2(18) 2002

KOLEGIUM FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE DOMINIKANÓW

TEOFIL

STUDIUJĄC W KOŚCIELE

Redagują:

Łukasz Popko OP (red. naczelny)
Mateusz Przetocki OP (red. techniczny)
Tomasz Grabowski OP
Adam Szustak OP
Janusz Pyda OP
Michał Golubiewski OP

Redaktorzy prowadzący:

Piotr Lichacz OP, Maciej Roszkowski OP

Konsultacja:

o. dr Jarosław Kupczak OP

W realizacji tego numeru pomagali bracia:

Dawid Kabza OP, Jarosław Krawiec OP, Patryk Zakrzewski OP, Romuald Jędrejko OP, Wojciech Surówka OP, Marek Helbin OP, Piotr Ciuba OP, Karol Wielgosz OP, Jakub Kęszczyk OP, Marek Krysztopik OP, Marcin Jeleń OP, Jacek Kaniewski OP

Bardzo dziękujemy za współpracę.

Dziękujemy również Pani Magdalenie Czopek za pomoc w korekcie.

Projekt okładki:
Bogusław Rychlak OP

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania artykułów i zmiany ich tytułów.

Pismo wykładowców i studentów
Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów
ul. Stolarska 12
31–043 Kraków
tel.: (0–12) 423 16 13
fax: (0–12) 423 00 80
e–mail: redakcja@teofil.dominikanie.pl
http://www.teofil.dominikanie.pl/

ISSN 1506–8714

TEOFIL

Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Od Redakcji 5

O studiowaniu w Ameryce
— Rozmowa z o. Jarosławem Kupczakiem OP 7

Jakie studia?
— Ankieta Teofila: ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Tadeusz Dzidek, Marian Grabowski, ks. Wincenty Myszor, ks. Edward Staniek, ks. Tomasz Węcławski, Zofia Włodek 13

Kłopotliwe dziedzictwo — Trójgłos na temat uniwersytetu 34

Janusz Pyda OP
O specjalistach, mędrcach i „faktach upartych" 36

Piotr Lichacz OP
O pokusie sekciarstwa w studiowaniu 47

Maciej Roszkowski OP
O Marii, Pitagorasie i studiach teoretycznych 58

Alisdair MacIntyre
Zadanie dominikańskiego domu studiów we współczesnej Ameryce 79

Robert Plich OP
Studia w życiu kapłana 95

Łukasz Popko OP
Pomiędzy studium a schole 106

Janusz Pyda OP
Podobieństwo rzeczy niepodobnych 116

Łukasz Kołoczek OP
Studiowanie jako sposób bycia nowym człowiekiem 139

Piotr Augustyniak OP
Co to jest studiowanie? 147

Wojciech Jędrzejewski OP
Psim swędem 154

Andrzej Potocki OP
Biblioteka w dominikańskim studiowaniu 159

Dodatek

Cyprian Jan Wichrowicz OP
Błogosławieństwa ewangeliczne 170

Wojciech Surówka OP
Grek w Moskwie
— Czytając książkę Andrzeja Walickiego 184

OD REDAKCJI

Jak uczyć kandydatów do kapłaństwa w Kościele katolickim, aby byli dobrymi księżmi i nauczycielami? Jakiej formacji mamy się oddać, aby nie obrażać w przyszłości Pana Boga i nie karykaturalizować oblicza Kościoła.

W gronie redakcji „Teofila" podjęliśmy się próby utworzenia numeru, który będzie zawierał materiał dotyczący niektórych aspektów realizowania formacji intelektualnej w seminariach duchownych. Sami jesteśmy w trakcie takiej formacji i niejako „na gorąco" rodzą się w nas pewne przemyślenia, których słuszność chcielibyśmy poddać weryfikacji. Oprócz doświadczenia bycia formowanymi w przeróżny sposób mamy możliwość obserwowania owoców takiej formacji w postawach naszych poprzedników — młodych i nieco starszych kapłanów — w ich codziennej pracy. To też wpływa na kształt naszych intuicji. Swoją rolę odgrywa również zmieniająca się w zawrotnym tempie sceneria kulturowa misji Kościoła.

