony oświeceniowego racjonalizmu oraz nowożytnej, racjonalistycznej lub empirystycznej, epistemologii. Pojawili się bowiem filozofowie, którzy myśleli następująco: wprawdzie w świetle nowożytnej teorii wiedzy wiara nie mieści się wśród władz *stricte* poznawczych (nie tworzy wiedzy), to jednak jej obecność w życiu człowieka jest pożądana ze względów innych niż poznawcze. Można powiedzieć, że za pomocą takiego argumentu jego autorzy przenieśli kwestię wiary z epistemologii do filozofii praktycznej (względnie do antropologii). Wraz z takim przemieszczeniem zmieniło się jednak w znacznym stopniu samo pojmowanie wiary – straciła ona znaczenie epistemiczne, a zyskała inne. Jeśli Pascalowski „porządek serca” utożsamić z „porządkiem wiary” (wszak dotyczy on niepoznawalnego rozumem istnienia Boga)³, to można stwierdzić, że już

3 „Boga czuje serce, nie rozum. Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu” (B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1972, s. 207).

w XVII wieku Blaise Pascal był prekursorem wspomnianego przekształcenia w pojmowaniu wiary. Jako filozof i naukowiec z rozpaczą stwierdzał, że wiara nie zapewnia wiedzy, jednocześnie jednak jasno dostrzegał, że to, co dla człowieka najważniejsze – sfera etyki i religii – leży poza granicami wiedzy. W tak rozpoznanej sytuacji proponował, jak wiadomo, aby sferę wiedzy, która nie odpowiada na pytania aksjologiczne, uzupełnić o „porządek serca” – tylko bowiem ten porządek (przyjmijmy, że to porządek wiary) może uchronić człowieka przed nihilizmem co do sensu życia i wartości. Należy podkreślić, że ów Pascalski „porządek serca” nie należy do sfery poznania i wiedzy – przynależy on raczej, przy całej jego niejednoznaczności, do dziedziny uczuć i woli⁴. Jeśli zgodzimy się, że „porządek serca” jest wiarą, to trzeba zauważyć, że wiara ta już u Pascala traci charakter epistemiczny, a zaczyna być pojmowana jako wiara w (zapewniany przez Boga) sens świata i w obowiązywanie wartości. Jej główną funkcją jest – jeśli można tak rzec – usensownienie życia praktycznego.

Podobny do Pascalskiego kontekst był następnie merytorycznym tłem dla wyróżnienia (bardziej precyzyjnie określonej niż „porządek serca”) tzw. *wiary moralnej* w filozofii praktycznej Kanta. Do koncepcji Kanta jeszcze powrócę, tutaj zaś jednym tylko zdaniem warto zauważyć, iż wiara moralna – jako konieczny fundament etyki – jest niezbędna dlatego, że dziedzina wiedzy nie jest w stanie zaferować dowodu na istnienie wolności, podczas gdy od wolności zależy sensowność wszystkich starań moralnych. Znowu należy zaznaczyć, że Kantowska wiara w istnienie wolności nie jest aktem poznawczym (nie osiąga wiedzy), a mimo to koniecznym do spełniania czynów dobrych moralnie. Następnie Kierkegaard w całej swojej twórczości żarliwie pokazywał, że życie według wiary stanowi najwyższe stadium rozwoju człowieka i przekracza niedoskonały etap życia opartego na wiedzy. Podkreślał on przy tym na różne sposoby, że wiara ani nie jest wiedzą, ani nie ma w wiedzy żadnych podstaw (dla wiedzy jest *absurdem*) – radykalnie przekracza ona granice wiedzy, ale

4 Niesprecyzowany przez samego Pascala „porządek serca” – jako odmienny od porządku rozumu – jest przez interpretatorów pojmowany różnie. Bodaj najczęściej rozumie się go jako *intuicję uczuciową* (np. por. S. Janeczek, *Integralność poznania ludzkiego w ujęciu Błażeja Pascala. Z dziejów filozofii zdrowego rozsądku*, „Studia Philosophiae Christianae” 51 (2015) nr 4, s. 36), niekiedy – zgodnie z niektórymi sformułowaniami Pascala – jako *instynkt* (por. tamże), czasem zaś jako *wolę* (por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 164). Myślę, że w kontekstach, w których Pascal odnosi „porządek serca” do Boga oraz do „rzeczy nadprzyrodzonych”, można interpretować go jako wiarę (por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978, s. 59).

dopiero na jej podstawie człowiek uzyskuje pełną wolność i wartość samego siebie. W XX już wieku, nawiązując do myśli Kanta i Kierkegaarda, Jaspers sformułował z kolei koncepcję *wiary filozoficznej*. Pomimo że przez autora nazwana *filozoficzną*, wiara ta ma podobne atrybuty i funkcje jak moralna wiara Kantowska i wiara charakteryzowana przez Kierkegaarda. Najkrócej rzecz ujmując, z powodu istotowych ograniczeń wiedzy (szczególnie co do poznania wolności i wartości) wiara filozoficzna jest według Jaspersa konieczna do tego, by człowiek stał się wolnym podmiotem (egzystencją) i żeby on sam i jego działania uzyskały rangę aksjologiczną. Nawiasem mówiąc, sądzę, że ów nieepistemiczny typ wiary, którego dotyczy mój artykuł, w sposób najbardziej czysty, dokładny i szeroki scharakteryzował właśnie Jaspers, odróżniając go klarownie od wiary *stricte* religijnej (epistemicznej wiary w treść Objawienia)⁵.

Po wskazaniu historycznych egzemplifikacji koncepcji wiary nieepistemicznej powstaje kwestia terminologiczna, czyli pytanie, jakie określenie pozytywne do tej wiary zastosować, tak aby sedno jej przywołanych charakterystyk oraz rozmaite jej nazwy uzyskały jedną identyfikację pojęciową. Oczywiście, poszukiwane pojęcie musi mieć taką treść, która z jednej strony pominie powierzchowne różnice między wspomnianymi koncepcjami, z drugiej zaś – uchwyci ich wspólne meritum. Wiarę tę można by zapewne określać różnymi orzecznikami, takimi na przykład jak: egzystencjalna, aksjologiczna, sensotwórcza, a nawet humanistyczna (bo jej mocą człowiek wywyższa się z biologicznego gatunku *homo* na poziom posiadającego godność *humanitas*). Żeby jednak uwydatnić dwie najważniejsze własności tej wiary – czyli jej nieepistemiczność oraz jej niezbędność dla wartościowej *praxis* – proponuję określać ją po prostu jako *wiarę praktyczną*. Określenie to eksponuje zarówno jej różnicę wobec wiary epistemicznej (teoretycznej), jak i jej fundamentalność dla inicjowania i prowadzenia wartościowej praktyki.

Wiara praktyczna nie jest wiarą epistemiczną z następujących powodów. (1) Jest ona podmiotową afirmacją czegoś, o czym wiedza jako taka jest niemożliwa. (2) Nie jest ona, ściśle biorąc, aktem poznawczym – ani aktem receptywnego doświadczenia, ani aktem poprawnego wnioskowania (rozumu). Można chyba powiedzieć, że stanowi ona duchowy akt *sui generis*, bliski aktowi woli, ale z wolą nieidentyczny – akty woli są bowiem dopiero jego następstwem. (3) Treść wiary praktycznej jest nadzwyczaj osobliwa. Nie jest nią treściowa

5 Porównaniu i odróżnieniu wiary filozoficznej i wiary w Objawienie Jaspers poświęcił obszerną pracę: *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999).

wielość twierdzeń, dogmatów ani zjawisk, lecz coś tak beztreściowego, jak wolność i wartościowość. W odniesieniu do koncepcji Kanta i Jaspersa można w uproszczeniu stwierdzić, że treścią tej wiary jest wolność i dobro (Jaspers sytuuje dobro w sferze, którą określa sferą Transcendencji, ale podkreśla dobitnie, że Transcendencja jest beztreściowa i niepoznawalna). U Kierkegaarda treścią wiary jest wprawdzie istnienie Boga, ale: (a) Boga, który jest niepoznawalny; (b) wiara jest – w jego przekonaniu – afirmacją tego, co ostateczne i nieskończone, i co zarazem – będąc transcendentną podstawą i źródłem świata empirycznego – obejmuje sobą również ducha ludzkiego (z czego wynika, że treścią wiary jest także partycypacja człowieka w tym, co absolutne); (c) w końcu, filozof silnie eksponuje aksjologiczny wymiar wiary – jest ona warunkiem ukierunkowania działania człowieka ku dobru absolutnemu. Żeby wypreparować z tych nieco różniących się od siebie koncepcji wiary ich wspólne sedno oraz żeby utrzymać wywód w argumentacyjnych granicach filozofii, w określeniu istoty wiary praktycznej będę abstrahował od – obecnych w myśli Kierkegaarda, a w XX wieku rozwiniętych przez Tillicha – jej aspektów czysto teologicznych⁶. Taki zabieg metodologiczny ma również na celu pokazanie, że koncepcja wiary praktycznej może być traktowana jako istotny element intersubiektywnej filozofii działania (jak u Jaspersa) – że jej ważność nie jest zawisa od akceptacji jakiejś wersji dyskursu teologicznego.

Określenie „praktyczna” w stosunku do wiary, o której mowa, jest uzasadnione następującymi względami: (1) nie jest ona potrzebna do nabywania wiedzy, jest zaś niezbędna do wolnego i wartościowego działania praktycznego; (2) nie jest ona odbiorczym aktem poznawczym (nie należy do bezstronnej postawy teoretycznej), lecz stanowi aktywność afirmacji wobec pewnych – pomysłanych, ale niepoznanych – „obiektów” (jej przedmioty nie są obiektami w sensie ścisłym, gdyż są nieuprzedmiotawialne); (3) jej treścią nie jest ani sfera faktów, ani dziedzina bytu, lecz to, co faktom nadaje wartość i co ukierunkowuje działanie praktyczne. Reasumując, wiara praktyczna ma zarówno praktyczną naturę (jest aktem afirmatywnego wyboru), jak i treść oraz funkcje.

6 W przypadku Kierkegaarda i Tillicha analiza czysto teologicznych aspektów ich koncepcji wiary wymagałaby szerszych rozważań na temat rodzajów teologii (dotyczących szczególnie teologii apofatycznej) oraz różnic między teologią katolicką a protestancką. Na takie szersze dociekania nie mogę sobie tutaj pozwolić zarówno z braku miejsca, jak i braku kompetencji.

Sedno filozoficznych wariantów wiary praktycznej

Wymienione wyżej koncepcje wiary nie są ze sobą identyczne – były tworzone w odmiennych kontekstach merytorycznych i dla różnych teoretycznych celów. Niemniej jednak na pewnym poziomie ogólności są one do siebie podobne. W poniższym podrozdziale podobieństwo to spróbuję krótko wykazać i uwydatnić.

Kant

Kantowska wiara moralna jest aktem podmiotu, na mocy którego dokonuje się przejście z filozofii teoretycznej do praktycznej. Przejście to nie może się spełnić w postaci poprawnego wnioskowania (logicznie) z dwóch powodów: (a) ze stwierdzonej w filozofii teoretycznej możliwości wolności nie wynika jej faktyczność, której uznanie jest konieczne do praktycznego namysłu nad pytaniem „co być powinno?” (b) z aposteriorycznych sądów o faktach nie wynikają sądy o dobru – a zarazem dobro nie jest przedmiotem wiedzy naukowej. Jeżeli więc nie uwierzymy w faktyczność wolności, a tym samym w praktyczną możliwość dobra (której realizacja, wraz z uznaniem wolności, staje się zadaniem dla naszego działania), to będziemy musieli pojmować ludzi, i siebie, jako byty przyrodniczo zdeterminowane, co zarazem wykluczy moralną kwalifikację ludzkich zachowań. Można zatem stwierdzić, że wiara moralna jest, wedle Kanta, jedynym antidotum na determinizm i jego aksjologiczną konsekwencję w postaci nihilizmu. Należy też dodać, że wiara w faktyczność wolności (w jej istnienie) jest zarazem wiarą w autonomię człowieka, czyli w to, że jego działania nie muszą być zdeterminowane przez przyczyny, lecz że mogą być wyznaczane przez reguły jego własnego rozumu (że mogą być wolne pozytywnie)⁷. Na fakcie autonomii (fakcie konstytuowanym przez wiarę – podkreślmy) Kant opiera następnie pojmowanie godności człowieka. „Autonomia – pisze – jest podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej”⁸. Godność natomiast stanowi, jak wiadomo, treściowy fundament Kantowskiej teorii dobra, gdyż jedynie ona, jako cel sam w sobie, jest wartością absolutną i zarazem miarą dla wszystkich innych wartości działania.

7 „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 78).

8 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki*, s. 70.

O przedmiotach wiary moralnej filozof ten pisze następująco: „przedmioty, które w odniesieniu do obowiązkowego użytku czystego rozumu praktycznego muszą być *a priori* pomyślane (czy to jako racje, czy to jako następstwa), ale dla teoretycznego użytku rozumu przekraczają granice poznania, są jedynie przedmiotami wiary. Takim jest najwyższe mające się dzięki wolności urzeczywistnić dobro w świecie”⁹.

Wiarę moralną Kant określa zamiennie takimi orzecznikami, jak: praktyczna, rozumowa, czysta¹⁰. Jej charakter praktyczny został już objaśniony. „Rozumowa” jest ona dlatego, że istnienie jej przedmiotów, pomimo ich niedostępności dla wiedzy, nie jest z wiedzą sprzeczne, lecz tylko wobec niej transcendentne. Warto dodać, że przedmioty te są w istocie różnymi aspektami niepoznawalnej sfery noumenalnej. I w końcu „czystość” tej wiary jest przeciwieństwem „empiryczności” – to znaczy, że jej treści nie można pozyskać z żadnego doświadczenia (ani przyrodniczego, ani społeczno-historycznego), lecz tylko z apriorycznego namysłu nad koniecznymi warunkami działania praktycznego¹¹.

Kierkegaard

O ile Kant w swej rygorystycznie metodycznej filozofii wyraźnie odróżniał wiarę moralną od religijnej, o tyle o Kierkegaardzie należy powiedzieć, że ani jego pisarstwo nie było filozoficznie metodyczne, ani wiara, którą charakteryzował, nie miała specyfikujących ją orzeczników. Z jednej strony prawdą jest, że jego intencją było opisywanie wiary religijnej, ale z drugiej strony nie sposób też zaprzeczyć, iż separując wiarę od związków z dogmatyką i wspólnotą kościelną (jest ona wysiłkiem samotniczym), pozbawił ją w sposób znaczący znamion wiary religijnej. W efekcie tego – nieco paradoksalnie – religijne pisarstwo Kierkegaarda o wiele bardziej inspirowało w XX wieku filozofów laickich (Karl Jaspers, Martin Heidegger) niż teologów czy filozofów chrześcijańskich. Znaczy to, jak sądzę, że ta myśl intencjonalnie religijna zawiera

9 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 484.

10 Por. I. Kant, *Krytyka władzy*, s. 484–489; I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 161.

11 Kantowską koncepcję wiary moralnej, wraz ze wszystkimi jej kontekstami, szczegółowo przedstawiłem w: A. Niemczuk, *Wolność egzystencjalna: Kant i Kierkegaard*, Lublin, 1995, s. 188–216.

w istocie ogromny ładunek intuicji i treści czysto filozoficznych – to znaczących się uzasadniać niezależnie od religii.

Szczególnie przydatne dla naszego wywodu wątki Kierkeggardowskiej koncepcji wiary można – w sposób najkrótszy – „wydestylować” z jego charakterystyki trzeciego stadium życia, czyli opartego na wierze „stadium religijnego”. Jako najdoskonalsze następuje ono – o ile człowiek w swym rozwoju zdobędzie się na pogłębioną refleksyjność i odpowiedni wysiłek decyzyjny – po dwóch stadiach poprzednich, czyli po estetycznym i etycznym¹². O ile pierwszym z nich (najdokładniej scharakteryzowanym w pierwszym tomie *Albo-albo*)¹³ rządzi motywacja maksymalizacji doznań zmysłowych (*aisthesis*)¹⁴, drugim zaś rozumowa wiedza etyczna, to podmiotową podstawą stadium trzeciego jest właśnie – odmienna od zmysłowości i rozumu – wiara. Życie na podstawie wiary Kierkegaard najwyraźniej opisuje wtedy, gdy kontrastuje je ze stadium etycznym, a robi to częściowo w *Bojaźni i drzeniu*, a jeszcze dokładniej w *Powtórzeniu*. Etykę pojmuje on jako sferę intersubiektywnej wiedzy (rozumu) dotyczącej ogólnych idei moralnych. Taką sferę wiedzy zapoczątkował Sokrates, kontynuowali ją inni etycy starożytni, a w epoce nowożytnej tak samo etykę pojmowali wybitni metafizycy. Kierkegaard jest bodaj pierwszym w dziejach myślicielem, który życia etycznego nie uważa za życie najlepsze z możliwych. Traktuje je jako stadium przejściowe na drodze doskonalenia się człowieka, za stadium najwyższe zaś uważa życie, które – nieco myląco – nazywa religijnym. Myląco – ponieważ za wzorcowe uosobienie życia religijnego nie podaje ani przykładów papieży, ani świętych katolickich, ani nawet św. Pawła z Tarsu, lecz biblijne postacie samotników religijnych, czyli Abrahama i Hioba oraz, oczywiście, osobę Jezusa. Można ich nazwać samotnikami, gdyż ich myślenie i czyny nie były zgodne z religijnymi przekonaniami ich społecznego środowiska, a mimo to tradycja traktuje ich jako wzorcowe przykłady wiary najgłębszej.

12 O tych trzech typach życia por. E. Paci, *Fenomenologia doświadczenia estetycznego, etycznego i religijnego u Kierkegaarda*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzyśkiak, Warszawa 1980, s. 433–546.

13 Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1982.

14 Podobnie jak Kant w określeniu „estetyka transcendentálna”, Kierkegaard przymiotnika „estetyczny” używa w znaczeniu starożytnym, czyli odnoszącym się do sfery doznań zmysłowych, nie zaś – jak współcześnie – do sfery różnego rodzaju piękna. Dlatego „stadium estetyczne” nie ma nic wspólnego z pięknem, lecz jest takim typem życia, który wypełnia bez reszty pożądanie doznań.

Najważniejsze różnice, jakie Kierkegaard zarysowuje między życiem etycznym a życiem religijnym, są następujące: (a) pierwsze jest oparte na wiedzy, drugie zaś na wierze; (b) pierwsze dotyczy ogólnych, społecznie intersubiektywnych wartości moralnych, drugie afirmuje indywidualną wartość konkretnej jaźni (opiera się na postulatcie „wybierania siebie”); (c) pierwsze nie zapewnia człowiekowi ani pełni wolności, ani pełni godności, dopiero w drugim człowiek osiąga tzw. wolność dla siebie (absolutną) oraz uzyskuje najwyższą wartość; (d) pierwsze nie owocuje pełnią zadowolenia, gdyż ogólnych i wiecznych idei moralnych nie można „zrealizować” w konkretnym i czasowym życiu, drugie natomiast oferuje szczęście i ukojenie, o ile człowiek w czasowej zmienności powtarza akty wiary, które dotyczą pozaczasowej (transcendentnej wobec czasu) i pozaempirycznej wartości własnej jaźni¹⁵.

Do źródłowego wsparcia formuły zawartej w punkcie (a) wystarczy przytoczyć znaną wypowiedź Kierkegaarda: „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”¹⁶. Objaśnienia do punktu (b) i (c) dostarczają sugestie Kierkegaarda dotyczące typu wolności etycznej (występującej w etycznym stadium życia), przedstawione w *Powtórzeniu*. Píše on tam, że na drugim etapie rozwoju człowieka „wolność jest wiedzą” i że pozostaje ona „w skończonym stosunku do swego obiektu” oraz jest „estetycznie dwuznaczna”. Podkreśla też, że „wiedza chce [...] uczynić wolność swoim wasalem”, a w końcu konkluduje, iż „wolność źle się czuje mając wiedzę za sąsiada”¹⁷. Znaczy to, że podstawą wolności opartej na wiedzy jest ogląd idei moralnych, który jest relacją między „ja” a treścią idei („skończonym stosunkiem”). „Dwuznaczność estetyczna” tego stadium wolności polega na tym, że wiedza etyczna wprawdzie wyzwala człowieka od determinacji psychobiologicznych (panujących w życiu estety), ale, jako ogląd (*aisthesis*) treści obiektywnych, treściami tymi zniewala działanie człowieka, w rezultacie czego idea jest traktowana jako determinant działania ważniejszy od działającego podmiotu (wolność ma wtedy – jak pisze Kierkegaard – „nie dość godny stosunek do idei”¹⁸). Samej wolności i jej godności nie można pogodzić z wiedzą, gdyż wiedza o świecie zakłada determinizm (przyczynowy lub – jak u Hegla – panlogistyczny). W świetle

15 Formuły przedstawione tu w kolejnych punktach wyjaśniłem analitycznie w: *Wolność egzystencjalna*, s. 102–178. Poniżej formuły te objaśnię w maksymalnym skrócie.

16 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 55.

17 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 38.

18 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 38.

wiedzy i jej roszczeń cały człowiek jest skutkiem swoich uwarunkowań – nie jest więc ani wolnością, ani godnością. Dlatego wolność „źle się czuje” w sąsiedztwie wiedzy. Żeby człowiek wykroczył poza krąg wiedzy, musi na mocy wiary „wybrać siebie” – uwierzyć w swoją wolność i uznać, że ma wartość większą niż wartość idei (przedmiotów wiedzy etycznej). O tej ostatniej kwestii Kierkegaard pisze tak oto: „człowiek z najbogatszą osobowością jest niczym, dopóki sam się nie wybierze [...], wielkość nie polega na tym, by być tym czy owym, ale na tym, by być sobą, a to potrafi każdy, jeśli tylko zechce”¹⁹. Z kolei na przedstawiony wyżej punkt (d) rzucają trochę światła następujące fragmenty: „Jeśli człowiek pojmuje powtórzenie jako transcendentne działanie istniejące dzięki wierze, to osiąga wspaniały cel: wieczność jako prawdziwe powtórzenie. [...] Powtórzenie [...] przynosi człowiekowi szczęście [i jest] prostą drogą ku pojednaniu”²⁰. Pojednanie, o którym tu mowa, polega na tym, że człowiek na podstawie najwyższego, trzeciego elementu siebie samego, czyli duchowej wiary, uzgadnia ze sobą dwa pozostałe, permanentnie w praktyce przeciwstawne, elementy siebie, tzn. myślenie (to, co etyczne) i pożądanie (to, co estetyczne) – likwidując w ten sposób swoje notoryczne wewnętrzne skłócenie (uzyskując właśnie „pojednanie”).

Na podstawie powyższej szkicowej interpretacji okazuje się, że broniona przez Kierkegarda wiara w *Deus absconditus*, w ramach jego własnych komentarzy i doprecyzowań formułowanych w kontekście polemik filozoficznych (szczególnie w polemikach z Heglem oraz filozofią grecką) uzyskuje charakterystykę podobną do Kantowskiej wiary moralnej, a w rezultacie kształt koncepcji inspirującej i atrakcyjnej dla filozofii praktycznej, borykającej się do dzisiaj z problemem wolności i wartości. Wiara ta dotyczy przede wszystkim transcendentnego Boga, ale ponieważ jest On niepoznawalny, to dla praktycznego życia człowieka Jego znaczenie sprowadza się do tego, że jest On – na mocy wiary – źródłem ludzkiej wolności i godności.

Jaspers

Idea wiary filozoficznej ma w filozofii Jaspersa zbyt wiele kontekstów, odniesień, znaczeń i funkcji, by można je było tutaj wszystkie zrekonstruować. Z konieczności skupię się jedynie na sednie tej idei, uwydatniając jej

19 S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: *Bojaźń i drżenie*, s. 165.

20 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 50.

praktyczny i aksjologiczny charakter. Warto zacząć od podkreślenia, że swoją ideę wiary Jaspers formułuje w bezpośrednich nawiązaniach do filozofii Kanta i Kierkegaarda, którzy (obok jeszcze Friedricha Nietzschego) są dla niego najważniejszymi postaciami w dziejach filozofii. Tworząc, jako jeden z pierwszych, nowy nurt filozofii egzystencjalnej, nie formułuje on w zasadzie, w odróżnieniu od Kanta, teorii etycznej. W odróżnieniu z kolei od Kierkegaarda oczyszcza swoją filozofię egzystencji z powiązań z religią i teologią, zachowując zarazem wobec obu tych dziedzin szacunek i uznanie. W takim ogólnym kontekście charakteryzowana przez niego wiara filozoficzna, z jednej strony, nie jest ani ściśle moralna, ani religijna, ale z drugiej – zachowuje niektóre rysy upodabniające ją do obu tamtych typów wiary. Dzieje się tak dlatego, jak sądzę, że Kantowska wiara moralna nie ogranicza się tylko do zakresu moralności, a tym bardziej Kierkegaardowska wiara religijna nie jest typowa dla faktycznej religii historycznej. Innymi słowy, ponieważ oba poprzednie typy wiary były w istocie bardziej uniwersalne niż ich nazwy, Jaspers mógł je twórczo zsyntetyzować w postaci idei wiary, która, nie ograniczając się ani do moralności, ani do religii, uzyskała niejako status trzeciego typu – nazwanego przez autora *wiarą filozoficzną*. Moim jednak zdaniem nie mamy tu do czynienia z logicznym podziałem na trzy typy wiary, lecz faktycznie z ewolucją jednej idei – idei nieepistemicznej *wiary praktycznej* – przebiegającą od Kantowskiej wiary moralnej, poprzez Kierkegaardowską wiarę religijną aż po Jaspersowską wiarę filozoficzną.

Sedno idei wiary filozoficznej ma w filozofii Jaspersa kilka najważniejszych uwarunkowań teoretycznych. Pierwszym z nich jest pogląd, iż sfera wiedzy ma zasadnicze granice, gdyż – osiągnąca w nieprzekraczalnej relacji podmiotowo-przedmiotowej – obejmuje zawsze tylko to, co może zostać uprzedmiotowione. Chociaż Jaspers wymienia różne rodzaje uprzedmiotowienia, a co za tym idzie różne sfery przedmiotowe, to jednak konsekwentnie utrzymuje, iż pewne obszary rzeczywistości nigdy nie podlegają poprawnemu uprzedmiotowieniu – obszary te bywają wprawdzie przez ludzką myśl uprzedmiotawiane, ale właśnie wtedy są przeistaczane i fałszywie przedstawiane. To zaś znaczy, że nie istnieje o nich żadna wiedza – ani naukowa, ani metafizyczna (filozoficzna)²¹. Do takich niepoznawalnych obszarów filozof zalicza: (a) byt

21 Na temat tego, jak Jaspers przedstawia ograniczenia wiedzy naukowej i metafizycznej por. R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 132–145.

absolutny, który od strony wiedzy określa negatywnie jako *Transcendencję* (to, co zawsze pozostaje poza granicami wiedzy); (b) ten aspekt człowieka, który jest siedliskiem wolności – nazywany przez niego, za Kierkegaardem, *Egzystencją*; (c) sferę dobra i zła, która przejawia się człowiekowi (pod pewnymi warunkami) w postaci tzw. *nakazu bezwarunkowego*. W Jaspersowskiej *Transcendencji* nietrudno dostrzec Kantowską sferę noumenalną, a także Kierkegaardowskiego Boga ukrytego (przed wiedzą).