To wszystko skłania nas do przeprowadzenia nieco bardziej systematycznej refleksji. Oczywiście, będzie to próba jedynie ponowienia namysłu, gdyż sam temat — jako uwarunkowany zmiennymi okolicznościami — był wielokrotnie podejmowany. Ufamy, że wysiłek myślenia na tej płaszczyźnie nie będzie bezowocny ani dla obecnie odpowiedzialnych za formację intelektualną w seminariach duchownych, ani dla samych seminarzystów, spośród których z pewnością wyłoni się w przyszłości kadra nowych formatorów.

Mamy też nadzieję, że zawarte w tym numerze myśli nie będą bez znaczenia dla szerszego grona czytelników, którym los Kościoła nie jest obojętny i którzy — dla praktyki wiary — są niejako skazani na taki czy inny poziom ich duszpasterzy.

Kilka artykułów dotyczy wreszcie najogólniej pojmowanej idei studiowania. Koniecznej dla niego postawy, warunków, które muszą być spełnione, aby nauka nie stała się z jednej strony ideologią, z drugiej zaś jedynie miłą i niezobowiązującą formą spędzania czasu. W tych tekstach chcieliśmy się podzielić z Wami własnym doświadczeniem studiowania: tym, jaką posiada ono dla nas wartość i czym jest w naszym życiu.

Życzymy miłej lektury.

O STUDIOWANIU W AMERYCE

Rozmowa z o. Jarosławem Kupczakiem OP,
Rektorem Kolegium OO. Dominikanów w Krakowie

Przed kilkoma laty skończył Ojciec swoje studia doktoranckie w John Paul II Institute *w Waszyngtonie. Czy mógłby Ojciec w kilku słowach scharakteryzować model tamtejszych studiów teologicznych?*

Instytut jest amerykańskim campusem czy też amerykańską sekcją Instytutu Jana Pawła II ds. Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, który istnieje przy Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie. Taki jego dwoisty charakter umożliwia ciekawe połączenie elementów świeckich studiów amerykańskich i europejskich studiów kościelnych.

Myślę, że najważniejszą cechą modelu europejskiego, która została przeniesiona na grunt amerykański, jest to, iż w odróżnieniu od innych uczelni katolickich istniejących w Stanach Zjednoczonych, dla mojej uczelni czymś bardzo ważnym jest wierność nauczaniu Kościoła. Inaczej mówiąc, chodzi o uznanie, że Magisterium jest wartością, którą trzeba zachowywać, że stanowi ono ważny punkt odniesienia.

Jeśli chodzi o charakter systemu amerykańskiego i jego wpływ na kształt studiów w Instytucie, to można wskazać nade wszystko na dużą samodzielność studiowania. Wyraża się ona w stosunkowo niewielkiej liczbie godzin i pozostawieniu studentowi czasu na jego osobiste studia. Studia są bardzo szczegółowo monitorowane przez wykładowcę. Mówiąc o tym mo-

nitorowaniu i zabudowaniu, mam na myśli po pierwsze to, że zachowanie niewielkiej liczby godzin wykładów lub ćwiczeń łączy się z tym, iż do każdej właściwie kolejnej godziny, do każdego wykładu należy się przygotować, czytając na ogół kilka artykułów (w sumie około kilkadziesiąt stron tekstu). Po drugie, podstawowym wymaganiem, stawianym studentowi poza wykładem, jest nieustanne pisanie prac. Są one przez wykładowców bardzo rzetelnie czytane i sprawdzane. Dzięki tym elementom amerykański model studiów to nade wszystko osobiste czytanie. Wykład służy do przekazania wiadomości najbardziej fundamentalnych oraz rozwikłaniu wątpliwości studenta, co do różnych kwestii. Dlatego uważam, że w mojej uczelni te dwa elementy: jeden zaczerpnięty z kościelnych studiów europejskich (np. uniwersytetów rzymskich), drugi wzięty z edukacji typu amerykańskiego, były ze sobą bardzo korzystnie połączone.

Jakie są zasadnicze różnice istniejące pomiędzy modelem studiów teologicznych przyjętym w Stanach Zjednoczonych i w Polsce?

W Polsce, zwłaszcza jeżeli chodzi o studia teologiczne (i zwłaszcza, jeśli chodzi o studia seminaryjne), wciąż bardzo duży nacisk kładzie się na liczbę godzin wykładowych. Zasadniczo funkcjonuje u nas przekonanie, że proces uczenia się studenta dokonuje się w sali wykładowej. Inaczej więc niż w systemie amerykańskim, gdzie wychodzi się z założenia, iż zasadnicza część procesu studiowania dokonuje się przez osobistą pracę. Nacisk jest tam położony na samodzielne zgłębianie wiedzy (co wyraża się w ilości czasu spędzanego w bibliotece nad książkami), natomiast wykłady mają jedynie mobilizować studenta do tej pracy lub też dawać okazję do sprawdzenia jego wiedzy. Stąd wydaje się, że edukacja amerykańska znacznie bardziej stawia na niezależność studentów oraz własne pragnienie zdobywania wiedzy. W modelu polskim nacisk jest położony raczej na studiowanie bierne, tzn. uczenie się poprzez słuchanie wykładu. Istnieje przekonanie, że zasadnicze sprawy powinny być powiedziane przez wykładowcę, usłyszane i następnie zanotowane przez studenta. Na tym polega fundamentalna różnica między modelem polskim a amerykańskim. Oczywiście nieco przerysowuję obydwa typy, ale chodzi mi o uchwycenie ich odmienności.

Czy mógłby Ojciec wskazać na ewentualne wady i zalety systemu amerykańskiego?

O pozytywach tego systemu już zasadniczo powiedziałem. Można do-

dać, że studia zarówno na wydziałach teologicznych amerykańskich uniwersytetów, jak też w seminariach duchownych, mają tę przewagę nad studiami np. w naszym kraju, że dysponują wielką infrastrukturą, stworzoną wokół uniwersytetów i centrów studiów. Do tej infrastruktury należą oczywiście wspaniałe biblioteki, z których większość jest w tym momencie skomputeryzowana, co daje studentom niesłychaną łatwość poważnego studiowania. Możliwość znalezienia materiałów do napisania artykułu jest na amerykańskich uniwersytetach o wiele większa niż w Polsce. Student lub profesor przygotowujący się do wykładu potrzebuje znacznie mniej czasu, żeby znaleźć cenne źródła itp. Myślę, że zarówno jeżeli chodzi o stosunek Polski do Zachodniej Europy, jak też do Stanów Zjednoczonych, musimy zdawać sobie sprawę, że potrzebujemy wielu dziesięcioleci, żeby tę różnicę nadrobić. Będzie to prawdopodobnie bardzo długi proces.

Kolejną zaletą jest duża dowolność w wybieraniu programu wykładów. Dowolność taka istnieje także w Polsce, ale raczej na uczelniach świeckich. Na studiach funkcjonuje zazwyczaj pewien podstawowy trzon wykładów, na które każdy student wydziału teologicznego musi uczęszczać. Do tego może sobie wybrać szczególnie interesujące go wykłady spośród znacznej na ogół ilości pozostałych. Oczywiście ma to miejsce na dużych uczelniach — w przypadku seminariów w danej diecezji ta możliwość wyboru jest znacznie ograniczona. Takie są główne zalety systemu amerykańskiego. Spróbuję teraz wskazać na kilka podstawowych wad, koncentrując się na uczelniach katolickich i seminariach duchownych.

Największym problemem ostatnich czterdziestu lat po Soborze Watykańskim II było złe rozumienie wolności badań i wolności nauczania. Na przestrzeni tego okresu seminaria duchowne i wydziały teologiczne uniwersytetów stały się poważnym źródłem kryzysu i problemów Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych (co bardzo dobrze odpowiada zasadzie, iż ryba psuje się od głowy). Wiązało się to z tym, że to właśnie profesorowie wydziałów teologicznych i seminariów stali się najbardziej aktywnymi uczestnikami opozycji, buntu czy też niezgody wobec nauczania Kościoła. Datą, która na ogół służy jako swego rodzaju punkt odniesienia, jest rok 1968 i ukazanie się encykliki *Humanae vitae* Pawła VI. Pierwszym punktem niezgody stała się właśnie etyka seksualna. Musimy pamiętać, że lata 60–te to ogarniająca społeczeństwo amerykańskie rewolucja obyczajowa (niektórzy mówią wręcz o rewolucji seksualnej). W takim kontekście ukazuje się encyklika *Humanae vitae*. Wskutek tego większość autorytetów teologicznych, wykładowców teologii, teologii moralnej znajduje się z czasem w sytuacji niezgody wobec nauczania Kościoła. Rok '68 ukazuje początki dezintegra-