Drugim ważnym uwarunkowaniem koncepcji wiary filozoficznej jest to, że filozofia Jaspersa jest intencjonalnie skupiona na wysiłku zrozumienia człowieka i metafizycznych horyzontów jego działania. Można wręcz stwierdzić, że problem człowieka stoi w centrum tej filozofii (nazwanej przez autora *egzystencjalną*). W odniesieniu natomiast do człowieka Jaspers rysuje nową wersję Kierkegaardowskiego albo-albo: albo, ograniczając się do naukowej wiedzy o człowieku, uznamy go, i samych siebie, za zdeterminowany przyrodniczo fakt, pozbawiony wolności i wartości (taki „fakt antropologiczny” Jaspers określa *istnieniem empirycznym*), albo, w celu uniknięcia tego deterministycznego nihilizmu wynikającego z wiedzy naukowej, uznamy, że człowiek jest zdolny do wolności i do działań aksjologicznie walentnych – ale wtedy trzeba zarazem uczciwie przyznać, że takie uznanie człowieka za autonomiczny podmiot nie jest aktem żadnej wiedzy, lecz właśnie wiary, od której zależy sensowność ludzkiego życia. W następstwie tak sformułowanej alternatywy Jaspers szeroko rozbudowuje filozofię wiary. Podkreśla przy tym wielokrotnie, że człowiek, jako źródłowo wolny, może wobec owej alternatywy postąpić również alternatywnie: może nie angażować się w wiarę i pozostawać w sferze takiego pojmowania siebie, wedle którego jest niczym więcej niż jednym z bytów empirycznie zdeterminowanych i aksjologicznie neutralnych, ale może także – do czego cała filozofia Jaspersa nawołuje – przyjąć postawę wiary i jej mocą dokonać *wzlotu*, który usytuuje go w randze bytu wolnego i wartościowego. Tylko w przypadku drugiej opcji – czyli w akcie wiary – człowiek staje się egzystencją, podczas gdy w stanie niewiary, jako tylko istnienie empiryczne, pozostaje on jedynie *egzystencją możliwą*²².

22 Píše Jaspers: „Moje istnienie empiryczne nie jest egzystencją, lecz człowiek jest w istnieniu empirycznym egzystencją możliwą. Empiryczne istnienie jest albo go nie ma, ale egzystencja, ponieważ jest możliwa przez wybór i decyzję, kroczy ku swemu bytowi albo od niego się oddala ku nicości” (cyt. za: R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności*, s. 262).

Trzecim z ważnych kontekstów Jaspersowskiej idei wiary jest oryginalne pojmowanie samej filozofii oraz jej miejsca w kulturze i duchowym życiu człowieka. Otóż pod silnym wpływem Kanta, Kierkegaarda i Nietzschego, a po części także pod wpływem Wilhelma Diltheya, Jaspers odrzucał zarówno filozofię metafizyczną (jako metafizykę), jak i pozytywistyczną (jako jedynie teorię nauk). Pierwszą uważał za wiedzę pozorną, drugą zaś – za dziedzinę jałową, bo niedającą odpowiedzi na odwieczne pytania filozoficzne. W miejsce filozofii odrzucanych zaproponował pojmowanie filozofii jako *rozjaśniania egzystencji*²³. Tak pojętą filozofię uprawiali – według niego – Kierkegaard i Nietzsche. Filozofia taka nie osiąga wiedzy o świecie (tę oferują nauki szczegółowe), ale jej rezultatem są efekty, których wiedza naukowa nie oferuje: (a) filozofia jako rozjaśnianie egzystencji przekształca człowieka (filozofujący podmiot) z bytu empirycznego w egzystencję oraz (b) zapewnia człowiekowi to, co Jaspers nazywa *orientacją w świecie*. Pierwszy z tych efektów należy rozumieć jako uzyskiwanie dzięki filozofii takiego przyrostu samoświadomości, który realnie zmienia człowieka w inny byt – z egzemplarza gatunku zoologicznego czyni niepowtarzalny, świadomy swej wolności i samorozumiejący się podmiot działania (osobę). Drugi z kolei efekt filozofowania oznacza nabywanie samodzielnego (niezależnego od środowiskowego dyktatu) rozumienia dobra i zła – tego, co aksjologicznie doniosłe, co błahe, a co niedopuszczalne.

Dopiero na tle zarysowanego pojmowania filozofii można zrozumieć, dlaczego Jaspers wierę, o której mówi, określa jako *filozoficzną*, a także dlaczego ten typ wiary można – jak proponuję – uznać za wiarę praktyczną. Otóż żeby człowiek rozpoczął filozoficzny ruch rozumienia świata i siebie samego – a tak pojęta filozofia jest tylko tym ruchem – musi się kierować wiarą w to, że poza przedmiotem wiedzy naukowej i poza codzienną pragmatyką istnieje jeszcze jakaś sfera, która jest zadany przedmiotem rozumienia. Tą sferą jest Jaspersowska *Transcendencja*. Najpierw więc wiara w *Transcendencję* umożliwia filozofowanie. Nie jest to jednak wiara religijna, gdyż nie dotyczy treści religijnej doktryny. Ponieważ wiara ta leży u podstaw filozofowania, a zarazem nie jest wiarą *stricte* religijną, Jaspers zastosował do niej orzecznik „filozoficzna”. Ale oprócz inicjowania filozofii, powoduje ona – gdy się już dokonuje – także inne skutki. Jak już wspomniałem, dzięki niej człowiek *wzlatuje* do statusu bycia egzystencją (czyli samoświadomym i wolnym podmiotem)

23 Na temat charakterystyki filozofii jako *rozjaśniania egzystencji* por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 130–142.

oraz – z powodu wolności właśnie – podporządkowuje on swoje działanie tzw. bezwarunkowemu nakazowi, tzn. wartościom bezwzględny. Te dwa efekty wiary filozoficznej wyraźnie ujawniają jej charakter praktyczny.

Różnorodne i bogate Jaspersowskie wyjaśnienia dotyczące funkcjonowania wiary filozoficznej można krótko przedstawić w następującym, schematycznym opisie. Wiara jest aktem ducha i rozumu ludzkiego afirmującym Transcendencję. Nie jest to jednak akt poznawczy²⁴. Dopiero wraz z aktem wiary człowiek staje się egzystencją – czyli wolnym podmiotem, który rozumie, że jest odpowiedzialny za swoje działanie i dlatego wiąże je nakazem bezwarunkowym (podporządkowaniem wartościom), nie pozwala zaś, by jego działaniem rządziły przyczyny przyrodnicze²⁵. Akt wiary zmienia człowieka w egzystencję dlatego, że wolność, będąca sednem egzystencji, sama jest przedmiotem wiary – a więc, z punktu widzenia wiedzy, pozostaje w sferze Transcendencji. Tak pojmowana wiara wydzwiguje zatem człowieka ze sfery zdeterminowanych faktów na poziom działania wolnego i wartościowego.

Kardynalne funkcje wiary praktycznej

Po szkicowej charakterystyce wiary praktycznej (wraz ze wskazaniem jej historycznych egzemplifikacji) spróbuję na koniec pokazać, jak koncepcja tego typu wiary może być zastosowana do dwóch trudnych problemów z zakresu filozofii praktycznej – zarówno do ich lepszego zrozumienia, jak i zmniejszenia trudności w ich rozwiązaniu. Problemy, o których mowa, nie są bagatelne ani marginalne, dotyczą bowiem samych podstaw ludzkiego działania i pierwszych zasad filozofii praktycznej. Są to mianowicie: problem wolności podmiotu działającego oraz problem wartości.

Jako sekwencja zmian prowadzonych świadomie, działanie ludzkie nie może dokonywać się bez czynników determinujących, które kierunkują je ku zamierzonym rezultatom (celom). Wolność negatywna działania polega na tym, jako wiadomo, że zamiary i cele nie są skutkami przyczyn determinujących

24 Jak pisze Jaspers, „z radykalnie odmiennych źródeł czerpiemy pewność dotyczącą człowieka jako przedmiotu badań i człowieka jako wolności. Pierwszy jest treścią wiedzy, drugi – podstawowym rysem naszej wiary. Jeśli jednak dążymy do uczynienia wolności treścią wiedzy i przedmiotu badań, to rodzi się szczególna forma zabobonu” (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. zbiorowe, Toruń 1995, s. 48).

25 Skondensowaną charakterystykę wiary filozoficznej Jaspers przedstawia w: K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, szczególnie wykład I i II (s. 9–36).

świadomość działającego. Ta *niezależność* treści świadomości od przyczyn nie wystarczy jednak do tego, by realne działanie się dokonało. Nie wystarczy również do tego – po stronie podmiotu – sama receptywna świadomość poznawcza. Do realizacji działania praktycznego konieczne są ponadto determinanty pozytywne, które zainicjują *zamiar*, określą cel działania i – w jego czasowym spełnianiu się – nie pozwolą mu zboczyć z wyznaczonego kierunku. Determinanty te nie mogą pochodzić z dziedziny faktów, gdyż wtedy byłyby określone przez przyczyny, a to znaczy – zdeterminowane. Żeby zatem działanie było wolne pozytywnie, człowiek musi najpierw w sposób niezeterminowany je zainicjować (czyli podjąć *decyzję*), a następnie uskutecznić je w procesie czasowym poprzez podporządkowanie go owym pozytywnym determinantom odmiennym od faktów. Zarówno podjęcie decyzji, jak i świadome prowadzenie działania wymaga więc *wartości*, które muszą być pojęte – pod groźbą determinizmu – jako determinanty odmienne od faktów. Skoro jednak są one czym innym niż fakty, a zarazem są konieczne do „uruchomienia” i realizacji działania, to również dostęp świadomości do nich musi być czym innym niż opisowa wiedza o faktach, a nawet niż cała wiedza teoretyczna.

Powyższe – raczej niekontrowersyjne – rozpoznanie nasuwa fundamentalny problem dotyczący możliwości wolnej decyzji. Skoro wolne działanie wymaga decyzji, ona z kolei wymaga racji, a jednocześnie teoretyczna wiedza o świecie nie dostarcza instrumentarium niezbędnego do podjęcia decyzji – wszak mówi ona jedynie o faktach i faktycznych, czyli zdeterminowanych, pragnieniach – to na mocy jakich sił i treści decyzja może być podjęta i realizowana? Problem ten – dokładnie rzecz biorąc – rozpada się na dwa pytania. Pierwsze z nich dotyczy siły, która spełnia akt decyzji i która kieruje jego realizacją. Ani ta siła, ani jej akty nie należą przecież do sfery władz poznawczych, ale zarazem to one właśnie aktualizują (wcielają w świat realny) wolność pozytywną. Pytanie drugie dotyczy zaś treści (zawartych w racjach praktycznych), które zarówno inicjują, jak i kierunkują decyzję. Jest to pytanie o wartości.

Wiara praktyczna a wolność pozytywna

O pozytywnym aspekcie wolności można powiedzieć, że jest on „umiejscowiony” pomiędzy niezależną od zdeterminowania przyczynowego (ale pasywną) świadomością poznawczą a zrealizowanym skutkiem czynu. Wolność pozytywna polega na tym, że sam fakt bycia świadomym wyłącza z siebie

pewne jakości nowe (względem przyrodniczych faktów poznawanych receptywnie), które, „zarządzane” przez podmiot, modyfikują przyrodnicze ciągi przyczynowe, kierując je ku zamierzonym skutkom. Znaczy to, że spełnienie aktu wolności pozytywnej wymaga, ażeby świadomość receptywna (a) *przekształciła się* w taką świadomą aktywność, która – pod przewodnictwem wartości – wpłynie sprawczo i teleologicznie na jakiś fragment procesów przyrodniczych, oraz, co wynika z poprzedniego, (b) żeby świadomość, oprócz obojętnie rejestrowanych faktów, uznała i zaafirmowała dziedzinę wartościowości (tego, ku czemu warto zwrócić aktywność). Trzeba tu dobitnie zaznaczyć, że dopóki świadomość nie zaafirmuje dziedziny wartościowości, dopóty nie może się przekształcić w praktycznie aktywną – to zaś znaczy, że człowiek nie może wtedy osiągnąć wolności pozytywnej.

Łatwo już dostrzec ścisły związek wiary praktycznej z wolnością pozytywną. Ponieważ z wiedzy o faktach (z wiedzy deskryptywnej) nie wynikają sądy o istnieniu wartości, ludzka świadomość musi uzyskiwać dostęp do dziedziny wartościowości inną drogą niż droga wiedzy. Jeśli człowiek poprzestanie na treściach wiedzy, to nie będzie mógł spełnić aktu wolności pozytywnej. Owszem, może wtedy dążyć do zaspokajania pragnień, ale ponieważ napędzające go pragnienia są zdeterminowanymi faktami (jak Kantowskie „skłonności” lub pragnienia Kierkegaardowskiego Don Juana), to taka jego aktywność nie należy do dziedziny wolności, lecz stanowi proces przyrodniczy. Co więcej, jeśli ograniczy swoją świadomość do treści wiedzy, to nawet nie dopuści przekonania o własnej wolności. Wiedza o świecie jako zbiorze przyczynowo powiązanych faktów nie zapewni mu podstaw do uznania siebie za byt wolny – czyli byt, którego jakaś część nie podlega przyczynom. Na temat wolności wiedza milczy. Jak to się więc dzieje, że człowiek uznaje sferę wartościowości i dzięki temu uznaje siebie za wolny podmiot oraz w konsekwencji podejmuje odpowiedzialność za swoje działanie?

Otóż jedną z możliwych (i wcale nie najgorszych) odpowiedzi na to pytanie jest odpowiedź Kanta, Kierkegaarda i Jaspersa, która w przyjętej tutaj terminologii brzmi: akt wiary praktycznej dotyczący własnej wolności oraz dziedziny wartościowości pozwala człowiekowi na to, by jego działanie nie dokonywało się wyłącznie pod dyktando przyczyn, lecz żeby było świadomie prowadzone przez autonomicznie wybierane wartości. Jeśli, po uwzględnieniu przedstawionej tu argumentacji, proponowaną odpowiedź zaakceptujemy, to w jej konsekwencji można wręcz stwierdzić, że *wiara praktyczna ma funkcje podmiototwórcze*. Z powyższego wywodu wynika bowiem, że bez wiary

w wolność i wartości działanie człowieka podlega przyczynom, co z kolei kwestionuje jego autonomię i podmiotowość. Wraz natomiast z aktem wiary praktycznej działanie człowieka uzyskuje charakter działania wolnego pozytywnie, przez co działający w ten sposób byt osiąga rangę autonomicznego podmiotu. W konkluzji tej należy podkreślić, że wiara praktyczna nie jest aktem poznawczym, lecz *par excellence* praktycznym („czynem” ducha), który – o ile jego treść nie jest sprzeczna z wiedzą – realnie zmienia zarówno człowieka, jak i jego działanie.

Wiara praktyczna jako antidotum na błąd naturalistyczny

Druga ważna funkcja wiary praktycznej jest z pierwszą, właśnie pokazaną, ściśle związana, choć trzeba ją wyróżnić osobno, gdyż dotyczy przedmiotowej strony działania, czyli centralnego dla filozofii praktycznej problemu wartości. Dokładnie mówiąc, to dopiero wiara w wartości wynosi człowieka ku wolności pozytywnej – co oznacza, że opisana wcześniej funkcja wiary jest samozwrotna i w istocie wtórna wobec tej, o której będzie mowa poniżej. Jednak logika filozofii praktycznej nakazuje na pierwszym miejscu stawiać wolność, jako początek działania, a dopiero na drugim wartości jako to, ku czemu wolność się zwraca. Dlatego odniesienie wiary do wartości przedstawiam po jej odniesieniu do wolności.

Podstawowa trudność w tzw. problemie wartości polega na tym, jak wiadomo, żeby przy ich wyjaśnianiu nie popełnić błędu naturalistycznego. Błąd ten popełniany jest wtedy, gdy wartość próbuje się definiować za pomocą pojęć deskryptywnych (odnoszących się do faktów lub bytów) i w następstwie tego próbuje się imperatywy i sądy o wartościach uzasadnić za pomocą sądów deskryptywnych²⁶. Innymi słowy, teoria błędu naturalistycznego uniemożliwia logiczne opieranie teorii wartości na opisowej wiedzy o świecie. Skoro więc wiedza deskryptywna mówi jedynie o aksjologicznie neutralnych faktach i przyczynach, a działanie – a zwłaszcza jego początek w postaci decyzji – wymaga do swojego spełnienia wartości (czyli determinantów przynależnych do porządku innego niż fakty), to pojawia się pytanie o sposób dostępu świadomości działającego człowieka do sfery wartości. Pytanie to ma szeroki zakres i wiele aspektów. Można je rozumieć czysto epistemologicznie jako pytanie

²⁶ O błędzie naturalistycznym pisałem dokładnie w: *Błąd teoretyzmu w aksjologii*, w: A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, Lublin 2016, s. 13–45.

o sposób poznania wartości. Można mu nadać również znaczenie zbliżone do ontologicznego i traktować jako pytanie o źródło istnienia wartości. Można wreszcie – choć nie wyczerpuje to wszystkich jego postaci – rozumieć je jako pytanie o uzasadnienie sądów normatywnych, a nawet całej sfery normatywności. Odpowiedzi na różne aspekty tego pytania wymagałyby opracowania rozległej teorii wartości, co w tym miejscu, z oczywistych względów, nie wchodzi w grę.

Ograniczając się jedynie do pokazania merytorycznych trudności zawartych w tym fundamentalnym pytaniu, warto podkreślić, że koncepcja wiary praktycznej może być potraktowana jako taka odpowiedź na to pytanie, która nie popada w błąd naturalistyczny. Wiarę praktyczną można bowiem rozumieć – za trzema wymienionymi jej protoplastami – jako wolny akt transcendowania sfery faktualno-ontologicznej (czyli przedmiotu wiedzy deskryptywnej), który ustanawia wartościowość świata. Będąc wiarą, akt ten ma charakter afirmatywny, ale nie poznawczy. Wobec praktycznej alternatywy „albo rzeczywistość jest wartościowa, albo nie” akt ten stanowi wybór afirmacji pierwszego członu. Jego treść nie jest z wiedzą deskryptywną sprzeczna – wszak wiedza wartości nie dotyczy – lecz stanowi wobec niej nową jakość (swoisty naddatek), konieczną do tego, by człowiek mógł życie praktyczne prowadzić świadomie i celowo, nie zaś oddać je we władanie przyczyn. Akt tej wiary jest jakby absolutnie pierwotną decyzją (*pradecyzją*), która stanowi akt założycielski dla aksjologii – czyli dla możliwości myślenia i działania „według wartości”. Skoro bowiem sądów o wartościach nie można uzyskać na podstawie wiedzy o bycie, a zarazem bez nich nie możemy prowadzić wolnej praktyki, to za ścieżkę prowadzącą do wartości można uznać wiarę praktyczną. Jawi się ona przecież jako jedyna droga ominięcia zarówno błędu naturalistycznego, jak i – ostatecznie – aksjologicznego nihilizmu.

Żeby wiara praktyczna nie wchodziła w konflikt z wiedzą i żeby, w związku z tym, nie była aktem irracjonalnym, jej treść (zgodnie z „brzytwą” Ockhama) musi być minimalna – zawierająca tylko tyle, ile jest niezbędne dla ustanowienia podstawy aksjologii. Tym niezbędnym minimum przedmiotowym jest – jak się zdaje – twierdzenie „istnienie jest wartościowością”. W języku dawnej filozofii można to wyrazić za pomocą zasady średniowiecznej teorii transcendentaliów, wedle której „byt jest dobrem” (*ens et bonum convertuntur*). Taki aksjologiczny aksjomat uznany na mocy wiary praktycznej pozwala już, przy uwzględnieniu wiedzy ontologicznej, na dalsze, racjonalne rozwijanie aksjologii (wielość wartości i zależności między nimi można objaśniać już na

podstawie zróżnicowania konkretnych bytów). Jako oparty na wierze aksjomat ten, po pierwsze, omija błąd naturalistyczny, a zarazem, po drugie, dostarcza pierwszej przesłanki aksjologicznej dla rozumowań praktycznych – przez co jest zasadą, która oddziela aksjologię od ontologii.

Drugi element treści wiary, konieczny dla aksjologii i dla świadomie prowadzonego życia praktycznego, dotyczy ich warunku podmiotowego, czyli wolności. O nim była już wprawdzie mowa, ale do jego objaśnienia – po przedstawieniu podstawowego aksjomatu aksjologii – warto dodać uzupełnienie. Otóż jeśli idzie o wolność negatywną, czyli o brak przyczynowości między procesami cielesnymi a treściami świadomości, to o tym braku – mówiąc nieco paradoksalnie – wiemy na podstawie wiedzy (wiemy, że nie ma praw fizyko-psychicznych). Znaczy to, że wiemy, iż nie wiemy, jaka jest relacja między treściami myśli a ich cielesnym podłożem. Niewiedza ta nie jest, rzecz jasna, wiedzą o wolności negatywnej, ale pozwala ona na niesprzeczną z wiedzą wiarę w niezależność treści świadomości od procesów cielesnych (czyli w wolność negatywną). Sama ta niezależność nie wystarczy jednak do wykonania pozytywnego działania. Dopiero dzięki praktycznej wierze w wartościowość, człowiek może – by się tak wyrazić – swoją niezależność skierować ku celom innym niż skutki oddziałujących na niego przyczyn. Dopiero więc afirmacja wartości – zapewniając wolność pozytywną – przekształca samą tylko niezależność w wolne działanie.

Uwaga końcowa

Z racji krótkości przedstawionego wywodu wiele wątków wymagających dokładniejszych analiz musiało pozostać nierozwiniętych. Celem artykułu było jedynie określenie i wyeksponowanie nieepistemicznej wiary praktycznej oraz wskazanie dwóch ważnych jej funkcji w działaniu praktycznym. Warto powtórzyć, że funkcje te polegają (a) na umożliwieniu wolności pozytywnej (funkcja *podmiototwórcza*) oraz (b) na umożliwieniu „przejścia” od pozaaksjologicznej wiedzy deskryptywnej do uznawania wartości, a tym samym do wolnej praktyki. Drugą z tych funkcji można nazwać albo *antynaturalistyczną* (bo w niej wiara omija błąd naturalistyczny), albo *praktyczno-aksjologiczną*, gdyż wiara stanowi tu podstawę aksjologii i tym samym umożliwia wolne działanie praktyczne (w odróżnieniu od zdeterminowanych procesów przyrodniczych).

W dokładniejszym opracowaniu idei wiary praktycznej należałoby rozwinąć kilka wątków, które w artykule zostały pominięte. Po pierwsze byłyby to

kwestia zestawienia i porównania wiary praktycznej z wiarą religijną – występują bowiem między nimi zarówno cechy wspólne, jak i liczne różnice. Po drugie, należałoby poddać dokładnej analizie stosunek wiary praktycznej do rozumu (czy racjonalności) – wydaje się on bowiem wielce nieoczywisty. Wobec rozumu teoretycznego wiara ta stanowi jego, by tak rzec, pozapoznawcze przekroczenie, ale w stosunku do rozumu praktycznego jej pozycja jest zasadniczo inna. Z jednej strony można sensownie domniemywać, że wiara ta jest po prostu aktem rozumu praktycznego (dlatego Kant określał ją jako *rozumową*), z drugiej zaś można wysuwać argumenty za tym, że jest ona koniecznym warunkiem rozumu praktycznego – wszak bez wiary w wolność i wartości nie można rozumowań normatywnych traktować jako wiążących (są one wtedy bezprzedmiotowe). Trzecim z problemów wymagających rozwinięcia – zakresowo najszerszym – jest opracowanie opartej na wierze aksjologii ogólnej oraz pokazanie, jak w rozumowaniach normatywnych rozum praktyczny czerpie przesłanki z praktycznej wiary. Wymienione kierunki dalszych dociekań wymagają dodatkowych prac.

Bibliografia

- Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995.
- Janeczek S., *Integralność poznania ludzkiego w ujęciu Błażeja Pascala. Z dziejów filozofii zdrowego rozsądku*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015) nr 4, s. 5–73.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. zbiorowe, Toruń 1995.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992.
- Niemczuk A., *Błąd teoretyzmu w aksjologii*, w: A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, Lublin 2016, s. 13–45.
- Niemczuk A., *Wolność egzystencjalna: Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995.

- Paci E., *Fenomenologia doświadczenia estetycznego, etycznego i religijnego u Kierkegaarda*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980, s. 433–546.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1972.
- Rudziński R., *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Bełch, London 1966.
- Tarnowski K., *Gabriela Marcela filozofia wiary*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989–1990), s. 99–114.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
-

Abstrakt

Wiara praktyczna i jej funkcje. Szkic filozoficzny

Artykuł zawiera szkic koncepcji wiary praktycznej i prezentację dwóch ważnych funkcji, jakie koncepcja ta może pełnić w filozofii praktycznej. Idea wiary praktycznej jest syntezą opartą na interpretacji trzech koncepcji wiary: wiary moralnej z filozofii Kanta, wiary religijnej, na której oparte jest tzw. „trzecie stadium” życia w myśli Kierkegaarda oraz wiary filozoficznej przedstawionej w filozofii Jaspersa. Autor eksponuje te funkcje wiary praktycznej, dzięki którym transcenduje ona sferę wiedzy deskryptywnej. Dla filozofii praktycznej funkcje te mają ważne znaczenie, gdyż są podmiotowym źródłem akceptacji pierwszych zasad tej filozofii, czyli twierdzenia o wolności człowieka oraz twierdzenia o istnieniu sfery wartości (innej niż sfera faktów i bytów). Jeśli filozofia wartości byłaby logicznie oparta na wierze praktycznej, to byłaby wolna od zarzutu błędu naturalistycznego w aksjologii.

Słowa kluczowe: wiara praktyczna, wiara moralna, wiara filozoficzna, wolność, błąd naturalistyczny, Kant, Kierkegaard, Jaspers

Abstract

Practical faith and its functions. A philosophical sketch

This article contains a sketch of the concept of practical faith and a presentation of two important functions that this concept can perform in practical philosophy. The idea of practical faith is a synthesis based on the interpretation of three concepts of faith: moral faith from Kant's philosophy, religious faith, on which the so-called „third stage” of life in Kierkegaard's thought is based, and philosophical faith presented in Jaspers' philosophy. The author presents these functions of practical faith, due to which it transcends the sphere of descriptive knowledge. For practical philosophy these functions are of major importance because they are the source of subject acceptance of the first principles of this philosophy, i.e. the thesis of human freedom and the thesis of the existence of the sphere of value (different than the sphere of facts and objects). If a philosophy of value were logically based on practical faith, it would be free from the charge of the naturalistic error in axiology.

Keywords: practical faith, moral faith, philosophical faith, freedom, naturalistic error, Kant, Kierkegaard, Jaspers

ks. Łukasz Niepsuj

<https://orcid.org/0000-0002-1894-3248>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Przedsiębiorca w dynamice paradygmatu „homo agens” w świetle nauki Tomasza z Akwinu i myśli Ludwiga von Misesa¹

Obserwacja rynku pozwala zauważyć, że zjawiska gospodarcze same w sobie są czymś znaczenie więcej niż tylko prostą wymianą towarów i usług. Są przestrzenią ludzkiego działania, rzeczywistością wpisaną w dynamikę aktywności społeczeństwa jako takiego; co więcej, wpisują się w teoretyczną koncepcję działania społecznego Talcotta Parsonsa (1902–1979).

Według tego amerykańskiego socjologa, antropologa kultury i autora tzw. strukturalno-funkcjonalistycznej analizy społeczeństwa² system społeczny to układ współzależnych ludzkich działań wzajemnie ze sobą powiązanych. Jednostki wchodzące w jego skład mają swój status, który określa ich rolę w systemie. To, co go spaja, to elementy osobowościowy, kulturowy i społeczny,

1 Za podstawę naszych rozważań posłużył fragment mojej rozprawy doktorskiej: *La figura dell'imprenditore nell'economia mainstream (marshalliano-keynesiana) e nell'economia civile. Valutazione etico-antropologica alla luce della dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2020, s. 354n.

2 Zob. T. Parsons, *The Structure of Social Action* (1937), New York 1949; T. Parsons, *Essays in Sociological Theory* (1949), New York 1964; *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, eds. T. Parsons, E. Shils, Cambridge 1951; T. Parsons, *Social Structure and Personality*, New York 1964; *The Negro American*, eds. T. Parsons, K. B. Clark, Boston 1967; *Knowledge and Society: American Sociology*, ed. T. Parsons, New York 1968; *Readings in Premodern Societies*, eds. T. Parsons, V. M. Lidz, Prentice-Hall 1972.

które są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie na siebie wpływają. Centralnym pojęciem teorii Parsonsa jest ludzkie działanie według wartości. To właśnie normy wartości moralnych określają i regulują ludzką aktywność. Stanowią one ostateczny punkt odniesienia w ocenie wszelkich problemów pojawiających się w systemie³, także tych o charakterze ekonomiczno-gospodarczym. W świetle teorii Parsonsa rzeczywistość gospodarcza jest dynamiczna i złożona, zaś sam akt gospodarczy jest wynikiem swoistego rodzaju procesu, w którym jednostka, wraz z innymi ludźmi (tj. społeczeństwem) i rzeczami obdarzonymi znaczeniem (tj. kulturą), wytwarza całą tkankę dóbr i usług, które składają się na gospodarke.

W tak opisanym modelu znajduje swoje miejsce paradygmat *homo agens*, człowieka działającego⁴. Paradygmat, który oddaje istotę aktywności przedsiębiorczej i działania człowieka w przestrzeni gospodarki wolnorynkowej. W naszych rozważaniach będziemy chcieli pokazać, że tym, co go wzbogaca, jest refleksja św. Tomasza z Akwinu nad ludzkim działaniem oraz myśl ekonomiczna i teoria prakseologiczna Ludwiga von Misesa (1881–1973), założyciela szkoły austriackiej w ekonomii.

Paradygmat „homo agens” według św. Tomasza z Akwinu

Tomistyczne pojęcie czynu ludzkiego

W swojej teorii ludzkiego działania Akwinata dokonuje ważnego rozróżnienia między czynnością człowieka (*actus hominis*) a czynem ludzkim (*actus humanus*). W *actus hominis* (tj. procesach i działaniach zachodzących w człowieku) osoba ludzka nie przeżywa swojej sprawczości, do której jest zdolna poprzez swój rozum i wolę⁵. Stąd osoba ludzka nie ponosi odpowiedzialności moralnej za tego typu akty. Inaczej jest z *actus humanus*, z czynem ludzkim, który

3 Por. *Toward a General Theory of Action*, s. 74, 239.

4 Por. J. Aranzadi del Cerro, *Antropología, economía y teoría de la acción*, w: *Estudios de teoría económica y antropología*, eds. R. Rubio de Urquía, E.M. Ureña, F.-F. Muñoz Pérez, Madrid 2005, s. 13–21, 554. Model Parsonsa nazywany jest modelem AGIL, tj. *Adattamento – Goals o Conseguimento degli scopi – Integrazione – Latenza* (Adaptacja – Cele lub Osiągnięcie celów – Integracja – Opóźnienie). Zob. T. Parsons, *The Social System*, New York 1951; P. McNeill, C. Townley, *Fundamentals of Sociology*, London 1981.

5 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 58–59.

takim się staje, gdy jest wolny i rozumny. Świadomość i wolność człowieka w dokonywanym akcie pociągają za sobą fakt moralnej odpowiedzialności agenta za swój czyn⁶.

Akwinata w *actus humanus* akcentuje rolę zarówno woli, jak i rozumu. Uznaje, że: „wola jest korzeniem wolności, w tym znaczeniu, że jest jej podmiotem. Rozum jest natomiast przyczyną wolności. Wola bowiem może zwracać się dowolnie do różnych przedmiotów dzięki temu, że rozum może różnie ujmować dobro”⁷. Święty Tomasz podkreśla także rolę rozumu praktycznego, który formułuje praktyczny sąd nad dobrem, za którym należy dążyć, i nad złem, którego należy unikać⁸.

Według Doktora Anielskiego sposób działania człowieka opiera się: „na podstawie pewnego rozporządzenia rozumu, [...] na rozumnym rozkazie”⁹. W tej dynamice akt woli jest jakby duszą aktu, która angażuje różne inne ludzkie władze z ich własnymi aktami¹⁰. Właściwym przedmiotem ludzkiego rozumu staje się byt (*ens*) i prawda o bycie, natomiast przedmiotem ludzkiej woli dobro powszechne, znane i uporządkowane przez ludzki rozum. Przyczyną formalną aktu woli, która określa ów akt, w tym jego rodzaj, jest akt rozumu praktycznego. Wola także porusza inne władze duszy jako ich przyczyna sprawcza¹¹.

6 Święty Tomasz z Akwinu pisze: „A mówię tu o ludzkich działaniach, które pochodzą z woli człowieka według porządku [wprowadzonego] przez rozum. Albowiem, jeśli dokonują się w człowieku jakieś działania, które nie podlegają woli i rozumowi, nie nazywa się ich w sposób właściwy ludzkimi, ale naturalnymi, tak jak jest to jasne w przypadku działań duszy wegetatywnej, które w żaden sposób nie podpadają pod rozważania filozofii moralnej. Jak więc przedmiotem filozofii naturalnej jest ruch lub rzecz poruszająca się, tak przedmiotem filozofii moralnej jest działanie ludzkie przyporządkowane do celu, albo też człowiek, ze względu na to, że działa w sposób wolny dla osiągnięcia celu” (*Sententia super libros Ethicorum*, lib. 1, lect. 1, n. 3, tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Etyki Nikomachejskiej”*. *Lekcja I*, „Rocznik Tomistyczny” 3 [2014], s. 246).

7 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, tłum. F. W. Bednarski, London 1963, q. 17, a. 1, ad 2.

8 Servais T. Pinckaers OP zauważa, że streszcza się to w zdaniu *bonnum est faciendum, malum est vitandum*, które stanowi fundamentalną zasadę życia moralnego. Zob. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 376.

9 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 17, a. 2, ad. 3.

10 „Ale gdy jedna władza pobudza drugą do działania, wówczas czynności ich stanowią poniekąd jedność, gdyż jedną czynnością jest działanie czynnika poruszającego i rzeczy przezeń poruszonej” (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 17, a. 4, ad 1).

11 D. Sousa-Lara, *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*, Roma 2008, s. 30–31.

Akwinata podkreśla także wagę dobrowolności, która jest „dążeniem do” wpisanym w istotę każdego aktu woli. Dobrowolność jest konstytutywną intencjonalnością aktu ludzkiego, aktu, który wypływa z wewnętrznej zasady i któremu towarzyszy formalne poznanie celu, co oznacza, że podmiot poznaje to, że względu na co dokonuje takiego, a nie innego czynu i poznaje to wyraźnie jako przedmiot swego działania¹². W tej perspektywie człowiek jest zdolny do działania, mając na względzie cel inteligibilny. Dobrowolność zatem wymaga czynności poznawczej *actus cognitionis* tak samo, jak czynności woli *actus voluntatis*. Z kolei wiedza, wynikająca z czynności poznawczej, staje się warunkiem koniecznym dobrowolności działania¹³. W akcie ludzkim rozum i wola ściśle ze sobą współpracują.

Celowość działania

W teorii ludzkiego działania Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na pojęcie celu i dobra, które są przedmiotem woli, i w których świetle formułuje on tzw. zasadę celowości – *omne agens agit propter finem* oraz *omne agens agit propter bonum*¹⁴ – która reguluje porządek działania poprzez rozum praktyczny. Celowość, podobnie jak pragnienie szczęścia, stanowi istotny element ludzkiego działania. Jak wyjaśnia o. Servais Théodore Pinckaers OP (1925–2008):

celowość, tak jak pragnienie szczęścia, stanowi zasadniczy wymiar działania: nie pozostaje zewnętrzna wobec czynów, ale przenika je, poczynając od samej ich przyczyny, dobrowolnej intencji. Dzięki celowości ludzkie czyny mogą opuszczać swe odosobnienie i tworzyć dynamiczny układ¹⁵.

Co więcej, dzięki rozumowi praktycznemu człowiek może rozpoznać prawdziwe dobro, które należy uczynić, tj. dobro, które ma naturę celu i jest przedstawione woli, jako dobro pożądane samo w sobie:

12 E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi*, t. 1: *Morale fondamentale*, Roma 2003, s. 175–176.

13 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 6, a. 8 oraz a. 3, ad 3.

14 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Kraków 1933, lib. II, c. II i III.

15 S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 36.

Czynnik działający przez rozum działa dla celu, jak ten, kto sobie określa cel; czynnik zaś działający z natury, chociaż działa dla celu, jak tego dowiedziono, to jednak nie określa sobie celu, dlatego, że nie zna pojęcia celu, lecz zostaje poruszony do celu, który mu ktoś inny określa. Czynnik zaś działający przez rozum określa sobie cel tylko pod pojęciem dobra; przedmiotem umysłu porusza bowiem tylko pojęcie dobra, będące przedmiotem woli. A zatem i czynnik działający z natury zostaje poruszany i działa dla jakiegoś celu, tylko o ile ten cel jest dobry, czynnikowi bowiem działającemu z natury cel wyznacza pożądanie. Wszelki więc czynnik działa dla dobra¹⁶.

Wśród różnych dóbr jest także dobro doskonałe, które stanowi cel ostateczny ludzkiego działania. O celu tym nie potrzeba zawsze myśleć, „gdy się czegoś pożąda lub coś się robi, moc bowiem pierwszego zamierzenia, które odnosi się do celu ostatecznego, pozostaje w każdym pożądaniu jakiegokolwiek rzeczy, chociażby się w danej chwili nie myślało o [tymże celu]”¹⁷. Warto zauważyć, że w przypadku celu ostatecznego (transcendentnego wobec podmiotu moralnego) Bóg w naturalny sposób skłania wolę podmiotu działającego ku jej przedmiotowi, czyli ku dobru racjonalnemu w całej jego ogólności, i porusza wolę ku temu, co dotyczy ostateczności pojmowanej jako naturalne pragnienie szczęścia¹⁸. Ponadto osoba jest w stanie uchwycić związek między środkami prowadzącymi do celu a celem jako takim, między celem pożądanym a środkami niezbędnymi do jego osiągnięcia¹⁹. W tej sytuacji św. Tomasz skupia się na pojęciu „użycia” jako jednym z aktów woli.

Użycie, „czyli wykonanie czynne, wyraża stosunek czynności pożądawczej do czegoś innego. [...] [Ono to] wymaga doskonalszego poznania, gdyż tylko

16 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, lib. III, c. III, s. 8–9. Pinckaers zauważa, że: „Rozum praktyczny otrzymuje więc już w chwili podjęcia dociekań pewne postrzeganie dobra, pewną wrażliwość na dobro, jakie przychodzi doń za sprawą naturalnej skłonności, o której mówimy i która będzie przez cały czas towarzyszyć jego poszukiwaniom. To pierwotne wyczucie moralne będzie się rozwijać wraz ze wzrastaniem moralnym, dzięki cnotom, jednocześnie jako jaśniejsze poznanie i jako pewniejsze upodobanie dobra. W ten sposób kształtuje się w nas to, co św. Tomasz nazywa «konnaturalnością» z dobrem, ta szczególna zdolność, jaką daje każda cnota w podległej jej dziedzinie, rozeznania i oceny tego, co dobre, w szybkim i pewnym osądzie, często bardziej przenikliwym niż rozumowanie uczonych” (S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 374).

17 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 1, a. 6, ad. 3.

18 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, tłum. P. Bełch, London 1975, q. 105, a. 4, ad 1.

19 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 1, a. 6.

rozum może przyporządkować coś do czegoś”²⁰. Stąd możemy powiedzieć, że środki są użyteczne, jeśli są pomocne w osiągnięciu założonego celu²¹.

Wśród różnych typów czynność władzy pożądawczej, z punktu widzenia naszej refleksji, ważne zdają się następujące: rozkoszowanie się (*fruitio*), zamiar (*intentio*) i wybór (*electio*).

Fruitio należy do aktów woli i pociąga za sobą pewną przyjemność, pewną radość, która wypływa z postrzegania przedmiotu woli jako celu, ku któremu wola dąży (sposrzeżenie, że coś nam odpowiada, i zadowolenie z powodu tego, co nam odpowiada)²².

Zamiar jest także: „czynnością woli, suponującą skierowanie rozumu, który podporządkowuje coś celowi”²³. Zamiar jest ostatecznym aktem woli *par excellence*²⁴. Tu wola za swój przedmiot ma cel osiągalny przy pomocy środków służących do jego zdobycia²⁵. Zamiar oznacza dążenie do czegoś, do pewnego określonego dobra, które ma naturę celu i nie jest od razu osiągalne, do celu, który można osiągnąć jedynie poprzez szereg działań nakierowanych nań²⁶. Cel, będący przedmiotem zamiaru, jest nazywany *finis operantis*. Oprócz tego są także cele bliższe (cele/dobra pośrednie, środki), które są natychmiast osiągalne przez podmiot i są właściwie przedmiotem jego wyboru (*electio*), a nie przedmiotem zamiaru (*intentio*)²⁷. Przyporządkowanie działań w kierunku osiągnięcia celu ostatecznego tworzy hierarchię celów, co w efekcie powoduje, że: „czyny układają się w uporządkowane ciągi, według inspirujących je intencji i według dziedzin, jakich dotyczą”²⁸.

20 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 16, a. 2, ad 1.

21 „Człowiek podejmuje się dążenia do celu na rzecz woli po to, by wola mogła doznać w nim ukojenia. Z tego powodu użyciem nazywa się nieraz to ukojenie w celu, czyli rozkoszowanie się w nim. Natomiast człowiek podejmuje się czegoś, co jest środkiem do celu, na rzecz woli, nie tylko dla samego użycia tegoż środka, ale dla tego celu, który daje woli ukojenie” (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 16, a. 3, ad 2).

22 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 16, a. 1, ad 3.

23 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 12, a. 1, ad 3.

24 Por. E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi*, s. 186.

25 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 12, a. 4, ad 3.

26 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 12, a. 1, ad 3–4.

27 Zob. M. Rhonheimer, *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'„oggetto dell'atto umano” nell'antropologia tomistica dell'azione*, w: *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a 10 anni da Veritatis splendor*, a cura di L. Melina, J. Noriega, Roma 2005, s. 169–224; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 71–83.

28 S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 36.

Innym zaś aktem woli jest wybór (*electio*), w którym konkretyzuje się wola, mająca za swój przedmiot środki przyporządkowane do osiągnięcia celu²⁹. Wybór, jak zauważa o. Pinckaers:

ma tę cechę charakterystyczną, że łączy i utrzymuje w ścisłym powiązaniu dwa wymiary [...]. Jeden z nich zależy od intelektu [...], drugi zależy zasadniczo od woli [...]. Te dwa wymiary należą współzależnie do wolności i jej aktu. Wybór otrzymuje od osądu rozumu formę, naturę lub rodzaj, przyczynę i motyw. To właśnie stanowi istotę wyboru i aktu³⁰.

Ponadto, pamiętając o tym, że żadne dobro pośrednie nie może być w pełni utożsamione z dobrem doskonałym (tj. celem), rozum praktyczny, według branych pod uwagę różnych aspektów dobra pośredniego, zawsze jest w stanie znaleźć lepszą alternatywę (w osiągnięciu celu – dobra doskonałego). Gdy rozum przedstawi woli, z punktu widzenia osiągnięcia celu, różne alternatywy, wybór tej jednej dokonywany jest przez dobrowolny akt *electio* (tj. bezpośrednio przez wolę), który za swój przedmiot ma nie cel, lecz środki (tj. dobra pośrednie, szczegółowe) doń prowadzące³¹.

Wiedza człowieka działającego

Analiza ludzkiego działania, jak stwierdza o. Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008), sprowadza się do zrozumienia ludzkiej egzystencji, a w szczególności do wyjaśnienia ludzkich procesów poznawczych³². Tomasz z Akwinu wskazuje na dwa procesy: poznanie zmysłowe (wspólne dla ludzi i zwierząt) oraz poznanie intelektualne (właściwe człowiekowi). W poznaniu ludzkim oba procesy występują razem. W tym miejscu chcielibyśmy skoncentrować się na charakterystycznych elementach procesu poznania intelektualnego, tzw. *intelligere*, które jest jakby „czytaniem wnętrza, dotarciem do istoty rzeczy”³³.

Wszyscy ludzie, niezależnie od swoich zdolności intelektualnych, w różny sposób poznają rzeczy – zdobywają o niej wiedzę (*scientia*). W rzeczywistości

29 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 12, a. 4, ad 3.

30 S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 345.

31 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, q. 13, a. 6.

32 Por. M. A. Krąpiec, *Epistemologia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Marynarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 193–200.

33 Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, q. 1, a. 12.

niektórzy ludzie mogą poznawać lepiej niż inni³⁴. Według Akwinaty istnieją trzy akty intelektu, które konstytuują ludzkie poznanie, poszukiwanie wiedzy: akt pierwszy – uchwycenie natury *quidditas* rzeczy poznawalnej, akt drugi – tworzenie sądów oraz akt trzeci – rozumowanie³⁵.

Pierwszy akt to uchwycenie natury *quidditas* rzeczy, tj. istotnych i koniecznych cech rzeczy, dzięki którym jest ona tym, czym jest. W ten sposób dochodzi do wytworzenia pojęcia owej rzeczy.

Drugi akt to tworzenie sądów, które polega na łączeniu pojęć i na ich odłączaniu, (rozdzielaniu), a zatem na twierdzeniu lub przeczeniu, na porównaniu lub na uchwytowaniu różnicy³⁶. Jak zauważa Akwinata:

w materialnej rzeczy stwierdzamy dwojakie połączenie czy złożenie: pierwsze to połączenie formy z materią; i temu odpowiada to – wykonane przez myśl – łączenie, w którym całość będąca powszechnikiem, tj. całość uogólniona, orzeka o swojej części [...]. Drugie połączenie to złożenie przypadłości z substancją; i temu rzeczowemu złożeniu odpowiada to łączenie wykonane przez myśl, według którego przypadłość orzeka o podmiocie [...]. Łączenie dokonywane przez myśl jest znakiem tożsamości stron łączonych ze sobą³⁷.

Oba, łączenie i odłączanie, nie dają nam pełnej wiedzy o rzeczy, ale jedynie wiedzę w jej najbardziej powierzchownej formie³⁸. Na tym etapie wykluczony jest jakikolwiek fałsz³⁹. Zgodnie z logiką łączenia i odłączania umysł (*mens*, tj. intelekt i wola) wychodzi od pojedynczej i konkretnej istoty rzeczy i abstrahuje najpierw jej *quidditas*, a następnie jej powszechne właściwości⁴⁰. Sąd polega tu na „składaniu i dzieleniu pojęć”: ludzki umysł bierze pod uwagę owe pojęcia w racjonalnej kompozycji i łączy je zgodnie z koniecznymi implikacjami. Intelekt ocenia poprawność zestawienia tych pojęć z rzeczą, które one opisują; ocenia, czy zestawienie to jest prawdziwe czy fałszywe⁴¹. Jeśli nie ma zgodności, to powstałe zestawienie jest fałszywe i nie stanowi elementu wiedzy.

34 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 85, a. 7.

35 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 85, a. 5.

36 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 85, a. 5, ad 1.

37 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 85, a. 5, ad 3.

38 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 85, a. 6.

39 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 16, a. 2.

40 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 85, a. 5, ad 2. Por. M. Subacchi, *Sacro/Santo. Una categoria in prospettiva ontologico-analogica*, Bologna 2010, s. 93.

41 Zob. Myśl, jak podkreśla św. Tomasz, „zgodności tej nie chwyta tą swoją czujnością, którą pojmuje «czym coś jest», ale tą, którą osądza, że rzecz jest taka, jaką jest jej postać

Trzeci akt intelektu to rozumowanie, które polega na zestawieniu ze sobą kilku sądów, w celu sformułowania kolejnego. Odpowiedzialny za to jest rozum, który wnosi o istnieniu pierwszych zasad, czyli pierwszych przyczyn, które w konieczny sposób regulują to, co powszechne i znajdują wyraz w sformułowaniach naukowych⁴². W ten sposób rozumowanie staje się sądem *per modum cognitionis*, którego warunkiem możliwości jest akt intelektu oraz sprawność wiedzy⁴³.

W procesie „składania i dzielenia pojęć”, jak zauważa św. Tomasz, ludzki intelekt może popełniać błędy. Zaś sam proces zmierza w kierunku bezpiecznej i pewnej wiedzy. Nie wolno nam jednak zapominać, że wiedza ludzka, ze względu na ograniczenia ludzkiego intelektu, jest fragmentaryczna.

Akwinata w swoich rozważaniach na temat wiedzy używa pojęcia *scientia*: raz rozumie ją w sposób szeroki, jako naukę (tj. jako system twierdzeń lub poszukiwanie przyczyny), innym razem w sposób wąski, jako wiedzę pewną, naukową (tj. rozumienie rzeczy jako skutku właściwej przyczyny). Stąd *scientia* to poznanie rzeczy w sposób pewny (*certa cognitio rei*)⁴⁴, ale też poznanie rzeczy przez właściwą przyczynę (*propter quid*)⁴⁵.

Scientia może być określona mianem pewnej, gdy z jednej strony jest demonstratywna – tzn. uzyskana za pomocą dowodów, i z drugiej, gdy brana jest z zasad koniecznych⁴⁶. W pierwszym przypadku, najogólniej rzecz ujmując, dowodzenie polega na dojściu do zasad pierwszych (*principia immediata*). Są to zasady poznawane przyrodzonym światłem umysłu, których prawdziwość ludzki intelekt jest w stanie natychmiast uchwycić⁴⁷. Z zasad tych generowane

poznawcza, otrzymana z jej poznania. Tak dopiero poznaje i wyraża prawdę. A czyni to, łącząc i odłączając. A co? Otóż myśl, tworząc zdanie, które jest odpowiednikiem sądu, daną formę istnienia oznaczoną przez orzeczenie zdania albo przypisuje rzeczy oznaczonej przez podmiot zdania, albo jej odmawia” (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 16, a. 2); zob. także q. 17, a. 3.

42 Por. M. Subacchi, *Sacro/Santo*, s. 94.

43 Por. M. D’Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Bologna 1992, s. 79.

44 Por. Tommaso d’Aquino, *Commento agli analitici posteriori di Aristotele*, a cura di D. Didero, t. 1–2, Bologna 2015–2017, lib. 1, lec. 4, nr 5.

45 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, lib. 1, c. 94, nr 3.

46 Por. Tommaso d’Aquino, *Commento agli analitici posteriori di Aristotele*, lib. 1, lec. 9, nr 2; także lec. 13, nr 1.

47 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 1, a. 2, ad 1; *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 18; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, lib. 1, c. 80.

są wnioski, które należą do nauki jako takiej. Ponadto od prawdziwości i pewności zasad pierwszych zależy prawdziwość i pewność naukowych twierdzeń. Zasady pierwsze są także wcześniejsze w stosunku do zasad koniecznych, które z kolei można wyprowadzić w ramach systemu pojęciowego zasad pierwszych. Zasady konieczne to takie, bez których nie może zajść skutek⁴⁸. Ponadto każda *scientia*, w zależności od siebie właściwego przedmiotu dociekań naukowych, ma swój zestaw zasad koniecznych. Zasady te, co warto zauważyć, mogą służyć za bezpośrednie zasady dowodzenia.

Obok *scientia* mamy również wiedzę pozyskaną „z pewnego rodzaju pokrewieństwa z tym, co ma się osądzić”⁴⁹, z tzw. „konnaturalności”; ten rodzaj poznania jest także jedną z form poznania racjonalnego. Wspomniany sąd dokonuje się tu *per modum inclinationis* lub *per connaturalitatem quandam* i jest typowy dla człowieka cnotliwego⁵⁰.

Paradygmat „homo agens” według Ludwiga von Misesa

Ludwig von Mises, austriacki ekonomista żyjący w połowie XX wieku, charakteryzuje działanie człowieka w swojej pracy zatytułowanej *Ludzkie działanie* (1949). Mises opisuje dynamikę działania człowieka z perspektywy mikroekonomicznej, posługując się pojęciami prakseologii. Z punktu widzenia naszych rozważań skupimy się jedynie na wybranych elementach teorii Misesa, takich jak: pojęcie ludzkiego działania, aksjomat fundamentalny oraz pojęcie wiedzy u działającego człowieka.

Pojęcie ludzkiego działania w refleksji Ludwiga von Misesa

Centralnym pojęciem teorii ekonomicznej Misesa jest pojęcie ludzkiego działania. Mises buduje teorię ludzkiego działania, wychodząc od teorii prakseologicznej. Prakseologia definiuje pojęcia jako idealne typy kategorii

48 Por. Tommaso d'Aquino, *Commento agli analitici posteriori di Aristotele*, lib. 1, lec. 13, nr 1.

49 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 2-2, tłum. A. Głazewski, London 1967, q. 45, a. 2.

50 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. a. 6, ad 3. Por. J. Maritain, *On Knowledge through Connaturality*, „The Review of Metaphysics” 4 (1951), s. 473-481; I. Biffi, *Il giudizio per quandam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 66 (1974), s. 356-393.

katalaktycznych, tj. poprzez funkcje, jakie pełnią w operacjach rynkowych, w logice teorii wymiany. Ponadto nie zajmuje się ona światem zewnętrznym, nie skupia się na motywach ludzkiego działania, nie ocenia ani celów, ani środków prowadzących do osiągnięcia celu ostatecznego (rozumianego jako zaspokojenie potrzeb), lecz koncentruje się na zachowaniu człowieka w stosunku do tego świata, na procesie podejmowania decyzji, poprzez który człowiek tworzy strukturę środków i celów⁵¹. Obszarem zainteresowań prakseologii staje się ostatecznie człowiek, wraz ze swoim procesem rozumowania i działania. Zadaniem prakseologii jest uchwycenie znaczenia i sensu tegoż działania.