cji nauczania Kościoła. Jej pierwszym etapem jest właśnie etyka seksualna, ale później dochodzą do tego także inne rzeczywistości: wątpliwości co do nauczycielskiej roli Biskupa Rzymu, sensu kapłaństwa, poważny kryzys rozumienia życia zakonnego, kryzys sensu życia radami ewangelicznymi. To wszystko ma oczywiście przełożenie na praktyczne życie Kościoła, ale tak naprawdę rozpoczyna się od złej teologii i braku rzetelnego nauczania.

Przyglądając się uważniej temu zjawisku, można zauważyć złą koncepcję wolności nauki, wolności badań teologicznych. Można sobie bowiem postawić pytanie: jeśli każda nauka powinna kierować się bezinteresownym poszukiwaniem prawdy, które z kolei może dokonywać się jedynie w wolności, to czy w nauczaniu i badaniach teologicznych jest miejsce na autorytet, nieomylny autorytet Biskupa Rzymu? Oczywiście wiemy, że takie miejsce istnieje. Niestety wydaje się, że na wielu uczelniach teologicznych w Stanach Zjednoczonych udzielano na to pytanie odpowiedzi negatywnej. Złe rozumienie badań doprowadziło do poważnego zranienia Kościoła i rozpadu integralności systemu edukacji w Kościele amerykańskim. Myślę, że jest to nadal jeden z poważniejszych problemów tego Kościoła. Powracając do mojej uczelni — na tym tle Instytut Jana Pawła II był jedną z kilku szkół w Stanach Zjednoczonych, które w tym sporze opowiedziały się po stronie nauczania Kościoła, nauczania Biskupa Rzymu, tzn. odpowiedziały pozytywnie na pytanie o możliwość wolności badań teologicznych przy równoczesnej akceptacji autorytetu Kościoła. Wiązało się to zresztą z ignorowaniem mojej uczelni przez inne środowiska uniwersyteckie w Stanach Zjednoczonych, ale to jest już temat na odrębną rozmowę.

Które z rozwiązań strukturalnych, przyjętych w Stanach Zjednoczonych, można by przenieść na grunt polskich seminariów duchownych, przy uwzględnieniu całej specyfiki sytuacji Kościoła w Polsce?

Najważniejszą rzeczywistością, którą powinniśmy przenieść na grunt polskich seminariów duchownych, jest model aktywnej roli studenta w procesie nauczania. Oznacza to przeniesienie punktu ciężkości z systemu biernego uczenia się, który polega na słuchaniu wykładu, robieniu notatek, a potem zdaniu z tego egzaminu, na model aktywnego uczestnictwa studenta w procesie nauczania. Chodzi o wizję studenta jako kogoś, kto sam zagląda do książek, kto sam jest w stanie sformułować własne opinie w formie pisanej: artykułów, esejów. To jest chyba najistotniejsze. Oczywiście bardzo ważną rolę będą w tym odgrywać wszelkiego rodzaju spotkania dyskusyjne, seminaryjne prowadzenie zajęć itp.

Niebezpieczeństwem, które pojawia się przy takim modelu nauczania, zwłaszcza w seminariach duchownych, jest podkreślenie jedynie akademickiego charakteru seminariów duchownych przy równoczesnym zaniedbaniu czy niezauważeniu tego, że seminarium duchowne jest miejscem, gdzie nie tylko zdobywa się stopnie naukowe, ale ich głównym celem jest przygotowanie się do kapłaństwa. Niebezpieczeństwem byłoby patrzenie na seminarium duchowne jako pewną bardzo dobrą uczelnię teologiczną dla braci lub kleryków, którzy chcą zająć się teologią w sensie pracy naukowej. Wydaje mi się, że jest to bardzo niebezpieczne i niezgodne z duchem seminarium, gdyż — jak doskonale wiemy — zarówno w życiu kapłańskim, jak i w życiu zakonnym jest także miejsce dla nie–naukowców, tzn. dla braci, dla kapłanów, którzy nie chcą się zajmować teologią w sposób naukowy. Każdy kapłan ma zadanie formacji stałej i czytania do końca swego życia — od tego zależy jakość naszego życia duchowego. Nie jest to jednak tym samym, co naukowe uprawianie teologii. Myślę, że powyższa kwestia jest problemem, przed którym staje każde seminarium duchowne, zakonne czy diecezjalne.