Z punktu widzenia szkoły austriackiej w ekonomii ważne jest analizowanie każdego ludzkiego działania w jego bezpośrednim kontekście przyczynowo-skutkowym. Według Misesa: „ekonomia nie zajmuje się rzeczami i konkretnymi obiektami materialnymi, lecz ludźmi, ich zamysłami i działaniami”⁵². Z definicji tej wynika, że do badania zjawisk rynkowych konieczne jest ich analizowanie z perspektywy ludzkiej osoby, która w nich uczestniczy⁵³. Ekonomia jest więc teorią ludzkiego działania, a nie tylko teorią decyzji. W konsekwencji działanie człowieka „należy do istoty jego natury i egzystencji, jest środkiem umożliwiającym przeżycie i wzniesienie się ponad poziom świata zwierząt i roślin”⁵⁴. Ponadto ludzkie działanie można uznać nie tylko za działanie racjonalne i indywidualne, ale także za działanie ekonomiczne. W tym kontekście Israel M. Kirzner (ur. 1930), uczeń Misesa i przedstawiciel szkoły austriackiej w ekonomii, stwierdza, że koncepcja ludzkiego działania:

nie doprowadza do zamknięcia podejmującej decyzję (lub ekonomicznej analizy jego decyzji) w ramach danych celów i środków. Pojęcie ludzkiego działania w Misesowskim sensie zakłada, że jednostka podejmuje stosowne czynności, aby „zlikwidować niezadowolenie” i „polepszyć swoją sytuację”. [...] koncepcja ludzkiego działania nie ogranicza swojej analizy decyzji do problemu alokacji wywołanego tym, że chcąc zrealizować liczne cele, mamy do dyspozycji jedynie rzadkie środki (zasoby). [...] Odzwierciedla ona nie tylko zastosowanie przez jednostkę takich środków, które odpowiadały hierarchii danych celów, ale również

51 Por. L. von Mises, *Wstęp*, w: L. von Mises, *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011, s. 1–8.

52 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, IV, 1, s. 78.

53 Por. J. Aranzadi del Cerro, *Antropología, economía y teoría de la acción*, s. 550.

54 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, I, 3, s. 16.

to, że dostrzegła ona samą strukturę celów i środków, wewnątrz której następuje alokacja i ekonomizacja⁵⁵.

Ostatecznie najważniejszym elementem ludzkiego działania nie jest jedynie podejmowanie decyzji, wybór celu i dążenie do niego⁵⁶, ale fakt, że wszystko to dokonuje się w zmieniającej się rzeczywistości, w dynamice procesu, który według Kirznera jest konkurencyjno-przedsiębiorczym procesem odkrywania⁵⁷. Wszystko to sprawia, że ludzkie działanie jest zawsze czymś realnym zachodzącym w realnym świecie⁵⁸.

Aksjomat fundamentalny ludzkiego działania

W kontekście naczelnej zasady ludzkiego działania, tj. zasady celowości, ekonomiści szkoły austriackiej formują tzw. fundamentalny aksjomat działania.

Aksjomat mówi, że jednostka działa, aby osiągnąć cele, używając do tego odpowiednich środków. Stąd podkreśla on wagę odkrycia struktury środków i celów; konieczność wybierania między celami, zdecydowania się na jeden z nich, przy jednoczesnym zrezygnowaniu z innych. Co więcej, aksjomat fundamentalny wskazuje na istnienie konfliktu pomiędzy celami, a co za tym idzie, na konieczność dokonania wyboru jednego spośród nich, a zatem na konieczność podejścia ekonomicznego. Oznacza to, że jeśli każde działanie wiąże się z wyborem między różnymi możliwościami, każde działanie poprzez dobór środków prowadzących do osiągnięcia wybranego celu jest na swój sposób ekonomiczne, w sensie oszczędne (nakierowane na minimalizację

55 I.M. Kirzner, *Konkurencja i przedsiębiorczość*, tłum. K. Śledziński, Warszawa 2010, s. 40.

56 Rothbard stwierdza, że: „Praxeology rests on the fundamental axiom that individual human beings act, that is, on the primordial fact that individuals engage in conscious actions toward chosen goals. This concept of action contrasts to purely reflexive, or knee-jerk, behaviour, which is not directed toward goals. The praxeological method spins out by verbal deduction the logical implications of that primordial fact. In short, praxeological economics is the structure of logical implications of the fact that individuals act. This structure is built on the fundamental axiom of action, and has a few subsidiary axioms, such as that individuals vary and that human beings regard leisure as a valuable good” (M.N. Rothbard, *Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School*, Cheltenham 1997, s. 58).

57 I.M. Kirzner, *The Meaning of Market Process: Essays in the Development of Modern Austrian Economics*, eds. M.J. Rizzo, L.H. White, London–New York 1992, s. 101n.

58 Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XXIII, 4, s. 553.

kosztów i maksymalizację efektywności). Trzeba także podkreślić podstawowe elementy obecne w tym aksjomacie, jak: akt decyzji (wybór), środki i cele.

Wybór jest zawsze dokonywany pomiędzy:

różnymi możliwościami dostępnymi jednostce. Człowiek nigdy nie wybiera między cnotą a występkiem, lecz między dwiema możliwościami działania, które w zależności od przyjętego punktu widzenia nazywamy cnotliwym lub występny. [...] [Więcej, życie ludzkie składa się z nieprzerwanego ciągu pojedynczych działań. Jednak nie są one od siebie odizolowane. Są połączone w łańcuch działań, które współtworzą wyższy poziom działania skierowanego na bardziej odległy cel⁵⁹.

Człowiek ocenia koszty i korzyści indywidualnych wyborów. Wybór zatem polega na porównaniu tego, co mamy, z tym, czego jeszcze nie mamy. Dlatego działanie ma miejsce tylko wtedy, gdy istnieje potrzeba wyboru między dwoma możliwymi celami⁶⁰. Ponadto cel i środki (wybrane i użyte do osiągnięcia tego celu) zależą od osobowych cech każdego działającego podmiotu⁶¹.

Środkiem użytym do osiągnięcia celu nazywamy to, co: „służy urzeczywistnieniu dowolnego celu, zamiaru, planu. [...] Środkiem jest wszystko, co [człowiek] uznaje za środek”⁶². Świat nie ma wystarczającej liczby środków do tego, aby człowiek mógł osiągnąć jednocześnie wszystkie swoje cele. Stąd człowiek zmuszony jest do koordynacji środków i celów, co jest przejawem racjonalności jego działania. Mises zauważa, że:

środki ocenia się i wartościuje stosownie do ich zdolności do przenoszenia określonych skutków. [...] Wybór środków jest problemem jakby technicznym, przy czym termin „technika” jest wzięty w jego najszerszym sensie. Wybór ostatecznych celów jest sprawą osobistą, subiektywną, indywidualną. Wybór środków jest sprawą rozumu, wybór ostatecznych celów jest sprawą duszy i woli⁶³.

59 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, II, 5, s. 39.

60 Por. L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics* (1933), trans. G. Reisman, Auburn 2003, s. 158–159.

61 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, II, 6, s. 40.

62 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, IV, 1, s. 78.

63 L. von Mises, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2012, s. XXVIII.

Każdy człowiek wybiera środki, które z jego punktu widzenia najlepiej posłużą do osiągnięcia celu w niepewnej i nieznannej przyszłości.

Konieczność wyboru między celami wymaga ze strony człowieka zastosowania hierarchii poszczególnych celów, opartej na własnej skali wartości. Tu pojawia się, charakterystyczna dla ekonomistów szkoły austriackiej, subiektywna teoria wartości ekonomicznej, która bada wszystkie wybory i wartości⁶⁴. Według Misesa wartość jest tym, co człowiek przypisuje ostatecznemu celowi swojego działania⁶⁵. Ostatecznym celem jest zaspokojenie potrzeb człowieka działającego. Człowiek wartościuje środki z punktu widzenia ich przydatności w osiągnięciu wybranych celów. Wartość jest zakorzeniona w człowieku i w jego sposobie reagowania na warunki środowiskowe. Co więcej, wartość jest relacją ustalającą porządek (*ordering relation*)⁶⁶ między dobrami: relacją, która z prakseologicznego punktu widzenia jest nierozzerwalnie związana z aktualnym wyborem dokonany przez działającego człowieka. To właśnie on:

ma w wyobraźni skalę potrzeb lub skalę wartości, z której korzysta, gdy planuje działania. Na podstawie tej skali przystępuje do realizacji potrzeb, które mają dla niego większą wartość, a więc są pilniejsze; pozostawia zaś niezaspokojone potrzeby o mniejszej wartości, czyli mniej pilne. [...] [Co więcej,] skala wartości przejawia się wyłącznie w działaniu⁶⁷.

64 Hülsmann stwierdza, że subiektywna teoria wartości: «recognizes that human decisions are made under the impact of the subjective values cherished by the decision-maker, and that these values may be “rational” (reflecting objectively the best interest of the decision-maker) from some point of view, but may also appear emotive, irrational, short-sighted, etc. from other points of view» (J.G. Hülsmann, *Introduction to the Third Edition: From Value Theory to Praxeology*, w: L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, s. xxv). Zob. także: J. Aranzadi del Cerro, *Antroplogía, economía y teoría de la acción*, s. 546n; A.H. Shand, G.L. S. Shackle, *Subjectivist Economics: The New Austrian School*, Devon 1980. Ponadto Mises zauważa, że: „skale te nie istnieją niezależnie, poza rzeczywistym działaniem jednostek. Jedynym źródłem wiedzy o tych skalach jest obserwacja działań człowieka. Każde działanie zawsze ściśle odpowiada skalom wartości lub potrzeb, ponieważ skale te są jedynie narzędziem interpretacji działań podejmowanych przez człowieka” (L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, IV, 2, s. 80).

65 Wartość, jak zauważa Mises, „to znaczenie, jakie działający człowiek przypisuje ostatecznym celom. [...] Środki są oceniane wtórnie w zależności od ich przydatności w dążeniu do ostatecznych celów. Ocena ich wartości wynika z oceny celów, którym służą. Środki mają dla człowieka znaczenie tylko ze względu na to, że umożliwiają mu osiągnięcie określonych celów” (L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, IV, 2, s. 81).

66 Por. D. Mahoney, *On Austrian Value Theory and Economic Calculation*, <http://mises-media.s3.amazonaws.com/Mahoney5.pdf> (30.10.2021).

67 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, IV, 2, s. 80.

Subiektywna teoria wartości ekonomicznej tłumaczy istotę wymiany między ludźmi. Wymiana polega na tym, że każdy z jej uczestników otrzymuje od pozostałych najbardziej wartościowe dla siebie dobra, a pozbywa się tych najmniej wartościowych. Z tego wszystkiego wyłania się także koncepcja motywacji działającego człowieka. Według Misesa człowiek działa intencjonalnie, ponieważ odczuwa stan niezadowolenia i chce osiągnąć stan przeciwny, stan zadowolenia. Innymi słowy, motywacją, która skłania człowieka do działania, jest swego rodzaju dyskomfort oraz przekonanie, że celowe działanie może doprowadzić do wyeliminowania stanu niezadowolenia, a tym samym do osiągnięcia celu⁶⁸.

Na koniec należy podkreślić wolnościowy aspekt czynu ludzkiego, mocno obecny w teorii Misesa. Ekonomista jest zwolennikiem indywidualizmu metodologicznego, stanowiącego antykollektywistyczną zasadę ekonomii i nauk społecznych⁶⁹. Zasada ta opiera się na przekonaniu, że każde działanie człowieka jest działaniem jednostki, która dokonuje wolnych wyborów i bierze za nie pełną odpowiedzialność. Mises nie redukuje podmiotu działającego do jakiegoś elementu czy cząstki składowej wielkiego organizmu społecznego. Jednostka to podmiot działający w świadomej, racjonalnej i wolnej relacji z całą rzeczywistością, rzeczywistością, którą poddaje roztropnej refleksji nad możliwościami działania. Jego wolność jest rozumiana w sensie negatywnym⁷⁰. Zatem wolność jednostki odnosi się do sfery, w której działająca jednostka znajduje się w sytuacji wyboru między alternatywnymi sposobami działania. Człowiek jest o tyle wolny, o ile wolno mu wybrać cele i środki, których należy użyć do ich osiągnięcia⁷¹. Co więcej, jak zauważa Mises, człowiek żyjący w społeczeństwie jest wolny nawet wtedy, gdy służy innym, ponieważ w ten sposób służy również sobie⁷². Ponadto człowiek jest wolny w takim stopniu, w jakim może kształtować swoje życie zgodnie ze swoimi planami. Można to

68 Zob. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, I, 1–2, s. 9–14; II, 11, s. 59.

69 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, II, 4, s. 36–38.

70 Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, S. Kowalski, M. Tański, Warszawa 1991, s. 114. Zob. także: J. Kłós, *Wolność w myśli Ludwiga von Misesa (1881–1973)*, „Roczniki Filozoficzne” 63 (2015), s. 207–235.

71 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XV, 6, s. 242.

72 Mises stwierdza: „Freedom in society means that a man depends as much upon other people as other people depend upon him. Society under the market economy, under the conditions of *economia libre*, means a state of affairs in which everybody serves his fellow citizens and is served by them in return” (L. von Mises, *Economic Policy: Thoughts for Today and Tomorrow* [1979], Auburn 2006, s. 19).

osiągnąć tylko w przestrzeni wolnego rynku, bowiem gospodarka wolnorynkowa charakteryzuje się tym, że człowiek:

działa na swój rachunek, ale działania jednostki zmiierają zarówno do zaspokojenia jej własnych potrzeb, jak i potrzeb innych ludzi. Działając, każdy służy innym członkom społeczeństwa. Jednocześnie każdy jest obsługiwany przez innych. Każdy jest zarazem środkiem i celem w sobie, ostatecznym celem dla siebie oraz środkiem dla innych w ich wysiłkach zmiierających do osiągnięcia własnych celów⁷³.

Jak zauważa Mises, człowiek nie byłby w stanie zrozumieć świata, gdyby sprawy nie były zarządzane zgodnie z odwiecznymi prawami, czyli zgodnie z prawem naturalnym, które jest podstawą ludzkiej egzystencji⁷⁴. Skoro człowiek, jako istota rozumna i wolna, jest w stanie poznać naturalny porządek rzeczy, tak samo może poznać prawa prakseologiczne, które są częścią owego porządku⁷⁵. Ponadto istnieje: „dany przez naturę porządek rzeczy, do którego człowiek musi dostosować swoje działania, jeśli chce odnieść sukces”⁷⁶. W konsekwencji wolność jest „ściśle ograniczona prawami natury oraz prakseologii”⁷⁷, a także przez fakt ograniczonej liczby środków i celów, przez kontekst systemu społecznego, rzeczywistość państwa itp.⁷⁸.

Wiedza człowieka działającego

Szkoła austriacka w ekonomii kwestię wiedzy rozpatruje w perspektywie prakseologicznej (Ludwig von Mises) oraz subiektywno-praktycznej (Friedrich A. von Hayek i Michael Polanyi).

Wiedza prakseologiczna ma charakter czysto formalny i ogólny i nie podlega weryfikacji ani falsyfikacji na podstawie faktów i doświadczeń (Mises odrzuca metody nauk przyrodniczych i historycznych). Wiedza w ekonomii

73 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XV, 1, s. 223.

74 Por. L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, s. 221.

75 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 17.

76 L. von Mises, *Teoria a historia*, s. 21.

77 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XV, 6, s. 242.

78 Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 2, VIII, 6–7, s. 142–147; cz. 4, XIV, 7, s. 218–222; cz. 4, XV, 6, s. 242–249; L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, s. 44–45. Zob. także: F.A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, s. 22n; A.H. Shand, *Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School*, London–New York 1990, s. 74.

ma charakter aprioryczny, poprzedza każde doświadczenie empiryczne, jest to wiedza ścisła i precyzyjna⁷⁹. Rozumowanie ma charakter konceptualny i dedukcyjny, *a priori*. Aprioryzm Misesa oznacza jedynie niezależność od czasu, miejsca i doświadczenia w sensie nauk empirycznych. W tym miejscu należy podkreślić, że obok wiedzy prakseologicznej istnieje również tzw. wiedza wyłączna i rozproszona (w ujęciu Hayeka) lub milcząca (u Polany’ego)⁸⁰.

Wiedza subiektywna o charakterze praktycznym jest nabywana przez podmiot poprzez działanie, które ten wykonuje w określonym kontekście, w określonych okolicznościach czasu i miejsca. Możemy powiedzieć, że taka wiedza wiąże się z konkretnymi sytuacjami, w jakich może znaleźć się jednostka i może być wykorzystana jedynie przez tych, którzy są związani z tą konkretną okolicznością czasoprzestrzenną⁸¹. Wiedza jest także wyłączna i rozproszona. Wyłączność oznacza, że tylko podmiot działający posiada, zna i interpretuje tę wiedzę (lub „atom” wiedzy) we własny, osobisty, oryginalny i świadomy sposób, a więc w sposób niepowtarzalny (tj. drugi podmiot nie posiada takiej samej wiedzy). Rozproszony, zdecentralizowany charakter wiedzy oznacza, że znajduje się ona w umysłach wszystkich ludzi, którzy działają i tworzą społeczeństwo ludzkie⁸². Ponadto wiedza subiektywna jest osobista i milcząca (czyli nieartykułowana). „Osobista”, ponieważ w każdym akcie poznania podmiotu poznającego uczestniczy wszystko to, co „osobiste”, tj. jego pasje, nadzieje itp.⁸³ Można powiedzieć, że wymienione rodzaje wiedzy, wraz z prakseologiczną, stanowią, z punktu widzenia pełnienia funkcji przedsiębiorczej, pełny obraz wiedzy.

Jesus Huerta de Soto (ur. 1956), współczesny przedstawiciel szkoły austriackiej w ekonomii, wskazuje jeszcze na jeden ważny aspekt wiedzy, szczególnie tej, która wiąże się z działaniem przedsiębiorczym, ale też z działaniem w ogóle. Ekonomista zauważa, że: „Każdy akt przedsiębiorczości powoduje powstanie

79 Zob. L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, s. 18. Zob. także: L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, II, 3, s. 33–36.

80 Por. E. Di Nuoscio, *Ermeneutica ed economia. Spiegazione ed interpretazione dei fatti economici*, Soveria Mannelli 2014, s. 143.

81 Zob. F.A. von Hayek, *Economics and Knowledge*, „*Economica*” 4 (1937), s. 33–54; F.A. von Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, „*American Economic Review*” 35 (1945), s. 519–530.

82 Por. E. Di Nuoscio, *Ermeneutica ed economia*, s. 144; J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, tłum. W. Rybicki, Warszawa 2011, s. 28–30.

83 Zob. M. Polany, *The Study of Man*, Chicago 1959; J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, s. 26–32.

ex nihilo nowej informacji. Powstaje ona w umyśle człowieka, który podejmuje przedsiębiorcze działanie [...]. [To zaś implikuje] jej przekazywanie za pośrednictwem rynku. Przekazywanie komuś informacji polega na doprowadzeniu do powstania w jego umyśle części informacji, którą wcześniej wytworzyła lub znalazła osoba przekazująca tę informację⁸⁴. Należy pamiętać, że dla ekonomistów szkoły austriackiej wiedza człowieka nie jest pełna i doskonała. Człowiek może popełniać błędy. Mises i Kirzner zauważają, że człowiek nie jest nieomylny i często przy wyborze i zastosowaniu metod potrzebnych do osiągnięcia swoich własnych celów popełnia błędy⁸⁵.

Przedsiębiorca w dynamice „homo agens”

Zaprezentowane powyżej wybrane elementy tomistycznej i Misesowskiej teorii ludzkiego działania, naszym zdaniem, nie tylko nie wykluczają się, ale uzupełniają, dając pełny obraz człowieka działającego, szczególnie w przestrzeni rynku. Takim agentem jest przedsiębiorca. Charakterystyczny dla niego duch przedsiębiorczości zdaje się być wspólny wszystkim uczestnikom procesu produkcyjnego (także konsumentom, pracownikom itp.), wszystkim ludziom, ponieważ wiąże się z każdym ludzkim działaniem⁸⁶. W praktyce duch ten przejawia się choćby w aktywności mikroprzedsiębiorstw, praktyce mikrokredytów, różnych form finansowania, w społecznych funduszach inwestycyjnych, czy wreszcie w dążeniu do dobrego wykorzystania kapitału społecznego i zasobów ludzkich⁸⁷.

84 J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorca*, s. 35–36. Według Huerta de Soto przedsiębiorczość ma cechę kreatywności, tj. tworzy nową informację, która wcześniej nie istniała (stworzenie *ex nihilo*, w sensie, że osoba ludzka dostrzega lub uświadamia sobie coś, czego wcześniej sobie nawet nie uświadamiała). Zob. J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorca*, s. 32n.

85 Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 2, IX, 4, s. 166–167; I. M. Kirzner, *Come funzionano i mercati. Squilibrio, imprenditorialità e scoperta* (1997), trad. G. Gianfreda, Roma 2002, s. 77n; I. M. Kirzner, *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice* (1989), w: I. M. Kirzner, *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice: The Collected Works of Israel M. Kirzner*, eds. P. J. Boettke, F. Sautet, Indianapolis 2016, s. 3–169. Zob. także: B. Croce, *Sul principio economico. Lettera al prof. V. Pareto* (1900), „Giornale degli Economisti” 21 (1900), s. 15–26; B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari 1961.

86 Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XIV, 7, s. 218–222.

87 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29.06.2009, nr 45; Benedetto XVI, *Discorso ai membri dell'Unione degli Industriali e delle Imprese di Roma*, 18.03.2010, w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, t. VI, 1 (2010), Città del Vaticano 2011, s. 353; Papieska Rada Iustitia et

Działania przedsiębiorcy charakteryzują się *celowością*. W tym kontekście szkoła austriacka nie mówi o celu ostatecznym, ale o celu rozumianym jako zaspokojenie naturalnego pragnienia szczęścia, szczęścia opisanego kategoriami zadowolenia i satysfakcji. Ekonomiści tej szkoły podkreślają zatem wagę fundamentalnego aksjomatu, wzmacniającego zrozumienie relacji między celami pożądanymi, celami bliskimi i środkami użytecznymi do ich osiągnięcia w świetle subiektywnej teorii wartości ekonomicznej i indywidualizmu metodologicznego. W tej perspektywie przedsiębiorca najpierw będzie się starał: „osiągnąć cele o większej wartości, a dopiero potem inne, stosunkowo mniej ważne. [...] [A także] [...] będzie poszukiwał, *ceteri paribus*, sposobu jak najwcześniejszego osiągnięcia celu”⁸⁸. Widzimy więc, że przedsiębiorca będzie działał zgodnie z prawem użyteczności krańcowej i preferencji czasowej. Spojrzenie czysto ekonomiczne nie wyklucza jednak, w tym przypadku, możliwości uwzględnienia celu ostatecznego, w którym Tomasz z Akwinu widzi szczęście wieczne, perspektywę zjednoczenia człowieka z Bogiem. Tak rozumiany cel ostateczny może być dla agenta wierzącego rzeczywistym motorem zapewniającym dynamizm jego działania i aktywności gospodarczej. Więcej, może pomóc w przezwyciężeniu jednostkowości jego czynów oraz indywidualizmu w jego działaniu, może wpłynąć nie tylko na samą osobę działającego, ale także na innych obecnych w przestrzeni oddziaływania działającego podmiotu.

Istotnym elementem przedsiębiorczego, szerzej: ludzkiego działania, są także – podkreślane przez Akwinatę i Misesa – rozum i wola, a co za tym idzie racjonalność i wolność ludzkiego działania. *Rozum* zapewnia intencjonalność aktu woli i pozwala podmiotowi działającemu opracowywać różne plany działania, które uwzględniałyby zmieniającą się rzeczywistość oraz naturalne skłonności podmiotu działającego. W tworzeniu tych planów podmiot odwołuje się nie tylko do swojego doświadczenia, ale także do zdobytej wiedzy. Ekonomiści szkoły austriackiej, dostrzegając zmienność, dynamizm, nieprzewidywalność, złożoność oraz niepewność rzeczywistości świata, podkreślają rolę rozumnego działania przedsiębiorcy, który musi zdobywać wiedzę, gromadzić informacje i je interpretować, podejmować decyzje oraz wybierać odpowiednie cele i środki do ich osiągnięcia. Rozumność przedsiębiorczego

Pax, *Powołanie lidera biznesu. Refleksja*, tłum. H. Zieleźnik, Kraków 2012, nr 43; D. K. Finn, *Reciprocity, Trust, and Social Capital*, w: *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in Veritate*, ed. K. Finn, Oxford–New York 2012, s. 76–80.

88 J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, s. 25.

agenta polegałaby zatem na: „tworzeniu, odkrywaniu albo po prostu orientowaniu się przez podmiot, jakie cele i środki uważa za właściwe na każdym etapie swojego [działania]. [W ten sposób,] kiedy działający podmiot uzna, że znalazł cele warte wysiłku, a także środki do ich osiągnięcia, [...] włącza je, zwykle milcząco, do planu działania. Następnie urzeczywistnia ten plan jako osobisty akt *woli*”⁸⁹.

Składową owej rozumności przedsiębiorcy jako *homo agens* jest zarówno umiejętność prowadzenia kalkulacji ekonomicznej, jak i swego rodzaju czujność (*alertness*). Ta pierwsza nadaje działalności przedsiębiorczej charakter racjonalny, intencjonalny, dobrowolny, aksjomatyczny i kalkulacyjny⁹⁰. Ponadto, mimo że owa kalkulacja wiąże się z określeniem sposobów i środków do osiągnięcia przyjętego przez podmiot celu, to jednak nie potrafi pomóc mu w tym, jakie konkretnie środki lub cele powinien wybrać. Kalkulacja nie pozwala agentowi na określenie „stabilnej” oceny, ponieważ jest dokonywana w danej chwili, w konkretnym miejscu i czasie oraz w oparciu o subiektywną teorię wartości. Ponadto przedsiębiorca, posiadając umiejętności i talenty, zawsze działa w oparciu o określone przekonania, swoje intuicje związane z możliwymi konfiguracjami rynku, subiektywne przekonania lub swoją wyłączną, rozproszoną i ukrytą wiedzę.

Owa druga umiejętność, czujność, zwana także kirznerowską bystrością (*alertness*), „pozwała [przedsiębiorcy] zauważać to, co dzieje się w otoczeniu”⁹¹, a tym samym rozpoznać potrzeby ludzi (w szczególności konsumentów), dostrzec braki w sprawiedliwej redystrybucji dóbr czy w realizacji projektów biznesowych. *Alertness* pomaga agentowi i w tym, by jego działanie było pełne sensu praktycznego.

Istotna w działaniu przedsiębiorczym jest również *wola*, która – jak uczy św. Tomasz – podąża za konkretnym sądem rozumu praktycznego, sądem, który jednocześnie nie ogranicza wolności wyboru działającego człowieka. Wolność, która cechuje tomistyczne rozumienie czynu ludzkiego, ważna jest także dla szkoły austriackiej, szczególnie w kontekście działania przedsiębiorcy na rynku, w relacjach z innymi działającymi podmiotami czy też państwem. Więcej, jest ona ważna także w funkcjonowaniu firmy i realizacji jej celów. Podkreśla się wolność przedsiębiorstwa, czyli swobodę przedsiębiorstwa w jego

89 J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, s. 20.

90 Por. L. von Mises, cz. 1, I, 3–4, s. 14–18; cz. 3, XI, 3, s. 179–182; cz. 4, XIV, 1–3, s. 201–211.

91 J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, s. 25. Zob. także: I. M. Kirzner, *Konkurencja i przedsiębiorczość*, s. 22–25.

działalności gospodarczej na rynku, w złożonej rzeczywistości, w której są inne przedsiębiorstwa, państwo itp.; a także wolność w przedsiębiorstwie, czyli stawia się w centrum swobodne działanie wszystkich osób, które promuje i szanuje wolność podmiotową właściciela, przedsiębiorców, pracowników, dostawców, konsumentów, udziałowców itp. Z wolnością osoby związana jest również inicjatywa gospodarcza, kreatywność, planowanie i postawa innowacyjna, a także własność prywatna. Aspekt wolności podkreślany jest w myśleniu ekonomistów szkoły austriackiej. Mises wyraźnie stwierdza:

Jeżeli pracodawca chce, żeby produkcja jego przedsiębiorstwa przewyższała pod względem jakości lub ilości produkcję towarów, jakie można wytworzyć, pracując z batem nad głową, musi zainteresować robotnika zyskiem z jego pracy. Zamiast karać go za lenistwo i opie-szałość, musi nagradzać jego pracowitość, umiejętności i zapał. Jednak żadne zachęty tego rodzaju zastosowane wobec niewolnika, czyli pracownika, który nie otrzymuje pełnej rynkowej ceny za swój wkład pracy, nie spowodują, że jakość jego usług dorówna jakości świadczonych przez wolnego człowieka, czyli robotnika wynajętego na wolnym, nieskrępowanym rynku pracy⁹².

Aby wzmocnić wolność przedsiębiorstwa na rynku, państwo musi ustanowić odpowiednie ustawodawstwo, ale nigdy nie może stać się prewariantem w różnych działaniach ograniczających wolność (różne formy kolektywizmu, etatyzmu, interwencjonizmu). Ponadto prawo państwowe musi zapewniać firmie pewną przestrzeń, w której może się swobodnie poruszać. Na przykład pewne przepisy prawne winny gwarantować własność prywatną, wolną konkurencję i proces ustalania cen poprzez mechanizm rynkowy. Co więcej, „państwo musi być tak ukonstytuowane, żeby zakres jego praw zostawił jednostce pewną wolność działania. Obywatel nie może być tak ograniczony w swoich działaniach, żeby – jeśli myśli inaczej niż ci, którzy sprawują władzę – jego jedynym wyborem było albo zginąć, albo zniszczyć maszynę państwa”⁹³. Pewną pomoc w ustabilizowaniu relacji między aktywnością jednostki a działaniem państwa proponuje doktrynalna zasada solidarności, zasada pomocniczości i sprawiedliwości oraz koncepcja ustroju ekonomicznego według społecznej nauki Kościoła.

92 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XXI, 9, s. 535.

93 Por. L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2015, s. 86.

W działaniu człowieka ważnym elementem, na który wskazuje Akwinata i Mises, jest *wiedza*. Tomasz mówi o *scientia* – rozumianej jako nauka czy też wiedza pewna, jako zbiór twierdzeń czy związków przyczynowo-skutkowych, które odnoszą się do zasad pierwszych i zasad szczegółowych. Nie kłóci się to także z podejściem ekonomistów szkoły austriackiej, którzy określają wiedzę agenta mianem prakseologicznej (*a priori*), wyłącznej, rozproszonej i milczącej. Zauważają także, że w pozyskiwaniu wiedzy istotną rolę odgrywają informacje, które są niepewne, oraz dane, które na ogół są niekompletne. Dlatego działanie przedsiębiorcy ma charakter spekulacyjny. Mises zauważa, że:

Podobnie jak każdy działający człowiek, przedsiębiorca jest zawsze spekulantem. Ma do czynienia z niepewnymi warunkami przyszłości. Jego sukces lub porażka zależą od trafności przewidywań dotyczących niepewnych zdarzeń. Jeśli niewłaściwie zrozumie to, co ma nastąpić, czeka go katastrofa. Jedynym źródłem, z którego biorą się zyski przedsiębiorcy, jest to, że lepiej niż inni potrafi przewidzieć przyszłe potrzeby konsumentów⁹⁴.

Przedsiębiorca, niczym spekulant, spekuluje nad przyszłością, czyli jak podkreślają ekonomiści szkoły austriackiej, spekuluje nad ewolucją cen będących źródłem informacji⁹⁵. W ten sposób w umyśle przedsiębiorcy „przeszłe doświadczenia łączą się z tworzonymi projektami przyszłości w obrazy i oczekiwania. Przyszłość ta nie jest nigdy zdeterminowana, ale wyobrażana, projektowana i urzeczywistniana przez człowieka krok po kroku”⁹⁶. W świetle tego, jak chce Mises, przedsiębiorca dokonuje predykcji prakseologicznej (innej niż prawdopodobieństwo matematyczne), czyli arbitrażu, sądu arbitrażowego między różnymi cenami w dynamice operacji kupna i sprzedaży, informując tym samym inne podmioty gospodarcze o możliwości osiągnięcia przez nie zysku⁹⁷.

Widzimy zatem, że przedsiębiorca jako *homo agens* działa – zarówno w ujęciu tomistycznym, jak i misesowskim – w sposób dynamiczny, celowy, racjonalny i dobrowolny. Szkoła austriacka chce, by tak rozumiana działalność (przedsiębiorcza) uwolniła kreatywność, która będzie podkreślała rolę

94 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XV, 8, s. 251.

95 Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XV, 8, s. 251; cz. 4, XVI, s. 281n.

96 J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, s. 21.

97 Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 1, VI, 7, s. 101; cz. 1, XVI, 1, s. 281–284.

współpracy, koordynacji i rywalizacji, oraz która „uzdrowi” konkurencję⁹⁸. Z kolei z chrześcijańskiego punktu widzenia działania przedsiębiorcy, a nawet firmy, powinny implikować *odpowiedzialność*.

Jak przypomina Jan Paweł II, inwestowanie jest zawsze wyborem moralnym oraz kulturowym⁹⁹. Dlatego w kwestii odpowiedzialności przedsiębiorcy ważne byłoby etyczne, moralne, humanistyczne i cnotliwe szkolenie liderów firm, przedsiębiorców, a także liderów wśród pracowników; rozwijanie cnót (zwłaszcza uczciwości i zaufania) zgodnie z kodeksem etyki zawodowej; uwrażliwienie ich, by postrzegali swoje działanie zawsze w kontekście pluralistycznej całości¹⁰⁰, to znaczy w perspektywie dobra wspólnego oraz umacniania solidarności i odpowiedzialnej wolności¹⁰¹. Wolny, wspierający i odpowiedzialny przedsiębiorca to ten, który swoją działalność gospodarczą ujmuje w ramy m.in. cnót, profesjonalizmu, pracowitości, produktywności i konkurencyjności, zaangażowania w projekty gospodarcze oraz wzrostu wydajności przedsiębiorstwa i współpracy ze stowarzyszeniami i związkami zawodowymi (które bronią uzasadnionych interesów i praw pracowników, negocjują z właścicielami przedsiębiorstw lub z rządem). Wolny, wspierający i odpowiedzialny przedsiębiorca, jak wskazuje papież Franciszek, to ten, który przyjmuje na siebie „ryzyko użycia pieniędzy”¹⁰². Ponadto taki przedsiębiorca działa w dynamice realizmu praktycznego¹⁰³.

W odniesieniu do odpowiedzialności biznesu podkreśla się wagę społecznej odpowiedzialności firmy oraz potrzebę etycznego fundamentu w jej aktywności na rynku. Istnieją dwa powody, dla których firma może decydować

98 Por. J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, s. 46–47. Zob. także: R. G. Holcombe, *Advanced Introduction to The Austrian School of Economics*, Cheltenham-Northampton 2014, s. 19–20.

99 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 36.

100 Benedetto XVI, *Discorso ai membri dell’Unione degli Industriali e delle Imprese di Roma*, s. 354.

101 Por. D. Melé, *The Challenge of Humanistic Management*, „Journal of Business Ethics” 44 (2003), s. 77–88; R. Solomon, *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*, New York 1992; P. Kosłowski, *Some Principles of Ethical Economy*, w: *Trends in Business and Economics Ethics*, eds. C. Cowton, M. Haase, Berlin–Heidelberg 2008, s. 31–70.

102 Franciszek, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza Internazionale delle Associazioni di Imprenditori Cattolici (UNIAPAC)*, Città del Vaticano, 17.11.2016, „Acta Apostolicae Sedis” 108 (2016), s. 1378–1379.

103 Por. M. Novak, *Business as a Calling: Work and the Examined Life*, New York 1996, s. 120; F. Felice, *Capitalismo e Cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak*, Soveria Mannelli 2002, s. 66–70.

o działaniach odpowiedzialnych społecznie: interes własny i wartości etyczne. Luciano Venturini¹⁰⁴ wyjaśnia, że firma realizująca społeczną odpowiedzialność biznesu to firma, która oprócz dążenia do zysku i jego maksymalizacji, zachowuje zdolność dostrzegania, oceniania, wykorzystywania możliwej przestrzeni do zaangażowania etycznego i jego pozytywnych konsekwencji dla społeczeństwa¹⁰⁵.

Wszystko to może poprowadzić przedsiębiorcę i firmę do doskonałości, pomóc przeanalizować ich praktykę, aby dostrzec problemy moralne, a przede wszystkim zbadać, w jaki sposób mogą uczynić swoją działalność gospodarczą bardziej efektywną z moralnego punktu widzenia. W sferze etycznej firmy winno być miejsce na uczciwość i kompetencje. Mises łączy uczciwość z dobrą wolą, reputacją firmy. Ekonomista przekonuje, że firma zyskuje dobrą reputację:

dzięki przeszłym dokonaniom. Od takie firmy oczekuje się, że w przyszłości poziom jej usług będzie równie wysoki jak dawniej. [...] Reputacja na wolnym rynku nie umniejsza znaczenia konkurencji ani jej nie ogranicza. Każdy może zyskać dobrą opinię i każdy, kto cieszy się renomą, może ją utracić. [...] Uzyskanie dobrej reputacji wymaga nie tylko uczciwości i wzorowej obsługi klientów, lecz także nakładów pieniężnych. Zanim firma zdobędzie stałych klientów, musi upłynąć trochę czasu, niekiedy nawet musi ponieść straty w nadziei, że zrekompensują je przyszłe zyski¹⁰⁶.

Etyczny aspekt działalności przedsiębiorczej można wzmocnić informacjami o rynku. Posiadając więcej informacji, przedsiębiorca może lepiej ocenić realia rynku i wszystkie okoliczności, które towarzyszą jego działaniu; potrafi dobrze rozumieć procesy zachodzące w społeczeństwie i gospodarce. W konsekwencji może to uchronić przedsiębiorcę przed zagubieniem się w napięciach i sytuacjach kryzysowych, i nadać jego działaniom charakter relacyjny i społeczny¹⁰⁷. Ponadto dla przedsiębiorcy nie jest ważne szukanie błędów innych, ale uczenie się na własnych błędach, a tym samym skupienie się na

104 Wykładowca ekonomii politycznej na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie.

105 L. Venturini, *Significati e potenzialità della responsabilità sociale dell'impresa. Gli sviluppi del dibattito teorico*, w: *Responsabilità sociale d'impresa e dottrina sociale della Chiesa cattolica*, a cura di H. Alford, G. Rusconi, E. Monti, Milano 2010, s. 49.

106 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XVI, 7, s. 324.

107 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 3.

tworzeniu nowego stylu zarządzania biznesem. Styl ten można zaimplementować poprzez profesjonalne poszerzanie swoich umiejętności w kwestii podejmowania decyzji, które mogą zapewnić dochód, zysk, ale także tych mogących wzmocnić dynamikę relacji międzyludzkich i wspólne dobro; również w przestrzeni ciągłego poszukiwania nowych możliwości biznesowych, ulepszania starych metod produkcji, pracy i marketingu oraz odkrywania tych nowych. W szczególności styl przedsiębiorczy determinuje kulturę firmy, tzw. kulturę korporacyjną. W ten sposób przedsiębiorca i firma mogą wzmocnić swoją odpowiedzialność społeczną i promować „integralny rozwój człowieka w biznesie”¹⁰⁸. W konsekwencji, naszym zdaniem, sama firma staje się instrumentem humanizacji rynku i cywilizacji gospodarki, a postać przedsiębiorcy *homo agens* staje się *modus ponens* tego procesu.

Zakończenie

Istotną nowością, jaką myśl chrześcijańska wprowadza do modelu przedsiębiorcy i jego aktywności na rynku w dynamice paradygmatu *homo agens*, jest element *powołania*, tj. spojrzenia na działalność przedsiębiorczą jako osobistą i wspólnotową drogę uświęcenia. Parafrazując słowa Jana Pawła II, możemy powiedzieć, że przedsiębiorczość nie może być zwykłą koniecznością, ale musi być traktowana jako autentyczne powołanie, Boże wezwanie do budowy nowego świata, w którym współistnieją sprawiedliwość i braterstwo, który staje się załączkiem królestwa Bożego, w którym nie będzie braków ani ograniczeń¹⁰⁹. Przedsiębiorca odczytujący swoją aktywność jako powołanie odnosi ją do celu ostatecznego, może stać się załączkiem dobrej zmiany, owej budowy nowego świata. Stąd słuszna wydaje się uwaga Misesa, którą autor użył w kontekście ekonomicznym, a którą my odniesiemy do nam bliższego, antropologiczno-etycznego:

z wyobrażenia gospodarki rynkowej nie da się usunąć przedsiębiorcy. Różne komplementarne czynniki produkcji nie spotykają się spontanicznie. Połączyć je musi celowy wysiłek ludzi dążących do określonych celów i powodowanych chęcią zwiększenia swego zadowo-

108 Papieska Rada Iustitia et Pax, *Powołanie lidera biznesu*, nr 79.

109 Zob. Juan Pablo II, *Discurso a los obreros de Guadalajara. Viaje a la República Dominicana, México y Bahamas*, 30.01.1979, „Acta Apostolicae Sedis” 71 (1979), s. 223.

lenia. Wyeliminowanie przedsiębiorcy oznacza wyłączenie siły napędowej całego systemu rynkowego¹¹⁰.

W tym kontekście nasuwa się wniosek, budzący nadzieję, że działalność i aktywność przedsiębiorcy w gospodarce rynkowej otwiera drogę do humanizacji rynku w sposób skuteczny i naturalny.

Bibliografia

- Aranzadi del Cerro J., *Antropología, economía y teoría de la acción*, w: *Estudios de teoría económica y antropología*, eds. R. Rubio de Urquía, E.M. Ureña, F.-F. Muñoz Pérez, Madrid 2005, s. 537–583.
- Benedetto XVI, *Discorso ai membri dell’Unione degli Industriali e delle Imprese di Roma*, 18.03.2010, w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, t. 6, 1 (2010), Città del Vaticano 2011, s. 352–355.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29.06.2009.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, S. Kowalski, M. Tański, Warszawa 1991.
- Biffi I., *Il giudizio per quendam connaturalitatem o per modum inclinationis secundo San Tommaso: analisi e prospettive*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 66 (1974), s. 356–393.
- Colom E., Rodríguez Luño A., *Scelti in Cristo per essere santi*, t. 1: *Morale fondamentale*, Roma 2003.
- Croce B., *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari 1961.
- Croce B., *Sul principio economico. Lettera al prof. V. Pareto* (1900), „Giornale degli Economisti” 21 (1900), s. 15–26.
- D’Avenia M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Bologna 1992.
- Di Nuoscio E., *Ermeneutica ed economia. Spiegazione ed interpretazione dei fatti economici*, Soveria Mannelli 2014.
- Felice F., *Capitalismo e Cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak*, Soveria Mannelli 2002.
- Finn D. K., *Reciprocity, Trust, and Social Capital*, w: *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in Veritate*, ed. D. K. Finn, Oxford–New York 2012, s. 76–80.

¹¹⁰ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, cz. 4, XIV, 5, s. 215.

- Francesco, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza Internazionale delle Associazioni di Imprenditori Cattolici (UNIAPAC)*, Città del Vaticano, 17.11.2016, „Acta Apostolicae Sedis” 108 (2016), s. 1378–1379.
- Hayek F. A. von, *Economics and Knowledge*, „Economica” 4 (1937), s. 33–54.
- Hayek F. A. von, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960.
- Hayek F. A. von, *The Use of Knowledge in Society*, „American Economic Review” 35 (1945), s. 519–530.
- Holcombe R. G., *Advanced Introduction to The Austrian School of Economics*, Cheltenham–Northampton 2014.
- Huerta de Soto J., *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, tłum. W. Rybicki, Warszawa 2011.
- Hülsmann J. G., *Introduction to the Third Edition: From Value Theory to Praxeology*, w: L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics* (1933), trans. G. Reisman, Auburn 2003, s. ix–lv.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1.05.1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14.09.1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6.08.1993.
- Juan Pablo II, *Discurso a los obreros de Guadalajara. Viaje a la República Dominicana, México y Bahamas*, 30.01.1979, „Acta Apostolicae Sedis” 71 (1979), s. 221–224.
- Kirzner I. M., *Come funzionano i mercati. Squilibrio, imprenditorialità e scoperta* (1997), trad. G. Gianfreda, Roma 2002.
- Kirzner I. M., *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice* (1989), w: I. M., Kirzner, *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice: The Collected Works of Israel M. Kirzner*, eds. P. J. Boettke, F. Sautet, Indianapolis 2016, s. 3–169.
- Kirzner I. M., *Konkurencja i przedsiębiorczość*, tłum. K. Śledziński, Warszawa 2010.
- Kirzner I. M., *The Meaning of Market Process: Essays in the Development of Modern Austrian Economics*, eds. M. J. Rizzo, L. H. White, London–New York 1992.
- Kłos J., *Wolność w myśli Ludwiga von Misesa (1881–1973)*, „Roczniki Filozoficzne” 63 (2015), s. 207–235.
- Knowledge and Society: American Sociology*, ed. T. Parsons, New York 1968.
- Koslowski P., *Some Principles of Ethical Economy*, w: *Trends in Business and Economics Ethics*, eds. C. Cowton, M. Haase, Berlin–Heidelberg 2008, s. 31–70.
- Krąpiec M. A., *Epistemologia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Marynarczyk, Lublin 2002.
- Mahoney D., *On Austrian Value Theory and Economic Calculation*, <http://mises-media.s3.amazonaws.com/Mahoney5.pdf> (30.10.2021).

- Maritain J., *On Knowledge through Connaturality*, „The Review of Metaphysics” 4 (1951), s. 473–481.
- McNeill P., Townley, C., *Fundamentals of Sociology*, London 1981.
- Melé D., *The Challenge of Humanistic Management*, „Journal of Business Ethics” 44 (2003), s. 77–88.
- Mises L. von, *Economic Policy: Thoughts for Today and Tomorrow* (1979), Auburn 2006.
- Mises L. von, *Epistemological Problems of Economics* (1933), trans. G. Reisman, Auburn 2003.
- Mises L. von, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2015.
- Mises L. von, *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011.
- Mises L. von, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2012.
- Niepsuj Ł., *La figura dell'imprenditore nell'economia mainstream (marshalliano-keynesiana) e nell'economia civile. Valutazione etico-antropologica alla luce della dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2020.
- Novak M., *Business as a Calling: Work and the Examined Life*, New York 1996.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Powołanie lidera biznesu. Refleksja*, tłum. H. Zieleźnik, Kraków 2012.
- Parsons T., *Essays in Sociological Theory* (1949), New York 1964.
- Parsons T., *Social Structure and Personality*, New York 1964.
- Parsons T., *The Social System*, New York 1951.
- Parsons T., *The Structure of Social Action* (1937), New York 1949.
- Pinckaers S. T., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.
- Polany M., *The Study of Man*, Chicago 1959.
- Readings in Premodern Societies*, eds. T. Parsons, V.M. Lidz, Prentice-Hall 1972.
- Rhonheimer M., *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'„oggetto dell'atto humano” nell'antropologia tomistica dell'azione*, w: *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a 10 anni da Veritatis splendor*, a cura di L. Melina, J. Noriega, Roma 2005, s. 169–224.
- Rothbard M.N., *Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School*, Cheltenham 1997.
- Shand A. H., *Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School*, London–New York 1990.
- Shand A. H., Shackle G. L. S., *Subjectivist Economics: The New Austrian School*, Devon 1980.

- Solomon R., *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*, New York 1992.
- Sousa-Lara D., *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*, Roma 2008.
- Subacchi M., *Sacro/Santo. Una categoria in prospettiva ontologico-analogica*, Bologna 2010.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Kraków 1933.
- The Negro American*, eds. T. Parsons, K. B. Clark, Boston 1967.
- Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Etyki Nikomachejskiej”. Lekcja I*, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 244–254.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, tłum. P. Bełch, London 1975.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1–2, tłum. F. W. Bednarski, London 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 2–2, tłum. A. Głazewski, London 1967.
- Tommaso d’Aquino, *Commento agli analitici posteriori di Aristotele*, a cura di D. Didero, t. 1–2, Bologna 2015–2017.
- Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, eds. T. Parsons, E. Shils, Cambridge 1951.
- Venturini L., *Significati e potenzialità della responsabilità sociale dell’impresa. Gli sviluppi del dibattito teorico*, w: *Responsabilità sociale d’impresa e dottrina sociale della Chiesa cattolica*, a cura di H. Alford, G. Rusconi, E. Monti, Milano 2010, s. 23–52.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
-

Abstrakt

Przedsiębiorca w dynamice paradygmatu „homo agens” w świetle nauki Tomasza z Akwinu i myśli Ludwiga von Misesa

Obserwacja procesów rynkowych pokazuje, że zjawiska ekonomiczne same w sobie są czymś więcej niż tylko zwykłą wymianą towarów i usług. Należą do przestrzeni ludzkiego działania i są rzeczywistością, która wpisuje się w dynamikę paradygmatu *homo agens*. Paradygmat ten stanowi o istocie działania przedsiębiorczego, więcej, ludzkiego działania w gospodarce wolnorynkowej. W naszych rozważaniach chcemy pokazać, że tym, co wzbogaca ten paradygmat, jest refleksja św. Tomasza z Akwinu na temat ludzkiego działania oraz myśl ekonomiczna

i teoria prakseologiczna Ludwiga von Misesa (1881–1973), założyciela austriackiej szkoły ekonomii.

Słowa kluczowe: paradygmat *homo agens*, przedsiębiorca, św. Tomasz z Akwinu, Ludwig von Mises, austriacka szkoła ekonomii

Abstract

The entrepreneur in the dynamics of the „homo agens” paradigm in the light of the teachings of Thomas Aquinas and the thoughts of Ludwig von Mises

The observation of the market processes shows that economic phenomena in themselves are much more than just a simple exchange of goods and services. They are the space of human action and the reality inscribed in the dynamics of the *homo agens* paradigm. This paradigm reflects the essence of entrepreneurial activity and human actions in the space of a free market economy. In our considerations, we want to show that what enriches this paradigm is the reflection of St. Thomas Aquinas on human action and the economic thought and praxeological theory of Ludwig von Mises (1881–1973), the founder of the Austrian School of Economics.

Keywords: *homo agens* paradigm, entrepreneur, St. Thomas Aquinas, Ludwig von Mises, praxeology, Austrian School of Economics

Katarzyna Polowiec

<https://orcid.org/0000-0002-5105-1364>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Znaczenie ogrodów biblijnych w hermeneutyce biblijnej

Ogród to dla wielu z nas kawałek raj na ziemi. Jako uporządkowana część przyrody nie tylko stanowi element ludzkiej gospodarki, ale budzi również zachwyty estetyczny. Przeniknięty zielenią skrawek ziemi często staje się przestrzenią oddzielającą nas od świata pełnego zgiełku i pośpiechu, dając ukojenie i poczucie szczęścia. Należy zauważyć, że biblijny ogród rajski bardzo mocno wpływał na wyobraźnię pokoleń – zwłaszcza żydów, chrześcijan i muzułmanów¹. Pojęcie ogrodu obecnie odnosi się do różnych form ukształtowania przestrzeni i funkcjonuje na równi z pojęciem „założenie ogrodowe”².

Jakkolwiek topos ogrodu ma ścisły związek z ziemskim, realnym miejscem, to ze względu na konotację odczuwania piękna, szczęścia, bujnej roślinności, zmysłowej przyjemności i zadowolenia otrzymał wyraźny aspekt metafizyczny, czyniący zadość najgłębszym pragnieniom ludzkości – życia w pełni szczęścia.

1 Zob. N. Mojżyn, *Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej*, „Kultura – Media – Teologia” (2018) nr 34, s. 28–61.

2 Wydzieloną przestrzeń organizuje się w odniesieniu do naturalnych uwarunkowań, m.in. ukształtowania powierzchni, rzeźby terenu, klimatu czy gleby. Zrytmizowanie i usystematyzowanie w odpowiedni sposób naturalnych elementów krajobrazu – roślinności, wód, form naturalnych, pozwala uporządkować przestrzeń. Od człowieka zależy natomiast dobór form i roślinności na podstawie koncepcji programowej. Jedną z nich może być potraktowanie ogrodu jako miejsca uprawy roślin dekoracyjnych, albo wręcz samego w sobie dzieła sztuki, gdy twórca ogrodu ujmuje elementy naturalne w jedną myśl kompozycyjną. Zob. N. Mojżyn, *Rajski ogród jako topos szczęścia*, s. 28–61.

W chrześcijańskim kodzie kulturowym ogród jest znakiem szczęścia i przyjemności, ale posiada także znamię miejsca odosobnienia, bezpieczeństwa i jednocześnie tajemnicy³.

Człowiek od początku swojego istnienia tęskni do rajskiego ogrodu – symbolu obfitości, nieśmiertelności i łączności z Bogiem. Twórcy biblijnych ogrodów, poprzez tworzone kompozycje roślin i małej architektury, wprowadzają odbiorcę w prawdy i wydarzenia zawarte w Biblii. W niniejszym opracowaniu zostaną ukazane wybrane ogrody biblijne. W sposób szczególny zwrócimy uwagę na te, które obecnie występują w Polsce. Trudno bowiem zamieścić tu dokładną charakterystykę wszystkich ogrodów.

Bóg Stwórca przyrody

Bóg jest wszechmocnym Panem i Stwórcą, który słowem powołuje do istnienia wszelkie byty. Opowiada o tym biblijny poemat znajdujący się w pierwszym i drugim rozdziale Księgi Rodzaju⁴. Wszechświat ukazuje się w nim jako uporządkowane i pełne majestatu dzieło Boga, znajdujące swoje zwieńczenie w człowieku stworzonym na Boży obraz⁵. Najdoskonalszym dziełem Boga jest powołanie do istnienia człowieka⁶. Pierwszym aktem, jaki czyni Bóg po jego stworzeniu, jest błogosławieństwo będące niejako zewnętrznym znakiem Bożej asystencji i pomocy⁷. Stwórca troszczy się o człowieka, obdarowując go także rajskim ogrodem; stwarza mu najlepsze warunki do życia i rozwoju. Podarowany przez Boga ogród jest dla stworzenia darem i zadaniem, ponieważ człowiek ma w nim pracować, strzec go i pielęgnować⁸. Cudowny ogród rajski z całym swym bogactwem flory i fauny jest obrazem-symbolem daru Boga udzielonego ludziom. Ów Boski zakątek wtedy tylko jest piękny

3 Zob. N. Mojżyn, *Rajski ogród jako topos szczęścia*, s. 28–61.

4 Zob. M. Łanoszka, *Tajemnica ojcostwa Boga objawiająca się w historii zbawienia*, w: *Bóg Ojciec*, red. P. Łabuda, Tarnów 2015, s. 18.

5 Zob. M. Łanoszka, *Księga Rodzaju – O stworzeniu świata (Rdz 1, 1–2, 4A)*, w: *Poznając Biblię. Trudne karty Biblii. Część VIII (1)*, red. P. Łabuda, Tarnów 2013, s. 16.

6 Zob. M. Łanoszka, *Tajemnica ojcostwa Boga*, s. 21.

7 Zob. M. S. Wróbel, *Księga Rodzaju – nazwa, treść i orędzie teologiczne*, w: *Krąg biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, red. P. Łabuda, Tarnów 2007, s. 92.

8 Zob. M. Łanoszka, *Tajemnica ojcostwa Boga*, s. 25.

i wypiełgnowany, kiedy człowiek się o niego troszczy; nie należy jednak zapominać, że jest on wynikiem ludzkiego współdziałania z darem Boga⁹.

Ogrody biblijne

Od początku dziejów ludzkości rośliny stanowią najbardziej powszechny element środowiska, w którym żyje człowiek. Spotykamy je także na kartach Biblii¹⁰. Przyroda stanowi sceneryę wielu wydarzeń opisanych zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie¹¹. Poznanie wszystkich gatunków roślin występujących w Biblii nie jest łatwe, dlatego w powstających w różnych miejscach na świecie ogrodach biblijnych zgromadzono tylko niektóre rośliny występujące w Biblii. Próby tworzenia takich ogrodów miały miejsce na wszystkich kontynentach. Pisał o tym m.in. Frank Nigel Hepper w publikacji *Planting a Bible* w 1994 roku¹². Pierwsze ogrody biblijne zaczęły powstawać z inicjatywy protestantów, potem idea popularyzacji treści biblijnych zainteresowała również katolików. W Polsce pierwszy tego typu obiekt powstał przy Zespole Placówek Caritas w Proszowicach (2008). Następnie oddano do użytku ogrody biblijne w Myczkowcach (2010), Chorzowie (2013). Kolejne zostały zaprojektowane i wykonane w Puławach (2015), w Muszynie (2015), Starej Wsi (2016), Lidzbarku Warmińskim (2018), Gdańsku (2019), Trzebini (2020) i Gorzkowie (2020)¹³. Założenie takiego ogrodu w dużej mierze uzależnione jest od klimatu. W Kalifornii, gdzie powstał pierwszy taki ogród, panuje klimat podobny do tego, jaki jest w Ziemi Świętej, dlatego rośliny biblijne sadzone są w otoczeniu kościołów. W Polsce, z uwagi na zupełnie inny klimat, trzeba zapewnić roślinom odpowiednie warunki, dlatego te z nich, które wymagają wyższych temperatur, na okres zimowy wstawiane są do szklarni. W Biblii

9 Zob. M. Bednarz, *Pytania do Biblii*, Szczecinek 2004, s. 37.

10 Zob. B. Szczepanowicz, *Wstęp*, w: B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2004, s. 6.

11 Zob. B. Szczepanowicz, *Wstęp*, s. 6.

12 Por. Z. Włodarczyk, *Ogrody biblijne*, „Peregrinus Cracoviensis” (2004) z. 15, s. 31–64.

13 Do dziś sformułowanie „ogród biblijny” w literaturze fachowej z dziedziny architektury krajobrazu jeszcze nie występuje. Przyjmuje się jednak, że jest to rodzaj założenia zieleni, które przede wszystkim ma służyć popularyzacji tekstu biblijnego. Od innych ogrodów różni się tym, że dobór roślin, jakie mogą być w nim uprawiane, jest ściśle określony i obejmuje tzw. gatunki biblijne. Zob. K. Młynarczyk, *Rośliny w Piśmie Świętym*, <https://limanowa.in/aktualnosci/rosliny-w-pismie-swietym> (20.07.2020).

wymienionych jest około 200 roślin, ale siedem z nich jest najważniejszych i są to: figa, oliwka, granat, palma daktylowa, winorośl, pszenica i jęczmień¹⁴.

Możemy zatem stwierdzić, że zakładane ogrody biblijne, poprzez wymienione w Biblii, a posadzone w nich rośliny oraz elementy kompozycji, wprowadzają poprzez środowisko przyrodnicze w wydarzenia przedstawione na kartach Pisma Świętego. Powstając daleko od Ziemi Świętej, pozwalają przybywającym odbyć jak gdyby podróż po ziemi ojczystej Jezusa. Choć nie zastąpi to prawdziwej pielgrzymki do Ziemi Świętej, to może być zachętą lub przygotowaniem do jej odbycia¹⁵.

Wybrane ogrody biblijne na świecie

Na podstawie badań przeprowadzonych w latach 1996–2017¹⁶ ustalono czas powstania oraz genezę niektórych istniejących współcześnie ogrodów biblijnych na świecie oraz dokonano ich charakterystyki¹⁷. Wskazano, że ogrody biblijne obecne są m.in. w Ameryce Północnej (głównie w USA), Europie i Azji¹⁸. Układ kompozycyjny każdego z ogrodów jest odmienny i zależy przede wszystkim

14 Utrzymanie ogrodu biblijnego jest dosyć pracochłonne, ponieważ wiele roślin biblijnych w naszych warunkach trzeba wysiewać co roku, zbierać z nich nasiona, przechowywać je, a gatunki uprawiane w donicach na zimę przynosić do szklarni. W naszym klimacie najdroższe w utrzymaniu są oliwki. Założyciele grodów nie mają jednak środków finansowych ani szklarni, by można je było przechować przez zimę. Są one cenne ze względów gospodarczych, ale mają także dużą wartość symboliczną. Zob. D. Drobnik, M. Wnęk, *Ogród biblijny. Biblia pauperum dla współczesnych. O idei, tworzeniu i znaczeniu ogrodów biblijnych opowiada dr inż. Zofia Włodarczyk z Katedry Roślin Ozdobnych na Wydziale Ogrodniczym Uniwersytetu Rolniczego*, <https://prasa.wiara.pl/doc/1017981.Ogrod-biblijny-Biblia-pauperum-dla-wspolczesnych>, (21.07.2020).

15 Zob. Z. Włodarczyk, *Ogród biblijny w Myczkowcach. Chciałbym chodzić ciemną doliną...*, Myczkowce 2010, s. 9.

16 Autorką badań (które odbyły się drogą ankietową i korespondencyjną) jest dr inż. Zofia Włodarczyk – projektantka czterech ogrodów biblijnych w Polsce – w Proszowicach, Myczkowcach, Muszynie i Gorzkowie. Zob. D. Drobnik, M. Wnęk, *Ogród biblijny. Biblia pauperum dla współczesnych*, <https://prasa.wiara.pl/doc/1017981.Ogrod-biblijny-Biblia-pauperum-dla-wspolczesnych> (21.07.2020).

17 Zob. Z. Włodarczyk, *Biblical garden – a review, characteristics and definition based on twenty years of research*, „Folia Horticulturae” 30 (2018) nr 2, s. 1–20.

18 Zob. *Ogrody i rośliny biblijne*, <https://www.kalendarzrolnikow.pl/2590/ogrody-i-rosliny-biblijne> (21.07.2020).

od położenia geograficznego, funkcji, powierzchni i inwencji projektantów i użytkowników¹⁹.

Pierwsze koncepcje terenów zielonych – biblijnej przyrody ogrodowej – pojawiły się w Stanach Zjednoczonych. Najstarsze ogrody roślin biblijnych to ogrody powstałe w Kalifornii; pierwszy został założony w 1940 roku w Carmel²⁰, drugi powstał przy kościele prezbiteriańskim Ojai w 1957 roku. Autorką tego projektu była Mary Lapham Hunt, natomiast inspiracją do założenia ogrodu była praca²¹ Harolda i Almy Moldenke z 1952 roku. Powodem powstania ogrodu były cele edukacyjne, tj. przybliżenie treści Biblii, cele naukowe, czyli badania nad roślinami biblijnymi, oraz cele modlitewne i kontemplacyjne²².

W 1968 roku powstał największy ogród roślin biblijnych – rezerwat krajobrazu biblijnego położony na terenie Izraela w Neot Kedumim. Usytuowany został na 250 hektarach między Jerozolimą a Tel Awiwem. Pomysłodawcą placówki był Nogah Hareuveni²³. Wizyta w rezerwacie pozwala podziwiać krajobraz starożytnego Izraela²⁴, a także daje możliwość zapoznania się z różnorodnymi zjawiskami naturalnymi charakteryzującymi Ziemię Izraela²⁵. Oprócz celów edukacyjnych i naukowych Rezerwat Krajobrazu Biblijnego ukazuje aspekt

19 Zob. Z. Włodarczyk, *Ogrody biblijne*, s. 31–64.

20 Zob. Z. Włodarczyk, *Biblical garden – a review*, s. 1–20.

21 Harold i Alma Moldenke w pracy *Plants of the Bible* (New York 1952) zestawili wcześniejsze poglądy badaczy roślin biblijnych i tłumaczy angielskiej wersji Biblii oraz stworzyli własną listę 230 taksonów. W 1982 roku Michael Zohary opublikował *Plants of the Bible. A complete handbook to all the plants with 200 full-color plates taken in the natural habitat*, w której wymienił i zilustrował 200 taksonów roślin biblijnych. Natomiast w 1992 roku Frank Nigel Hepper opracował własną listę około 180 gatunków roślin biblijnych, pogrupowanych tematycznie. Kilka publikacji będących streszczeniem prac nad roślinami biblijnymi opracował także Nogah Hareuveni w latach 1988–1996. Najnowsza praca – *Les plantes dans la Bible* – pochodzi z 1999 roku i jest dziełem Jeana i Solange Maillatów. Zob. *Rośliny biblijne*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ro%C5%9Bliny_biblijne (21.07.2020).

22 Zob. Z. Włodarczyk, *Ogrody biblijne*, s. 31–64.

23 Zob. Z. Włodarczyk, *Ogrody biblijne*, s. 31–64.

24 W rezerwacie znajdują się winnice, baseny wodne, wiele dzikich roślin, instalacje rolnicze, znaleziska archeologiczne i zwierzęta. Zob. *Park Neot Kedumim*, <https://www.thm.org.il/neot-kedumim-park/> (23.07.2020).

25 Para botaników, dr Ephraim i Hana Hareuveni, badała przyrodę kraju w świetle źródeł i opracowała plan założenia Ogrodu Proroków i Mędrców Talmudycznych, niezamkniętego muzeum z ekspozycjami suszonych roślin, o otwartej przestrzeni – ów plan dał podwaliny pod przyszły Rezerwat Krajobrazu Biblijnego. Zob. *Park Neot Kedumim*, <https://www.thm.org.il/neot-kedumim-park/> (23.07.2020).

ekologiczno-historyczny jako cel zmierzający do utrzymania przyrody w niezmiennej formie od czasów biblijnych²⁶.

Kolejny to Ogród Botaniczny w Jerozolimie, położony na terenie kompleksu Uniwersytetu Hebrajskiego, otwarty dla zwiedzających od 1985 roku. Jego poszczególne części zawierają rośliny z całego świata²⁷. Znajduje się tam 500-metrowa „biblijna ścieżka” obsadzona w większości 70 gatunkami roślin, które naukowcy określili jako jedne z 400 gatunków roślin wymienionych w Tanachu²⁸. Jednym z celów tego ogrodu – oprócz edukacyjnego i wypoczynkowego, jest stworzenie żywego banku w celu ochrony zagrożonych gatunków roślin w Izraelu i regionie²⁹.

Pierwszy biblijny ogród w Europie urządziło w 1961 roku uniwersyteckie miasto Bangor, położone w Walii, w parku przy jednej z najstarszych brytyjskich katedr. Przewodnik wymienia w nim 148 gatunków roślin³⁰. Ogród zaprojektował i założył dr Tatham Whitehead³¹. Był to jego sposób na wprowadzenie Biblii do życia poprzez ogród roślin biblijnych w porządku chronologicznym, w którym są one wymienione w historii Biblii³².

Na uwagę zasługuje również najstarszy ogród biblijny w Niemczech znajdujący się w Ogrodzie Botanicznym w Hamburgu w dzielnicy Klein Flottbek. Bibegarten jest jednym z około 100 ogrodów biblijnych w całym Niemczech. Większość z nich jest tworzona i utrzymywana przez instytucje kościelne³³.

26 Zob. Z. Włodarczyk, *Ogrody biblijne*, s. 31–64.

27 Zob. *Ogród Botaniczny w Jerozolimie*, <https://www.travelin.pl/atrakcja/ogrod-botaniczny-w-jerozolimie> (23.07.2020).

28 TANACH (תנ"ך) to inaczej Biblia hebrajska w tradycyjnym układzie ksiąg przyjętym w większości żydowskich wydań Biblii masoreckiej: Pięcioksiąg (*Tora*), Prorocy (*Newiim*) i Pisma (*Ketuim*). Hebrajski tytuł „Tanach” jest skrótcem utworzonym od pierwszych liter tych słów.

29 Organizacja Birdwatchers zidentyfikowała 46 gatunków ptaków, które odwiedzają ogrody przez cały rok. Zob. *Ogród Botaniczny w Jerozolimie*, <https://planergo.com/pl/zabytki/Ogrod-botaniczny-w-Jerozolimie/> (23.07.2020).

30 Zob. A. Januszajtis, *W ogrodzie biblijnym*, „Nasz Gdańsk” (2020) nr 9, s. 6.

31 Dr Tatham Whitehead był profesorem botaniki w University College of North Wales w Bangor w latach 1950 i 1960. Zob. *Dr Tatham Whitehead*, <https://www.csu.edu.au/special/accc/biblegarden/history/dr-tatham-whitehead> (23.07.2020).

32 W ramach swoich badań dr Whitehead opracował listę 148 roślin, które są wymienione w Biblii. Zob. *Dr Tatham Whitehead*, <https://www.csu.edu.au/special/accc/biblegarden/history/dr-tatham-whitehead> (23.07.2020).

33 Zob. *Der Duft vom Paradies – Gärten als lebendige Zeugen der Bibel*, <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/der-duft-vom-paradies-gaerten->

Założony został w 1979 roku. Obecnie opiekę nad nim sprawuje ogrodnik Volker Struß³⁴. Jest to ogród, którego dekoracja – pod względem botanicznym, jak i teologicznym – do dziś jest bardzo drobiazgową i zawiera nie tylko cytaty biblijne, ale także komentarze teologiczne i rysunki roślinne. Ogród ten można zatem uznać za wzorcowy. Motywem założenia ogrodu były zarówno cele edukacyjne, jak i wypoczynkowe.

Historia tworzenia ogrodów biblijnych na całym świecie wynosi prawie 80 lat i trwa nadal. W latach 2004–2020 ogrody biblijne były i są zakładane głównie w Niemczech i w Polsce.

Ogrody biblijne w Polsce

W Polsce jako pierwsze powstały kolekcje roślin biblijnych. W 2000 roku na bazie pracy doktorskiej³⁵ Zofii Włodarczyk taką kolekcję otworzono na Uniwersytecie Rolniczym w Krakowie, a także w Ogrodzie Botanicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego – na podstawie gatunków roślin tam zgromadzonych. Podobną była geneza trzeciej kolekcji roślin biblijnych w Ogrodzie Botanicznym w Lublinie, którą udostępniono zwiedzającym w 2003 roku. Natomiast w 2006 roku kolekcję roślin biblijnych utworzono w arboretum w Bolestraszczykach koło Przemyśla³⁶.

Na uwagę zasługuje ogród biblijny w Proszowicach koło Krakowa, bowiem jest to pierwszy tego typu obiekt w Polsce. Otworzony został 24 czerwca 2008 roku³⁷. Zajmuje obszar 10 arów. Jest uporządkowany tematycznie i ma cha-

.....
-als-lebendige-zeugen-der-bibel/ (23.07.2020).

34 Struß pracuje jako ogrodnik od 1982 roku, przejął odpowiedzialność za ogród biblijny w Klein Flottbek w 1999 roku. Zob. *Der Duft vom Paradies – Gärten als lebendige Zeugen der Bibel*, <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/der-duft-vom-paradies-gaerten-als-lebendige-zeugen-der-bibel/> (23.07.2020).

35 Zakładanie wszystkich wymienionych trzech ekspozycji wspomagała autorka pracy – dr hab. inż. Zofia Włodarczyk. Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (11.09.2020).

36 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (11.09.2020).

37 W uroczystości poświęcenia uczestniczyli: ks. bp Kazimierz Gurda z Kielc, Marek Nawara – marszałek Województwa Małopolskiego z całym Sejmikiem Wojewódzkim, wicewojewoda Małopolski – Stanisław Sorys, starosta proszowicki i przedstawiciele samorządów gmin powiatu proszowickiego. Ponadto uroczystość uświetnili: ks. prof. Tomasz Jelonek z ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej oraz o. Leon Knabit – benedyktyn z Tyńca, a także przedstawiciele Uniwersytetu Rolniczego z Krakowa, księży dekanatu proszowickie-

rakter symboliczny. Ogród ukazuje niewielką pustynię, przejście przez Morze Czerwone, pola zbóż, ziół³⁸ i warzyw. Każdy zakątek ubogacony został cytata-
mi z Pisma Świętego umieszczonymi na kamieniach lub tabliczkach. Oprócz
roślin znajdują się w nim trzy rzeźby autorstwa Karola Bady: krzew gore-
jący, gołębica oraz laska Mojżesza i strumień wody. Serce ogrodu wyznaczają
dwie półkoliste kraty – podpory dla róż³⁹ ze źródłem wody – studnią Jakuba
pośrodku. Część ta odzwierciedla ogród z Pieśni nad Pieśniami: „Ogrodem
zamkniętym jesteś, siostrzo ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem
zapieczętowanym” (Pnp 4, 12)⁴⁰. Obiekt można nazwać kieszonkowym ze
względu na niewielką powierzchnię otoczoną ze wszystkich stron zabudo-
waniami. Jest kwaterowy, a poszczególne partery otoczone są obwódkami
bukszpanowymi⁴¹. Obok wymiaru edukacyjnego i estetycznego ogród służy
realizacji celów terapeutycznych – prowadzona w nim hortiterapia usprawnia
fizycznie i poznawczo, wspomaga rozwój emocjonalny i społeczny osób niepeł-
nosprawnych⁴². Projektantami ogrodu są: dr hab. inż. Zofia Włodarczyk i ar-
chitekt dr Leszek Bylina, pracownicy Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie⁴³.
Znaczący wkład w pozyskanie roślin wniósł Ogród Botaniczny UJ z Krakowa.
Firma LIBET z Wrocławia podarowała materiały do wykonania ścieżek i placów
w ogrodzie. Przedsięwzięcie od początku wspierała Urszula Jarosz – kierownik
Zespołu Placówek Caritas⁴⁴.

go, przedstawiciele kieleckiej Caritas i wielu innych uczestniczących w tworzeniu ogrodu
biblijnego. Zob. *Proszowice – Ogród biblijny*, oprac. A. Solorz, http://www.24ikp.pl/skarby/miejsca/inne/mce_proszowice_ogrod/art.php (11.09.2009).

38 Gorzkie zioła symbolizowały ciężką dolę Żydów.

39 Obydwie pergole z różami posiadają dwanaście słupów symbolizujących dwunastu apostołów.

40 Zob. *Ogród biblijny w Proszowicach*, <http://www.polskaniezwykla.pl/web/place/26752,proszowice-ogrod-biblijny.html> (11.09.2020).

41 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840>. Bukszpany użyte w kompozycji ogrodu pochodzą z uprawy Zofii Włodarczyk (wymagają dużo czasu na ukorzenie się i rosną bardzo powoli).

42 Zob. *Ogród biblijny Proszowice*, <https://www.malopolskiszlakogrodow.pl/ogrod/26-ogrod-biblijny> (11.09.2020).

43 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (11.09.2020).

44 Zob. *Proszowice – Ogród biblijny*, oprac. A. Solorz, http://www.24ikp.pl/skarby/miejsca/inne/mce_proszowice_ogrod/art.php (11.09.2009).

Ogród w Proszowicach, podobnie jak kolejny ogród Myczkowcach, wpisal się w nurt turystyki specjalistycznej ze względu na tematykę biblijną⁴⁵. Drugi ogród biblijny powstał przy Ośrodku Wypoczynkowo-Rehabilitacyjnym i należy do Caritas Diecezji Rzeszowskiej. Ośrodek położony jest w Bieszczadach w południowo-wschodniej Polsce⁴⁶. Urządzony w formie parku linearnego, zajmuje powierzchnię 80 arów, w układzie klinowym o długości 230 metrów i 26 metrów szerokości⁴⁷. Został otworzony 17 maja 2010 roku dla upamiętnienia 90 urodzin papieża Jana Pawła II⁴⁸. Obiekt leży na terenie charakteryzującym się wydłużonym kształtem – gdzie zaprojektowano ścieżkę w kształcie meandru greckiego wymuszającą kierunek zwiedzania. Pas ziemi podzielono ścieżką na dwadzieścia pięć wnętrz. Jeden dłuższy i jeden krótszy bok obramowany jest pnączami porastającymi kraty, a wzdłuż drugiego długiego boku rosną pojedyncze stare drzewa. Tematycznie aranżacje ogrodowe układają się w przedstawioną chronologicznie historię zbawienia. Początkowe instalacje ukazują wybrane wydarzenia ze Starego Testamentu, a następnie drzewo rodowe Jezusa prowadzi do obrazów zaczerpniętych z Nowego Testamentu⁴⁹. Ogród jest zapleczem dydaktycznym dla odbywających rekolekcje, a także dla różnego rodzaju spotkań religijnych. Poza tym jest atrakcją dla dzieci, które w tej okolicy przebywają na koloniach w czasie wakacji. Od pierwszego roku założenia stał się miejscem organizowania konferencji pod ogólnym hasłem „Ku lepszemu rozumieniu Pisma Świętego”⁵⁰. Swoje powstanie zawdzięcza projektowi finansowanemu przez Unię Europejską. Pomysłodawcą

45 Został też włączony w szlak farmaceutyczny. Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (11.09.2020).

46 Liczba odwiedzających ogród co roku wzrasta, np. w latach 2010–2015 wynosiła kolejno: 55, 70, 72, 72, 80, 76 tysięcy gości (do połowy września). Odwiedzają go corocznie również turyści z zagranicy z ponad 30 krajów, a liczba wynosi około 1,5 tysiąca rocznie. Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (11.09.2020).

47 Zob. *Ogród biblijny Caritas w Myczkowcach*, http://zabytki-podkarpacie.pl/Ogrod-Biblijny-Caritas-w-Myczkowce_f_14_ido_2092 (14.09.2020).

48 Zob. P. Kutiak, *Ogród biblijny – śródziemnomorskie rośliny w objęciach Pogorza Bieszczadzkiego*, http://www.twojebieszczady.net/warto/ogrod_biblijny.php (14.09.2020).

49 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (14.09.2020).

50 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (14.09.2020).

przedsięwzięcia jest ks. Bogdan Janik dyrektor Caritasu w Myczkowcach, a wykonawcą projektu, tak jak i poprzedniego, inż. Zofia Włodarczyk⁵¹.

Trzeci ogród biblijny znajduje się w Chorzowie na Śląsku przy kościele parafialnym św. Jadwigi Śląskiej. Jego powierzchnia wynosi 10 arów. Został oddany do użytku zwiedzających 19 maja 2013 roku. Głównym elementem kompozycji ogrodu jest figura koła, która powtarza się, zamykając kilka tematów biblijnych. Raj, pustynia i góra Nebo⁵² to instalacje dotyczące Starego Testamentu, natomiast znak ryby⁵³, nauka Jezusa i ogród oliwny obrazują wydarzenia z Nowego Testamentu⁵⁴. Liczne roślinne kompozycje oznaczone tabliczkami (na których znajdują się informacje o nazwie roślin – w języku polskim, łacińskim, oraz cytaty z Biblii) rosną wzdłuż alejek, przy których umieszczono ławki. W chorzowskim „raju” zobaczyć można takie rośliny, jak bananowiec, kawa arabska, wanilia, pieprz, kamelia chińska (herbata), drzewko pomarańczowe, jacaranda. W dalszej części ogrodu widać jabłoń – symbolizującą drzewo poznania dobra i zła (Pismo Święte nie wymienia gatunku drzewa – według botaników mogła to być morela⁵⁵ figa lub granat) oraz drzewo figowe, z którego Adam i Ewa zrobili sobie przepaski. Są tulipany górskie, osty znane z Księgi Rodzaju i szafran wspomniany w Pieśni nad Pieśniami⁵⁶. Ogród przecina potok, który zasilany jest deszczówką zbieraną

51 Szczegóły można przeczytać w przewodniku: *Ogród biblijny w Myczkowcach* autorstwa dr hab. Zofii Włodarczyk. Zob. *Ogród biblijny*, <https://myczkowce.org.pl/oferta-osrodka/ogrod-biblijny> (14.09.2020).

52 Na lewo od „góry” widać dwie rośliny z tej samej rodziny – cynamonowiec wonny i kamforowy. Natomiast po przeciwnej stronie „góry” umieszczono siedem klasycznych roślin biblijnych: pszenicę, jęczmień, winorośl, figę, granat, oliwkę i palmę daktylową. Zob. O. Krzyżyk, *Ogród biblijny przy parafii św. Jadwigi w Chorzowie. Spokój, cisza i piękno przyrody. Byliście już tutaj?*, <https://chorzow.naszemiasto.pl/ogrod-biblijny-przy-parafii-sw-jadwigi-w-chorzowie-spokoj/ar/c15-7911249> (23.11.2020).

53 „Ryba”, w języku starogreckim ΙΧΘΥΣ (czytaj: „ihthys”), to akrostych, czyli słowo, które można utworzyć z pierwszych liter wyrazów wyrażenia „Jezus Chrystus, Boga Syn Zbawiciel” pisanego po grecku. Zob. *Ogród biblijny – przewodnik*, <https://www.jadwiga.info/ogrod-biblijny/> (14.09.2020).

54 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (14.09.2020).

55 W kulturze europejskiej za sprawą rzeźbiarzy i malarzy drzewem tym stała się jabłoń. Zob. Z. Włodarczyk, *Przewodnik po Muszyńskich ogrodach biblijnych*, Muszyna 2016, s. 11.

56 Zob. O. Krzyżyk, *Ogród biblijny przy parafii św. Jadwigi w Chorzowie. Spokój, cisza i piękno przyrody. Byliście już tutaj?*, <https://chorzow.naszemiasto.pl/ogrod-biblijny-przy-parafii-sw-jadwigi-w-chorzowie-spokoj/ar/c15-7911249> (23.11.2020).

z dachu kościoła, a także oczko wodne z sitowiem. Obiekt pełni funkcję duszpasterską – można przeprowadzać w nim katechezy, jak i lekcje z botaniki, które mogą być dobrą okazją do zaprezentowania bogactwa fauny Izraela⁵⁷. Służy do katechez nie tylko katolikom, ale także parafianom kościoła protestanckiego. Odwiedzany jest przez turystów, a ponadto przez nowożeńców po udzieleniu sobie sakramentu małżeństwa i dzieci po przyjęciu Pierwszej Komunii Świętej. Ogród powstał w całości ze środków parafii. Ma wymiar ekumeniczny i międzyreligijny. Katolicką parafię poparły chorzowska Parafia Ewangelicko-Augsburska i Gmina Wyznaniowa Żydowska w Katowicach⁵⁸. Pomysłodawcą ogrodu jest proboszcz ks. Emanuel Pietryga, a projektantem mgr inż. Marcin Gomerski⁵⁹.

Czwarty ogród biblijny powstał w Puławach przy parafii pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego. Został poświęcony⁶⁰ 7 czerwca 2015 roku przez ks. bp. Mieczysława Cisko. Całość założenia ogrodowego mieści się na powierzchni 80 arów. Koncepcja zagospodarowania terenu wokół kościoła opiera się na scenach z Biblii – wydarzeniach ze Starego i Nowego Testamentu. Ogród jest zaaranżowany tematycznie i ma charakter symboliczny. Prezentuje przemyślaną i uporządkowaną katechezę o biblijnej historii zbawienia⁶¹. Stanowi specyficzny zapis teologii biblijnej, a także miejsce, które poprzez środowisko przyrodnicze wprowadza zwiedzających w wydarzenia przedstawione na kartach Pisma Świętego. Jest wspaniałą imitacją podróży po Ziemi Świętej⁶². Ma wymiar ewangelizacyjny i jest współczesną Biblią w obrazkach. Powstałe

57 Zob. *Chorzów będzie miał ogród jak z... Biblii*, <https://premium.wprost.pl/348796/chorzow-bedzie-mial-ogrod-jak-z-biblii.html> (15.09.2020).

58 Zob. *Ogród biblijny powstaje w parafii św. Jadwigi*, <http://www.archiwum.chorzowianin.pl/ogrod-biblijny-powstaje-w-parafii-sw-jadwigi,n-2799.html> (15.09.2020).

59 Absolwent Katedry Roślin Ozdobnych Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie. Pracował nad tematem roślin biblijnych w Kole Naukowym Ogrodników pod kierunkiem Zofii Włodarczyk. Siostrzeniec ks. proboszcza Emanuela Pietrygi – pomysłodawcy ogrodu biblijnego w Chorzowie. Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (15.09.2020).

60 Poświęcenie ogrodu biblijnego powiązane było z 30-leciem parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Puławach. Zob. *Ogród biblijny przy parafii Miłosierdzia Bożego w Puławach*, <https://archidiecezjalubelska.pl/blog/ogrod-biblijny-przy-parafii-milosierdzia-bozego-w-pulawach/> (15.09.2020).

61 Zob. Olga, *Ogród biblijny w Puławach*, <http://poradyogrodowe.pl/index.php/2017/03/04/ogrod-biblijny/> (15.09.2020).

62 Zob. *Ogród biblijny przy parafii Miłosierdzia Bożego w Puławach*, <https://archidiecezjalubelska.pl/blog/ogrod-biblijny-przy-parafii-milosierdzia-bozego-w-pulawach/>.

budowie odnoszą się do wydarzeń z Biblii i symboliki kościoła⁶³. W ogrodzie znajduje się 31 scen z Pisma Świętego⁶⁴. Jak zaznacza ks. Andrzej Sternik, „jako ostatnia w 2016 r. powstała scena Uczniów idących do Emaus, nawiązująca do spotkania ze Zmartwychwstałym. W planach było założenie Koła Biblijnego jako formy popularyzacji i zgłębiania Słowa Bożego, jednak ze względu na przeniesienie Ks. proboszcza pomysłu nie zrealizowano”⁶⁵. Ponadto w ogrodzie posadzono ponad 6 tysięcy roślin wymienionych w Biblii, występujących w Ziemi Świętej lub zastępczych, które rosną w naszym klimacie. Teren jest doskonałym miejscem do spacerów rodzinnych i odpoczynku. Znajdują się w nim ławki, a także tablice edukacyjne. Prace nad ogrodem trwały dwa lata⁶⁶. Został sfinansowany w większości z ofiar parafian i przy pomocy Funduszu Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej⁶⁷. Pomysłodawcą ogrodu jest ks. proboszcz Andrzej Sternik i pracownicy Biura Zieleni Miejskiej⁶⁸. Projekt opracowała mgr arch. krajobrazu Ewelina Grądz⁶⁹.

Piąty ogród biblijny położony jest na południu Polski, w Muszynie, niedaleko granicy ze Słowacją. Został usytuowany obok kościoła parafialnego pod wezwaniem św. Józefa⁷⁰. Oddano go do użytku 28 czerwca 2015 roku, wraz z uroczy-

63 Zob. *Ogród biblijny powstał w Puławach*, <https://pulawy.naszemiasto.pl/ogrod-biblijny-powstal-w-pulawach-zdjecia/ar/c8-3408277> (15.09.2020).

64 Są to: drzewo poznania dobra i zła, rodowód Jezusa, Gwiazda Betlejemska, Boże narodzenie, Kana Galilejska, rozmnożenie chleba, Dobry Pasterz, Dekalog, arka Noego, kula ziemską, Góra Błogosławieństw, Maryja w historii zbawienia, znak Jonasza, alfa i omega, menora – świecznik Świętego Mieszkania, dwunastu apostołów, winnica, chrzest w Jordanie, wędrówka Izraelitów przez pustynię – Ziemia Obiecana, Massa i Meriba, Duch Święty, go-rejący krzew Mojżesza, ciasna brama, grzech – przebaczenie, Areopag, Góra Przemienienia, Jezus i Samarytanka – studnia, ogród Oliwny, Golgota, pusty Grób. Zob. Olga, *Ogród biblijny w Puławach*, <http://poradyogrodowe.pl/index.php/2017/03/04/ogrod-biblijny/> (15.09.2020).

65 Informacja uzyskana drogą korespondencyjną; materiał własny.

66 Pracę nad ogrodem wykonywało 12 różnych firm. Zob. *Ogród biblijny powstał w Puławach*, <https://pulawy.naszemiasto.pl/ogrod-biblijny-powstal-w-pulawach-zdjecia/ar/c8-3408277> (17.09.2020).

67 Zob. *Poświęcenie ogrodu biblijnego*, <https://pl-pl.facebook.com/parafiamilosierdziabozegopulawy/videos/1062627800433630/> (17.09.2020).

68 Zob. *Ogród biblijny powstał w Puławach*, <https://pulawy.naszemiasto.pl/ogrod-biblijny-powstal-w-pulawach-zdjecia/ar/c8-3408277> (17.09.2020).

69 Zob. Olga, *Ogród biblijny w Puławach*, <http://poradyogrodowe.pl/index.php/2017/03/04/ogrod-biblijny/> (17.09.2020).

70 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (17.09.2020).

stym otwarciem i błogosławieństwem dokonany przez ks. bp. Andrzeja Jeża⁷¹. Ogród posiada aranżacje zieleni, miniaturowe krajobrazy, małą architekturę i rzeźby. Cały obiekt obejmuje obszar o powierzchni 1,3 ha⁷². Ma kształt kwadratu o boku 40 metrów i przylegającego do niego prostokąta, podzielonego na cztery mniejsze kwadraty. Każde z wytyczonych wewnątrz otrzymało nazwy: Ogród Historii Zbawienia, Ogród Krajobrazów Biblijnych, Winnica Pańska i Nauka Proroków, Dziecięcy Ogród Biblijny i Ogród Zakochanych. Pierwszy ogród jest kwadratem, w który wpisano okrąg utworzony z bukszpanu. W tej części przedstawiono biblijną historię zbawienia poprzez instalację 64 tematów. W centrum umieszczono rzeźbę przedstawiającą Nową Jerozolimę opisaną w Apokalipsie św. Jana. Kolejny przedstawia miniaturowy układ wodny Izraela, a więc Jezioro Galilejskie, rzekę Jordan i Morze Martwe oraz pustynię. Ogród Proroków wraz z winnicą obrazuje znaczną część ksiąg Starego Testamentu – pisma prorockie i tematykę społeczną⁷³. Następny to mały ogród dla dzieci i kończący zwiedzanie ogród dla zakochanych⁷⁴. Całe założenie otoczone jest z trzech boków żywopłotem, a wzdłuż czwartego posadzono pnącza. Jak zaznacza proboszcz, muszyńskie ogrody biblijne mają być miejscem szczególnego spotkania Boga z człowiekiem w Jego Słowie, zwłaszcza poprzez obraz i biblijną roślinność. Ciekawy jest fakt, iż ogrody zrealizowane są w konwencji trzech świątyń: świątyni jerozolimskiej – stan obecny, świątyni parafialnej i kościoła czasów mesjańskich – apokaliptycznego Nowego Jeruzalem⁷⁵. Jest to jeden z największych polskich ogrodów biblijnych⁷⁶, posiadający liczne rzeź-

71 Zob. *Ogrody biblijne w Muszynie*, <https://www.twojamuszyna.pl/atracje/ogrody-biblijne-w-muszynie/> (17.09.2020).

72 Zob. Z. Włodarczyk, *Przewodnik po Muszyńskich ogrodach biblijnych*, s. 5.

73 Zbudowano go, podobnie jak ogród w Myczkowcach, przy udziale funduszy unijnych. Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (17.09.2020).

74 Zaprojektowany jako labirynt z grabu, którego ścieżki prowadzą do centrum, z bukszpanu utworzono zarys ryby – symbolu chrześcijaństwa. Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (17.09.2020).

75 Zob. Z. Włodarczyk, *Wstęp*, w: *Przewodnik po Muszyńskich ogrodach biblijnych*, s. 4.

76 Ogrody otwarte są w każdy dzień tygodnia oprócz poniedziałku, od maja do listopada. Można je zwiedzać z przewodnikiem o pełnych godzinach, w niedzielę natomiast jest tzw. „dzień ciszy”, czyli bez przewodnika. Zwiedzanie z przewodnikiem trwa ok. 45 minut i jest bezpłatne. Poruszane tematy związane są z koncepcją ogrodów muszyńskich i przybliżeniem treści biblijnych. Zob. *Ogrody biblijne w Muszynie*, <https://www.twojamuszyna.pl/atracje/ogrody-biblijne-w-muszynie/> (21.09.2020).

by prof. Karola Badyny⁷⁷. Pomysłodawcą założenia ogrodu jest wspomniany proboszcz ks. Paweł Stabach, zaprojektowała go natomiast Zofia Włodarczyk przy współpracy z ks. dr. hab. Piotrem Łabudą⁷⁸ – konsultantem biblijnym.

Szósty ogród biblijny znajduje się przy bazylice i klasztorze Ojców Jezuitów w Starej Wsi. Usytuowano go na rozległym terenie (1,70 ha) rozciągającym się wokół zabytkowego budynku w stylu barokowym, na którym zaaranżowano wydarzenia opisane w Piśmie Świętym⁷⁹. Został otworzony 15 sierpnia 2016 roku. Do ogrodu prowadzi brama w kształcie liter alfa i omega⁸⁰. W ogrodzie można zobaczyć rzeźby z piaskowca zdobiące ponad 20 scen biblijnych. Wśród nich są m.in.: tablice z Dziesięcioma Przykazaniami wysokie prawie na 4 metry i ważące ponad 7 ton, raj z postaciami Adama i Ewy pod drzewem poznania dobra i zła⁸¹, grotta w Betlejem, a także Góra Wniebowstąpienia. Oprócz tego można obejrzeć przestrzenne przedstawienie miast z czasów Jezusa. Wszystko zdobi kilka tysięcy roślin. Dodatkową atrakcją jest „oprawa” wodno-świetlna⁸² i 9-metrowa wieża widokowa, z której roztacza się piękny widok na okolicę. Ogród jest miejscem, które pomaga w wyciszeniu i religijnej refleksji. Przy każdej stacji można się zatrzymać, odpocząć oraz oddać modlitwie i kontemplacji Pisma Świętego. Swoje szczególne miejsce odnalazły w nim rodziny i dla nich to jezuici organizowali Jezuicki Festyn Rodziny⁸³. Ogród jest częścią projektu pod nazwą „Skarby pogranicza – ochrona dziedzictwa kulturowego”, w ramach którego zostały przeprowadzone prace inwestycyjne

77 Zob. *Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (21.09.2020).

78 Obecnie kierownikami Katedry Pisma Świętego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie.

79 Zob. *Ogród biblijny*, <https://tropter.com/pl/polska/stara-wies/ogrod-biblijny> (21.09.2020).

80 Zob. K. Grzebyk, *Barokowy ogród biblijny w Starej Wsi już gotowy. Otwarcie 15 sierpnia*, <https://www.biznesstyl.pl/kultura/oblicza-kultury/4585.html> (21.09.2020).

81 Kolejno oglądać można: przejście przez Morze Czerwone, górę Synaj, wieżę Babel, makietę Ziemi Świętej, makietę Egiptu, rzekę Jordan, Kanę Galilejską, ostatnią wieczerzę, bazylikę św. Piotra, Golgotę, Chrystusa Zmartwychwstałego, fontannę – symbol obfitości i dobroci Bożej. Zob. więcej i obejrzyj na: *Ogród biblijny w Starej Wsi*, <https://www.youtube.com/watch?v=nGsioyQnp0Y> (21.09.2020).

82 Zob. *Stara Wieś. Ogród biblijny*, <http://www.polskaniezwykla.pl/web/place/51507,starsa-wies-ogrod-biblijny.html> (21.09.2020).

83 Zob. *Festyn rodzinny w Starej Wsi*, <http://infopodkarpacie.pl/wiadomosci/pokaz/2842,festyn-rodzinny-w-starej-wsi-zdjecia> (21.09.2020).

przy klasztorze i Bazylice w Starej Wsi oraz na zamku w Żółkwi na Ukrainie⁸⁴. Projekt otrzymał dofinansowanie ze środków Europejskiego Instrumentu Sąsiedztwa Partnerstwa w ramach Programu Współpracy Transgranicznej Polska–Białoruś–Ukraina na lata 2007–2013⁸⁵. Głównym koordynatorem projektu była Dorota Chilik.

Siódmy ogród biblijny znajduje się w Lidzbarku Warmińskim i jest jedynym takim ogrodem na Warmii i Mazurach, położonym na północ od Warszawy. Został oddany do użytku w maju 2018 roku. Jego powierzchnia wynosi 9 arów⁸⁶. Ogród podzielony jest na dwie części: *Stary Testament* i *Nowy Testament*. Przedstawiono w nim dwanaście scen biblijnych, które ilustrują elementy architektury, roślinności i cytaty biblijne. Opowiada o raju, wieży Babel, Sodomie i Gomorze, pobycie Izraelitów w Egipcie, przejściu przez Morze Czerwone, górze Synaj, Jeziorze Tyberiadzkim, studni Jakubowej, siedmiu grzechach głównych⁸⁷ (aranżacja z napisami umieszczonymi na kamieniach, które w ciekawy sposób symbolizują ciężar, jaki człowiek zaciąga w momencie ich popełnienia), dalej mówi o zagubionej owcy, ogrodzie Oliwnym i kończy na drodze do nieba⁸⁸. Następnie na dębowych słupach umieszczono tablice z uczynkami miłosierdzia względem ciała. Ławki, winnice i oświetlenie ogrodu sprzyjają refleksji, medytacji, modlitwie i wypoczynkowi. W ogrodzie posadzono około tysiąc roślin występujących w Biblii i oznaczono tabliczkami informacyjnymi z ich nazwą w języku polskim i łacińskim oraz

84 Dawna siedziba hetmana Stanisława Żółkiewskiego i rodu Sobieskich. Zob. K. Grzebyk, *Barokowy ogród biblijny w Starej Wsi już gotowy*, dz. cyt.

85 W Starej Wsi przeprowadzono prace remontowe i restauracyjne na dziedzińcu pielgrzymkowym i klasztornym wirydarzu, zmodernizowano organy w bazylice, przygotowano infrastrukturę turystyczną przy sanktuarium, rozbudowano centrum informacji turystyczno-pielgrzymkowej (jest tu punkt małej gastronomii), zrekonstruowano barokowy ogród biblijny w Ogrodzie Jezuickim. Powstał parking na 86 samochodów. Koszt całego projektu, łącznie z remontem zamku w Żółkwi, wyniósł 4 mln euro (16 mln zł). Zob. K. Grzebyk, *Barokowy ogród biblijny w Starej Wsi już gotowy*, dz. cyt.

86 Zob. *Ogród biblijny powstał w Lidzbarku Warmińskim*, <https://portalkomunalny.pl/ogrod-biblijny-powstal-w-lidzbarku-warminskim-375139/> (21.09.2020).

87 Warto wspomnieć, że klasyfikację podstawowych grzechów i wad człowieka, od których wywodzą się wszystkie inne grzechy, wprowadził św. Grzegorz Wielki, papież w latach 540–604. Zob. *Jedyny taki ogród biblijny w północnej Polsce*, <http://lidzbarkwarminski.wm.pl/514877,Jedyny-taki-ogrod-biblijny-w-polnocnej-Polsce.html> (21.09.2020).

88 Zob. *Ogród biblijny*, <http://parafia-lidzbark.pl/pages/ogrod-biblijny> (21.09.2020).

odpowiednim cytatem biblijnymi⁸⁹. Inwestycja została sfinansowana ze środków Unii Europejskiej w ramach działania: „Wsparcie dla rozwoju lokalnego w ramach inicjatywy LEADER”, objętego programem w zakresie „Budowy lub przebudowy ogólnodostępnej i niekomercyjnej infrastruktury turystycznej lub rekreacyjnej, lub kulturalnej”⁹⁰. Projektem i roślinnością zajęła się: OGRODZIA Anna Andrearczyk. Za koncepcję i budowę odpowiadał Pol-Dar. Prace budowlano-brukarskie wykonał Dariusz Umecki⁹¹.

Ósmy ogród biblijny znajduje się w Gdańsku i jest pierwszym takim przedsięwzięciem w Trójmieście. Uroczystego otwarcia ogrodu dokonał ks. bp Wiesław Szlachetka 1 maja 2019 roku w domu sióstr pallotynek⁹². Obiekt jest pięknie położony i usytuowany blisko centrum Gdańska – na tylnej części Centrum Integracji⁹³ „Na Górcę”. Jego powierzchnia wynosi 50 arów. Położenie na zboczu, opadającym na północ do doliny Potoku Siedleckiego, umożliwiło podział ogrodu na tarasy połączone schodkami. Na każdym poziomie powstały zespoły, reprezentujące podstawowe krainy Ziemi Świętej. Poszczególne kwatery poświęcono wybranym wydarzeniom biblijnym. Dwie ścianki z białego kamienia przedstawiają wody Morza Czerwonego, między którymi można przejść i znaleźć się na skalistym Synaju, by pokłonić się tablicom z dziesięcioma przykazaniami. Obok jest Meriba (Horeb) z kamieniem, z którego spływa woda, a przy nim laska – przypomnienie słów: „I uderzą w skałę, a wyjdą z niej wody, które będzie pił lud”. Wszystko umieszczone jest w otoczeniu roślin – opisanych na tabliczkach. Niedaleko widać Skałę kuszenia i spoczywającą nieopodal łódź Chrystusową, otoczoną różnobarwnymi

89 Dodatkową atrakcją ogrodu jest „chińczyk biblijny” – gra dla dzieci, młodzieży i dorosłych (o wymiarach 5 m x 9 m) umiejscowiona na kostce brukowej. Celem graczy jest przeprowadzenie swoich pionków przez wszystkie księgi Pisma Świętego z pozycji początkowej „domek” do końcowej „niebo”. Zob. *Ogród biblijny*, <http://parafia-lidzbark.pl/pages/ogrod-biblijny> (21.09.2020).

90 Zob. *Jedyny taki ogród biblijny w północnej Polsce*, <http://lidzbarkwarminski.wm.pl/514877,Jedyny-taki-ogrod-biblijny-w-polnocnej-Polsce.html> (22.09.2020).

91 Zob. *Ogród biblijny*, <http://parafia-lidzbark.pl/pages/ogrod-biblijny> (22.09.2020).

92 Zob. fotografia, <https://foto.gosc.pl/zdjecia/441318.Palotyunki-Gdansk-Ogrod-biblijny-Bp-Szlachetka> (22.09.2020).

93 Centrum Integracji – odrestaurowany dom zgromadzenia – przeznaczone jest na działalność apostołską. Dom usytuowany jest na terenie ogrodu biblijnego (informacje uzyskane drogą korespondencyjną od s. Banki Sławińskiej SAC). Zob. K. Sulewski, *Schowany, pelen kwiatów i spokoju ogród z wspaniałym widokiem na Gdańsk*, <https://7zdjeczgdanska.pl/2020/08/schowany-pelen-kwiatow-i-spokoju-ogrod-z-wspanialym-widokiem-na-gdansk.html> (22.09.2020).

kwitnącymi kępami roślin. Najważniejszym miejscem – sercem ogrodu jest pusty grób, przypominający o zmartwychwstaniu Chrystusa⁹⁴. Ogród nadal pięknie się rozwija. Każdego roku⁹⁵ powiększany jest o nowe zasoby – zarówno, gdy chodzi o rośliny, jak i symboliczne struktury biblijne. W chwili obecnej pojawiła się nowa grota betlejemka. Poświęcenia grotty, figury Matki Bożej, Dzieciątka Jezus, św. Józefa, pasterzy i innych figur dokonał ks. proboszcz 15 maja 2021 roku. Będą one stanowiły stałą ekspozycję, symbolizującą biblijne wydarzenie – Bożego narodzenia i objawienia Pańskiego światu⁹⁶. Jak zaznacza siostra Blanka Sławińska, „po ogrodzie oraz Centrum oprowadzają siostry. Przygotowują tematy warsztatów i są odpowiedzialne za prowadzenie zajęć; pierwsze z nich odbyły się wraz z oficjalnym otwarciem ogrodu i nadal są kontynuowane. Opracowane tematy realizowane są w zależności od zapotrzebowania przychodzących grup i dotyczą np. symboliki scen biblijnych znajdujących się w ogrodzie, roślin biblijnych, geografii Ziemi Świętej – śladami Pana Jezusa, *Co z tego wyrośnie? Boża tajemnica nasienia, Od płątka do kwiatka, Bóg – Stworzyciel nieba i ziemi*. Warsztaty prowadzone są dla wszystkich: tj. grup parafialnych, schol, klas szkolnych, grup przedszkolnych, stowarzyszeń, osób niepełnosprawnych, a także seniorów. W 2019 roku ogród odwiedziło 1660 osób (od maja do 30 października), w roku 2020 jeszcze więcej. Ogród utrzymywany jest z dobrowolnych ofiar odwiedzających. Należy jeszcze dodać, że jest to jedyny ogród biblijny w Polsce, który w sposób szczególny koncentruje się na geografii Ziemi Świętej, wprowadzając zwiedzających w poszczególne dzieje Izraela poprzez miejsca i krainy geograficzne. Główną pomysłodawczynią ogrodu i odpowiedzialną za koncepcję, roślinność, nasadzenia i budowę scen biblijnych jest s. Beata Ostrówka SAC oraz s. Blanka Sławińska SAC. Natomiast za Ogród i Centrum odpowiadają przewodnicy, prowadzący zajęcia i opracowujący tematy warsztatów: s. Blanka, s. Beata, s. Aleksandra Podleżańska, s. Barbara Brodowska”.

94 Zob. A. Januszajtis, *W ogrodzie biblijnym*, s. 5–7.

95 Stan pandemii Covid-19 uniemożliwił korzystanie z ogrodu. Zmniejszenie obostrzeń sanitarnych pozwoliło na nowo otworzyć jego bramy dla zwiedzających (od 1 maja do 31 października 2021 roku). Zob. *Nowe otwarcie ogrodu biblijnego w Gdańsku*, <http://www.u-pallotynek.pl/aktualnosci/ogrod-biblijny-w-gdansk/73041/nowe-otwarcie-ogrodu-biblijnego-w-gdansk> (22.09.2021).

96 Zob. *Nowe otwarcie ogrodu biblijnego w Gdańsku*, <http://www.u-pallotynek.pl/aktualnosci/ogrod-biblijny-w-gdansk/73041/nowe-otwarcie-ogrodu-biblijnego-w-gdansk> (22.09.2021).

Dziewiąty ogród biblijny powstał przy Rodzinnych Ogrodach Działkowych „Piaski” w Trzebini przy ulicy Kilińskiego. Oficjalne otwarcie odbyło się 15 sierpnia 2020 roku w Uroczystość Wniebowzięcia NMP⁹⁷. Ogród składa się z niewielkiego pagórka górującego nad całością, symbolizującego górę Synaj. U jego podnóża umieszczono dwie tablice z Dekalogiem i wysokim palem z wężem miedzianym. Poszczególne wydarzenia opisane są na tabliczkach rozstawionych przy każdej ekspozycji i roślinie biblijnej. Obok góry Synaj posadzono lawendę w formie Menory. Wykonano symboliczną zagrodę pasterską na pustyni z figurami owieczek, aranżację przejścia przez Morze Czerwone, ogród Eden z rajska jabłonią i wężem kusicielem, model tłoczni winogron, kieratu z saniami młockarskimi. Do drugiej części ogrodu – *Nowego Testamentu* – prowadzi tzw. ciasna brama; przedstawiono tu Boże narodzenie – ujęte w czternastoramienną zwirową gwiazdę⁹⁸, studnię Jakubową, cztery przypowieści Pana Jezusa, np. o skarbie znalezionym w roli czy powrocie syna marnotrawnego, Wieczernik z dwunastoma kolumnami symbolizującymi apostołów, symbole eucharystyczne. Przy końcu ogrodu widać zegar słoneczny z sentencją św. Jana Pawła II „Czas ucieka, wieczność czeka”, 7 płomieni – darów Ducha Świętego, tablice z sentencjami ośmiu błogosławieństw, a także przestrzenną mapę Ziemi Świętej. Po całości parku prowadzą alejki, na których końcu widać kaplicę z figurą Matki Bożej. Umieszczone tam rośliny są w stanie wegetować i zimować w naszym klimacie⁹⁹. Pomysłodawcą, a zarazem projektantem ogrodu jest ks. Piotr Gębka¹⁰⁰. Ogród został wykonany przy wsparciu Zarządu ROD, rodziców ks. Piotra, a także kilku innych

97 Idea stworzenia ogrodu biblijnego narodziła się u pomysłodawcy m.in. pod wpływem lektury *Atlasu roślin biblijnych* wydanego przez WAM oraz po obejrzeniu ogrodów tego typu w Proszowicach, Myczkowcach i Muszynie według projektu dr Zofii Włodarczyk. Zob. ks. P. Gębka, *Ogród biblijny*, <https://magazynkrzeszowicki.pl/ogrod-biblijny/> (12.10.2020).

98 Zapewne nawiązująca do czternastoramiennej gwiazdy ze srebra, znajdującej się w bazylice Narodzenia Pańskiego w Betlejem, która została tam umieszczona w 1717 roku przez franciszkanów. Por. R. Rinaldi, ks. M. Zieliński, *Gwiazda betlejemaska*, <https://biblista.pl/ukryte/swiat-epifanem-slowa/297-wiat-epifanem-sowa/4179-gwiazda-betlejemaska.html> (22.09.2021).

99 Można zobaczyć m.in. morwę, akację, janowca, tamaryszka, oliwnika, cyprysy, liczne byliny, warzywa i zioła występujące na kartach Biblii. Zob. ks. P. Gębka, *Ogród biblijny*, <https://magazynkrzeszowicki.pl/ogrod-biblijny/> (12.10.2020).

100 Obecnie jest wikariuszem Parafii Miłosierdzia Bożego w Krakowie na Wzgórzach Krzesławickich.

osób¹⁰¹. Ciekawe, że jest to jedyny ogród tego typu w Polsce, który nie znajduje się na terenie należącym do Kościoła lub instytucji kościelnej. Jak zaznacza sam pomysłodawca, *sacrum* i *profanum* stykają się tam ze sobą, dając niejako możliwość ewangelizacji.

Dziesiąty ogród biblijny powstaje w Gorzkowie w gminie Kazimierza Wielka w województwie świętokrzyskim, przy Dziennym Domu Seniora. Jego powierzchnia obejmuje 16 arów¹⁰². Obiekt składa się z trzech kwater¹⁰³ obrazujących sceny z życia Chrystusa. Pierwsza, największa z nich – zajmuje około 1/3 terenu, nawiązuje do narodzin Jezusa. Pierwszy element wchodzący w jej skład to czternastoramienna gwiazda składająca się z bukszpanu, w której wewnątrz planowane jest umieszczenie figury Świętej Rodziny. Drugim przystankiem jest Golgota z rzeźbą¹⁰⁴ Maryi i św. Jana pod krzyżem, kolejnym elementem jest wykonany z kamienia grób Jezusa¹⁰⁵ i figura Zmartwychwstałego. W nawiązaniu do tego wydarzenia ma powstać rzeźba przedstawia grupę ludzi wpatrujących się w Chrystusa Zmartwychwstałego. Następnie pojawia się scena zesłania Ducha Świętego, którą tworzy: rzeźba gołębic, bukszpan w kształcie ryby – symbol chrześcijan oraz siedem kamieni, na których wyryto napisy siedmiu darów Ducha Świętego, a obok siedem lilii¹⁰⁶. W ostatniej czę-

101 Zob. ks. P. Gębka, *Ogród biblijny*, <https://magazynkrzeszowicki.pl/ogrod-biblijny/> (12.10.2020).

102 Zob. *W Gorzkowie powstaje pierwszy ogród biblijny w województwie świętokrzyskim. Będzie przedstawiał życie Jezusa*, <https://echodnia.eu/swietokrzykie/w-gorzkanie-powstaje-pierwszy-ogrod-biblijny-w-województwie-swietokrzykim-będzie-przedstawiał-życie-jezusa-zdjecia/ar/c15-14877769> (12.10.2020).

103 Największa z nich jest już prawie całości zagospodarowana, pozostałe dwie (boczne) czekają na dofinansowanie.

104 Michał Kulig z Malawy koła Rzeszowa tworzy rzeźby z kamienia pińczowskiego. Obecnie stoją już dwie figury: Jana i Maryi. Brakuje jeszcze figury Jezusa na krzyżu. Krzyż będzie wykonany z metalu, figura z kamienia – jej fundatorem jest Adam Bodzioch. Koszt figury Jezusa Zmartwychwstałego pokryje ks. Janusz Mularz, a figury Maryi i Jana pod krzyżem ks. Andrzej Piotr Wypych, pochodzący z parafii Gorzków biskup pomocniczy archidiecezji Chicago. Każda z rzeźb to koszt około 10 tys. Zob. M. Gajda-Kruk, *W Gorzkowie powstaje Ogród biblijny. Pierwszy w regionie*, <https://www.radio.kielce.pl/pl/post-97193> (12.10.2020).

105 Zob. *W Gorzkowie powstaje pierwszy ogród biblijny w województwie świętokrzyskim. Będzie przedstawiał życie Jezusa*, <https://echodnia.eu/swietokrzykie/w-gorzkanie-powstaje-pierwszy-ogrod-biblijny-w-województwie-swietokrzykim-będzie-przedstawiał-życie-jezusa-zdjecia/ar/c15-14877769> (12.10.2020).

106 Zob. M. Gajda-Kruk, *Biblijny ogród nabiera kształtu i barw [ZDJĘCIA]*, <https://radio-kielce.pl/257233/biblijny-ogrod-nabiera-ksztaltu-i-barw-zdjecia-128871/> (23.09.2021).

ści znajdują się bukszpany tworzące litery alfa i omega¹⁰⁷. W ogrodzie umieszczone są cytaty z Biblii, a w przyszłości planowane jest nagłośnienie dla osób mających problemy ze wzrokiem. Nasadzane są głównie rośliny występujące w Piśmie Świętym¹⁰⁸. Jak wskazuje Agnieszka Kula-Kielian, ogród ma charakter edukacyjno-terapeutyczny i ma służyć odpoczynkowi. Zgromadzenie wielu roślin oraz kwiatów występujących w Izraelu w połączeniu z bogatą symboliką religijną, ma dawać możliwość pogłębionej refleksji, a także sposobność „dotknięcia” Ziemi Świętej. Przedsięwzięcie powstaje dzięki pomocy licznych sponsorów i ludzi dobrej woli. Dużego wsparcia udzielił ks. bp Andrzej Wypych z Chicago, a także ks. Janusz Mularz. Kostkę brukową przekazała firma Bruk-Bet. Pomocą wykazała się również, gmina Kazimierza Wielka z burmistrzem Adamem Bodziochem, który planuje włączyć ogród w projekt powstającego w Kazimierzy uzdrowiska. Pomysł realizowany jest we współpracy z dyrektorem Caritas diecezji kieleckiej ks. Stanisławem Słowikiem¹⁰⁹. Główną pomysłodawczynią ogrodu biblijnego jest wspomniana Agnieszka Kula-Kielian, kierownik placówki Caritas w Gorzkowie. Zaprojektowała go natomiast dr hab. inż. Zofia Włodarczyk¹¹⁰.

Nasza analiza wykazuje, że ogrody biblijne powstają na całym świecie już niemal od 80 lat. Zaprezentowany tu materiał przedstawia je tylko w zarysie, ponieważ w artykule – jak to zostało zaznaczone we wstępie – skoncentrowano się przede wszystkim na ogrodach występujących w Polsce. Pojawia się wśród nich duża różnorodność powierzchni obszarowej (od 9 arów – w Lidzbarku Warmińskim do 1,70 ha – w Starej Wsi), doboru gatunków

107 Zob. M. Gajda-Kruk, *Biblijny ogród nabiera kształtu i barw [ZDJĘCIA]*, <https://radio-kielce.pl/257233/biblijny-ogrod-nabiera-kszaltu-i-barw-zdjecia-128871/> (23.09.2021).

108 Między innymi berberysy, bukszpany, róże, tulipany, żonkile, drzewa oliwne, lilie oraz gatunki różnych zbóż, ziół i traw. Zob. M. Gajda-Kruk, *W Gorzkowie powstaje ogród biblijny*, <https://www.radio.kielce.pl/pl/post-92524> (12.10.2020).

109 Ogród miał być otworzony 18 maja 2020 roku – w setną rocznicę urodzin papieża Jana Pawła II. Sytuacja związana z pandemią koronawirusa uniemożliwiła realizację planu w tym terminie. Zob. *W Gorzkowie powstaje pierwszy ogród biblijny w województwie świętokrzyskim. Będzie przedstawiał życie Jezusa*, <https://echodnia.eu/swietokrzyskie/w-gorzkwie-powstaje-pierwszy-ogrod-biblijny-w-wojewodztwie-swietokrzyskim-bedzie-przedstawial-zycie-jezusa-zdjecia/ar/c15-14877769> (12.10.2020).

110 Zob. *W Gorzkowie powstaje pierwszy ogród biblijny w województwie świętokrzyskim. Będzie przedstawiał życie Jezusa*, <https://echodnia.eu/swietokrzyskie/w-gorzkwie-powstaje-pierwszy-ogrod-biblijny-w-wojewodztwie-swietokrzyskim-bedzie-przedstawial-zycie-jezusa-zdjecia/ar/c15-14877769> (12.10.2020).

roślin (tych występujących w Ziemi Świętej i zastępczych – np. w Puławach zgromadzono ich ok. 6 tys.), obiektów architektonicznych (od monumentalnych rzeźb w Starej Wsi, Muszynie – do symbolicznych w Gdańsku, Lidzbarku Warmińskim), ofert edukacyjnych (organizowanych konferencji „Ku lepszemu rozumieniu Pisma Świętego” w Myczkowcach, warsztatów biblijnych w Gdańsku, katechez i lekcji botaniki w Chorzowie), terapeutycznych (np. hortiterapi w Proszowicach). To właśnie w tych ogrodach tworzone są miejsca służące odpoczynkowi, modlitwie i medytacji (ławki, tabliczki z cytataми z Pisma Świętego, nazewnictwem roślin, oświetleniem dającym możliwość zwiedzania w porze wieczornej). Ogrody mogą mieć także wymiar ekumeniczny i międzyreligijny, gdyż służy temu ich charakter dydaktyczny, symboliczny i tematyczny (ogród w Chorzowie jest tego dobrym przykładem – został poparty przez chorzowską parafię Ewangelicko-Augsburską i katowicką Gminę Żydowską). Jak zaznaczają pomysłodawcy, jednym z głównych celów zakładania ogrodów biblijnych jest umożliwienie „dotknięcia” Ziemi Świętej tym, którzy nie mają możliwości, aby tam pojechać. Ukazanie sensu nadprzyrodzonego poprzez widoczną i dotykalaną materialność ogrodu biblijnego jest celem, zadaniem i wyzwaniem, które stoi nie tylko przed ich twórcami, ale także przed duszpasterzami i katechetami, aby dzieło rozwijało się i coraz bardziej przybliżało sens Bożego słowa.

Można żywić nadzieję, że ze względu na zapotrzebowanie społeczne takich ogrodów na świecie, a zwłaszcza w Polsce będzie przybywać.

Bibliografia

- Bednarz M., *Pytania do Biblii*, Szczecinek 2004.
- Chorzów będzie miał ogród jak z... Biblii, <https://premium.wprost.pl/348796/chorzow-bedzie-mial-ogrod-jak-z-biblii.html> (15.09.2020).
- Der Duft vom Paradies – Gärten als lebendige Zeugen der Bibel*, <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/der-duft-vom-paradies-gaerten-als-lebendige-zeugen-der-bibel/> (23.07.2020).
- Dr Tatham Whitehead*, <https://www.csu.edu.au/special/accc/biblegarden/history/dr-tatham-whitehead> (23.07.2020).
- Drobniak D., Wnęk M., *Ogród biblijny. Biblia pauperum dla współczesnych. O idei, tworzeniu i znaczeniu ogrodów biblijnych opowiada dr inż. Zofia Włodarczyk z Katedry Roślin Ozdobnych na Wydziale Ogrodniczym Uniwersytetu Rolniczego*,

- <https://prasa.wiara.pl/doc/1017981.Ogrod-biblijny-Biblia-pauperum-dla-wspolczesnych> (21.07.2020).
- Festyn rodzinny w Starej Wsi*, <http://infopodkarpacie.pl/wiadomosci/pokaz/2842,fe-styn-rodzinny-w-starej-wsi-zdjecia> (21.09.2020).
- Gajda-Kruk M., *Biblijny ogród nabiera kształtu i barw [ZDJĘCIA]*, <https://radiokielce.pl/257233/biblijny-ogrod-nabiera-ksztaltu-i-barw-zdjecia-128871/> (23.09.2021).
- Gajda-Kruk M., *W Gorzkowie powstaje ogród biblijny*, <https://www.radio.kielce.pl/pl/post-92524> (12.10.2020).
- Gajda-Kruk M., *W Gorzkowie powstaje ogród biblijny. Pierwszy w regionie*, <https://www.radio.kielce.pl/pl/post-97193> (12.10.2020).
- Gębka P. ks., *Ogród biblijny*, <https://magazynkrzeszowicki.pl/ogrod-biblijny/> (12.10.2020).
- Grzebyk K., *Barokowy ogród biblijny w Starej Wsi już gotowy. Otwarcie 15 sierpnia*, <https://www.biznesstyl.pl/kultura/oblicza-kultury/4585.html> (21.09.2020).
- Januszajtis A., *W ogrodzie biblijnym*, „Nasz Gdańsk” (2020) nr 9, s. 5–7.
- Jedyny taki ogród biblijny w północnej Polsce*, <http://lidzbarkwarminski.wm.pl/514877,Jedyny-taki-ogrod-biblijny-w-polnocnej-Polsce.html> (21.09.2020).
- Krąg biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, red. P. Łabuda, Tarnów 2007.
- Krzyżyk O., *Ogród biblijny przy parafii św. Jadwigi w Chorzowie. Spokój, cisza i piękno przyrody. Byliście już tutaj?*, <https://chorzow.naszemiasto.pl/ogrod-biblijny-przy-parafii-sw-jadwigi-w-chorzowie-spokoj/ar/c15-7911249> (23.11.2020).
- Kutiak P., *Ogród biblijny – śródziemnomorskie rośliny w objęciach Pogórza Bieszczadzkiego*, http://www.twojebieszczady.net/warto/ogrod_bibilijny.php (14.09.2020).
- Łanoszka M., *Księga Rodzaju – O stworzeniu świata (Rdz 1, 1–2, 4A)*, w: *Poznając Biblię. Trudne karty Biblii. Część VIII (1)*, red. P. Łabuda, Tarnów 2013, s. 16.
- Łanoszka M., *Tajemnica ojcostwa Boga objawiająca się w historii zbawienia*, w: *Bóg Ojciec*, red. P. Łabuda, Tarnów 2015, s. 18.
- Młynarczyk K., *Rośliny w Piśmie Świętym*, <https://limanowa.in/aktualnosci/rosliny-w-pismie-swietym> (20.07.2020).
- Mojżyn A., *Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej*, „Kultura – Media – Teologia” (2018) nr 34, s. 28–61.
- Nowe otwarcie ogrodu biblijnego w Gdańsku*, <http://www.u-palotynek.pl/aktualnosci/ogrod-biblijny-w-gdansk/73041/nowe-otwarcie-ogrodu-biblijnego-w-gdansk> (22.09.2021).

- Ogrody biblijne w Muszynie*, <https://www.twojasmuszyna.pl/atraccje/ogrody-biblijne-w-muszynie/> (17.09.2020).
- Ogrody i rośliny biblijne*, <https://www.kalendarzrolnikow.pl/2590/ogrody-i-rosliny-biblijne> (21.07.2020).
- Ogród biblijny*, <http://parafia-lidzbark.pl/pages/ogrod-biblijny> (21.09.2020).
- Ogród biblijny*, <https://myczkowce.org.pl/oferta-osrodka/ogrod-biblijny> (14.09.2020).
- Ogród biblijny*, <https://tropter.com/pl/polska/stara-wies/ogrod-biblijny> (21.09.2020).
- Ogród biblijny — przewodnik*, <https://www.jadwiga.info/ogrod-biblijny/> (14.09.2020).
- Ogród biblijny Caritas w Myczkowcach*, http://zabytki-podkarpacie.pl/Ogrod-Biblijny-Caritas-w-Myczkowce_f_14_ido_2092 (14.09.2020).
- Ogród biblijny powstaje w parafii św. Jadwigi*, <http://www.archiwum.chorzowianin.pl/ogrod-biblijny-powstaje-w-parafii-sw-jadwigi,n-2799.html> (15.09.2020).
- Ogród biblijny powstał w Lidzbarku Warmińskim*, <https://portalkomunalny.pl/ogrod-biblijny-powstal-w-lidzbarku-warminskim-375139/> (21.09.2020).
- Ogród biblijny powstał w Puławach*, <https://pulawy.naszemiasto.pl/ogrod-biblijny-powstal-w-pulawach-zdjecia/ar/c8-3408277> (15.09.2020).
- Ogród biblijny przy parafii Miłosierdzia Bożego w Puławach*, <https://archidiecezjalubelska.pl/blog/ogrod-biblijny-przy-parafii-milosierdzia-bozego-w-pulawach/> (15.09.2020).
- Ogród biblijny przy parafii Miłosierdzia Bożego w Puławach*, <https://archidiecezjalubelska.pl/blog/ogrod-biblijny-przy-parafii-milosierdzia-bozego-w-pulawach/>.
- Ogród biblijny w Proszowicach*, <http://www.polskaniezwykla.pl/web/place/26752,proszowice-ogrod-biblijny.html> (11.09.2020).
- Ogród biblijny w Starej Wsi*, <https://www.youtube.com/watch?v=nGsioyQnpoy> (21.09.2020).
- Ogród Botaniczny w Jerozolimie*, <https://www.travelin.pl/atraccja/ogrod-botaniczny-w-jerozolimie> (23.07.2020).
- Olga, *Ogród biblijny w Puławach*, <http://poradyogrodowe.pl/index.php/2017/03/04/ogrod-biblijny/> (15.09.2020).
- Park Neot Kedumim*, <https://www.thm.org.il/neot-kedumim-park/> (23.07.2020).
- Polskie ogrody biblijne*, oprac. Z. Włodarczyk, <https://en.urk.edu.pl/index.php/index/site/3354/5840> (11.09.2020).
- Poświęcenie ogrodu biblijnego*, <https://pl-pl.facebook.com/parafiamilosierdziabozegopulawy/videos/1062627800433630/> (17.09.2020).
- Proszowice — Ogród biblijny*, oprac. A. Solorz, http://www.24ikp.pl/skarby/miejsca/inne/mce_proszowice_ogrod/art.php (11.09.2009).
- Rośliny biblijne*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ro%C5%9Bliny_biblijne (21.07.2020).

- Stara Wieś. Ogród biblijny*, <http://www.polskaniezwykla.pl/web/place/51507,sta-ra-wies-ogrod-biblijny.html> (21.09.2020).
- Sulewski K., *Schowany, pełen kwiatów i spokoju ogród z wspaniałym widokiem na Gdańsk*, <https://7zdjeczgdanska.pl/2020/08/schowany-pelen-kwiatow-i-spokoj-ogrod-z-wspanialym-widokiem-na-gdansk.html> (22.09.2020).
- Szczepanowicz B., *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2004.
- W Gorzkowie powstaje pierwszy ogród biblijny w województwie świętokrzyskim. Będzie przedstawiał życie Jezusa*, <https://echodnia.eu/swietokrzyskie/w-gorz-kowie-powstaje-pierwszy-ogrod-biblijny-w-województwie-swietokrzyskim-będzie-przedstawiał-zycie-jezusa-zdjecia/ar/c15-14877769> (12.10.2020).
- Włodarczyk Z., *Biblical garden — a review, characteristics and definition based on twenty years of research*, „Folia Horticulturae” 30 (2018) nr 2, s. 1–20.
- Włodarczyk Z., *Ogrody biblijne*, „Peregrinus Cracoviensis” (2004) z. 15, s. 31–64.
- Włodarczyk Z., *Ogród biblijny w Myczkowcach. Chociażbym chodził ciemną doliną...*, Myczkowce 2010.
- Włodarczyk Z., *Przewodnik po Muszyńskich ogrodach biblijnych*, Muszyna 2016.
-

Abstrakt

Znaczenie ogrodów biblijnych w hermeneutyce biblijnej

Jedną z możliwości nowej ewangelizacji są ogrody biblijne, które zaczęły powstawać na całym świecie. W ten sposób wspólnoty Kościołów w różnych krajach przyczyniają się do nowego sposobu ewangelizowania i przybliżania Pisma Świętego. Zwiedzanie ogrodów biblijnych prowadzi do coraz lepszego poznania słowa Bożego, a także daje możliwość dotknięcia ziemi ojczyznej Jezusa. Tworzone kompozycje roślin i małej architektury nie tylko ułatwiają poznanie warunków czasów biblijnych, lecz sprzyjają również modlitwie, medytacji i odpoczynkowi, ponadto są dobrym sposobem na poznanie fauny i flory Izraela. Kościół w Polsce od ponad 10 lat włącza się w tę formę przekazu wiary i zgłębiania słowa Bożego. W niniejszym artykule ukazano wybrane ogrody biblijne na świecie, zwracając szczególną uwagę na te, które dostępne są w Polsce.

Słowa kluczowe: ogród, raj, Stwórca — stworzenie, ogród biblijny, roślinność, Biblia

Abstract

The importance of biblical gardens in biblical hermeneutics

One of the elements – one of the possibilities for the new evangelization are the Bible gardens that have begun to spring up around the world. In this way, communities of Churches in different countries are contributing to a new way of evangelizing and bringing the Scriptures closer to the people. Visiting the biblical gardens in a sensory way leads to a growing knowledge of God's Word and also gives the opportunity to touch Jesus' native land. The created compositions of plants and small architecture create an atmosphere that facilitates not only learning about the conditions of biblical times, but also fosters prayer, meditation, rest, and is a good way to learn about the flora and fauna of Israel. The Church in Poland has been involved in this form of transmitting the faith and studying the Word of God for over 10 years. This article presents selected Bible gardens around the world with special attention to those available in Poland.

Keywords: garden, paradise, Creator — creation, biblical garden, vegetation, Bible

RECENZJE

ks. Tomasz Maziarka

<https://orcid.org/0000-0002-1611-9642>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ks. Tadeusz Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Warszawa 2018, ss. 244

Jedną z ważnych kwestii filozofii uprawianej przez chrześcijan jest odpowiedź na pytanie: jak pogodzić wiarę w istnienie dobrego Boga ze złem obecnym w świecie? Dlaczego w świecie istnieje zło i cierpienie, skoro świat wywodzi się od dobrego i wszechmocnego Boga. Jeśli Bóg jest dobry i zarazem wszystko jest dla Niego możliwe, dlaczego stworzył świat, w którym jest zło i cierpienie? Przed narodzeniem Chrystusa ten sam problem próbowała rozstrzygnąć filozofia grecka. Zachowało się słynne pytanie Epikura, podjęte później przez Davida Hume'a: „Czy Bóg chce zapobiec złu, lecz nie może? Zatem jest bezsilny. Czy może, ale nie chce. Zatem jest zły. A jeśli może zapobiec złu i chce zapobiec, to skąd bierze się zło?”

Ten ważny problem teodycei podjął ks. Tadeusz Pabjan w książce *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła* (wydanej w Copernicus Center Press w 2018 roku). Wielką zaletą pracy jest podjęcie problemu ze współczesnej perspektywy kreślonej przez osiągnięcia nauk przyrodniczych i teologii. O ile bowiem przed Einsteinem i Darwinem można było w sposób bardziej wiarygodny przyjmować, że zło fizyczne, takie jak: kataklizmy, trzęsienia ziemi, powódzie, choroby, śmierć biologiczna, a także zło moralne w postaci zabijania, walki, znęcania się, kradzieży, gwałtów, są przykrymi skutkami grzechu pierworodnego dokonanego przez pierwszych rodziców

(który to grzech dokonał destrukcji fizycznej i moralnej całego stworzenia), to jednak dzisiaj, w wyniku powstania nowego, ewolucyjnego obrazu świata zrekonstruowanego przez nauki empiryczne, wiemy, że zło istniało przed powstaniem człowieka. Ludzie „anatomicznie współcześni” żyją na naszej planecie zaledwie od setek tysięcy lat, natomiast ewolucja biologiczna kierująca walką o przetrwanie i zabijaniem słabszego trwa od kilku miliardów lat. Nowy obraz świata domaga się ponownego przemyślenia niektórych prawd z zakresu teologii, czy też filozofii chrześcijańskiej. Jedną z nich jest problem zła. Na szczęście istnieją teologowie i filozofowie, którzy podejmują się tego dzieła, a jednym z nich jest ks. Pabjan.

Zwróć uwagę na tylko jeden wątek jego książki. Autor kreśli obraz Boga niesłychanej dobroci, mądrości i samoofiarowania się. Pierwszym aktem kenozy Boga, zanim nastąpiła kenoza na krzyżu, było stworzenie świata. W akcie stworzenia, Bóg wycofał się w siebie, ograniczył swoją wszechobecność i wszechmoc, by pozwolić kosmosowi wyłonić się wraz z jego własną autonomią praw. Wycofanie się Boga umożliwiło zaistnienie i rozwój świata. Było jednocześnie wielkim aktem miłości do stworzenia. Na skutek wolnej decyzji Boga, który powstrzymał swoją wszechmoc, ograniczając samego siebie, rozpoczął się proces stopniowego rozwoju świata materii. W momencie powstania pierwszego żywego organizmu pojawiła się śmierć, która nie była niczym innym, jak tylko uczciwą ceną za możliwość życia biologicznego. Skoro nieskończona harmonia i doskonałość Stwórcy uległa zawężeniu i ograniczeniu, to konsekwentnie powstały świat naznaczony został – niejako z definicji – pewnym fundamentalnym brakiem, dysharmonią i niedoskonałością. Ponadto Bóg dał wolność nie tylko samemu człowiekowi, ale całemu stworzeniu. W imię tej wolności Stwórca nigdy nie zawiesza praw przyrody i nie narusza integralności procesów naturalnych. Zgodnie z myślą Kartezjusza doskonałość Boga nie tylko polega na tym, że On sam z siebie jest niezmienny, ale i na tym, że sam z siebie działa w sposób jak najbardziej stały i niezmienny. Z tego też powodu Boża wszechmoc nie może powstrzymać zła fizycznego, które wynika z działania praw biologii, fizyki i chemii. Akceptując autonomię procesów przyrodniczych, Bóg nie jest w stanie zapobiec złu, które w tych procesach ma swoje źródło – tak samo jak dając człowiekowi wolność, nie może go zmusić do tego, by zawsze wybierał dobro, a unikał zła. Relacja Stwórcy do stworzenia jest jednak szczególna. Bóg współcierpi z całym światem, doznaje bolesnego niepokoju, towarzysząc światu i niejako biorąc na siebie jego cierpienie. Ale ze względu na szacunek dla autonomii danej stworzeniu – szczególnie dla

ludzkiej wolności – troska ta nigdy nie wyraża się w działaniach, które mogłyby tę autonomię w jakikolwiek sposób naruszyć. Opatrzność Boża oznacza miłość Boga i Jego troskę o stworzenie, które jednak nigdy nie przejawiają się w nadzwyczajnej interwencji, zmieniającej losy świata kierującego się własnymi racjonalnymi prawami. Stwórca wyzbył się siebie pod względem swej mocy z miłości ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce. Bóg całkowicie oddał siebie powstającemu światu i nie ma już nic do dania. Teraz to stworzenie musi przejąć troskę o Bożą sprawę.

Bóg wiary chrześcijańskiej nie jest kimś, kto ogranicza świat i zmusza go do rozwijania się według ściśle ustalonego planu. Zamiast tego chce On, aby świat „stał się sobą” w takim stopniu, w jakim to możliwe. Oznacza to, że świat musi mieć przestrzeń i czas, aby błądzić, próbując różnych możliwości. Chociaż Boski umysł jest źródłem wszystkich możliwych alternatywnych dróg, które wszechświat może obrać w swej przygodzie ewolucyjnej, to możemy swobodnie przyjąć, że Bóg miłości nie popchnie go, aby w milczeniu szedł z góry określoną drogą. Jeśli Bóg miłuje świat, to wolno nam sądzić, że zostawia mu pewien margines wolności, aby eksperymentował wśród wielu możliwości swojego rozwoju.

To tylko jeden z wielu wątków pracy ks. Pabjana. Sięgając po tę książkę, Czytelnik zapoznana się takimi kwestiami, jak np. metafizyka zła, zło w ujęciu św. Augustyna, św. Tomasza i Leibniza, okoliczności powstania teodycei, Boża wszechmoc a problem zła, Boża wszechmoc a prawa przyrody, nieinterwencyjonistyczne działanie Boga w świecie przyrody, teoria ewolucji a teodycea, czy Bóg potrzebuje usprawiedliwienia? Chociaż zło nadal pozostaje tajemnicą, książka zasługuje na uwagę m.in. ze względu na ukazanie aktualnej odsłony starego problemu.

TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

ISSN 0239-4472



ARTICLES

rev. Janusz Faltyn • <i>The Holy Spirit in the Earthly Life of Christ...</i>	7
Agnieszka Hotłoś • <i>The ethical dimension of globalization...</i>	23
Jarosław Kinal • <i>Parish 2.0. Selected on-line tools...</i>	61
Artur Mordka • <i>The Human Being in the face of the Mystery of Being...</i>	73
Andrzej Niemczuk • <i>Practical faith and its functions. A philosophical...</i>	91
rev. Łukasz Niepsuj • <i>The entrepreneur in the dynamics...</i>	115
Katarzyna Polowiec • <i>The importance of biblical gardens...</i>	145

REVIEWS

rev. Tomasz Maziarka • <i>ks. Tadeusz Pabjan, The best world...</i>	173
---	-----



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