Ostatecznie zawsze będzie chodzić o to, w jaki sposób, podwyższając standardy naukowe seminarium, równocześnie nie czynić z niego miejsca studium jedynie dla najlepszych studentów — w jaki sposób zachować charakter seminarium duchownego, tzn. miejsca, gdzie do kapłaństwa przygotowują się także bracia, klerycy, którzy nigdy nie będą prowadzili pracy naukowej w dziedzinie teologii. Jest to z jednej strony kwestia poziomu wykładów i poziomu wymagań, które mogą być różnicowane. Niewątpliwie potrzebne jest także zachowanie niezbędnego pensum godzin, w trakcie których studiujący mogą zapoznać się z podstawowymi elementami teologii w taki sposób, aby przygotował ich do kapłaństwa. Wydaje się to być szczególnie potrzebne w warunkach polskich, gdzie nie ma całej infrastruktury studiów, która występuje w Stanach Zjednoczonych i gdzie rzadko kiedy ma się do dyspozycji bibliotekę z bardzo dużym wyborem materiałów potrzebnych do studiów teologicznych.

Taka ostrożność mogłaby być zupełnie uzasadniona, gdyby absolwenci seminariów duchownych nie otrzymywali stopni naukowych, które są uznane przez państwo. Jeśli jednak tak się dzieje, to czy nie rodzi to potrzeby utrzymania odpowiedniego poziomu studiów niezależnego od predyspozycji intelektualnych niektórych kandydatów do stanu duchownego? Jeśli ktoś takich wymagań nie spełnia, nie powinien otrzymać stopnia naukowego, który charakteryzuje się przecież dość obiektywnym wymaganiem.

Nasuwa się tutaj konieczność znalezienia złotego środka. Wśród niektórych Braci zauważam dobre pragnienie do podwyższania poziomu naukowego Kolegium, ale połączone z nadmiernym krytycyzmem wobec obecnie prezentowanych w Kolegium wykładów oraz z pewnym brakiem roztropności. Pragnienie podwyższenia poziomu wykładów rzecz z jednej strony oczywiście pozytywna, ale i niosąca w sobie znaczne niebezpieczeństwa, w przypadku gdyby postulowany poziom miał odpowiadać jedynie braciom najbardziej zdolnym. Mogłoby to bowiem oznaczać utratę tych braci, których zdolności spokojnie predysponowałyby ich do otrzymania tytułu magistra (także jeżeli chodzi o standardy uczelni świeckich), ale jednocześnie nie byliby w stanie podołać standardom oczekiwanym przez najzdolniejszych.

Myślę, że tę sytuację można by porównać do sytuacji wykładu, w którym wykładowca przedstawia wykład do trzydziestoosobowej grupy braci bądź kleryków i która to grupa jest zdominowana przez pytania czterech najzdolniejszych studentów, którzy zasadniczo chwytają cały materiał podstawowy wykładu i zadają pytania idące znacznie dalej. W takiej sytuacji najliczniejsza grupa, stanowiąca „środek" danego roku, jest w pewnym sensie zasugerowana poziomem pytań kilku braci i nie ma możliwości zapytania o rzeczy bardzo podstawowe. Muszę powiedzieć, że jako wykładowca znajduję się często w takiej sytuacji. Słucham pytań braci i widzę, że gdybym sam był słuchaczem, to miałbym prawo nie wiedzieć pewnych bardzo podstawowych rzeczy. Zadaję sobie wtedy pytanie, czy naprawdę mam do czynienia z tak świetnymi słuchaczami, którzy wszystko rozumieją, czy też raczej, że poddali się oni pewnej sugestii, że o rzeczy podstawowe nie można zapytać. Czasami wydaje mi się, że chodzi o tę drugą możliwość. Zadaniem każdego wykładowcy — a zwłaszcza każdego przełożonego seminarium — jest próba znalezienia korzystnego środka. Być może drogą do tego jest indywidualizacja toku studiów. Medium musi w każdym razie polegać na zaoferowaniu braciom najzdolniejszym możliwość realizowania swoich zainteresowań intelektualnych przy równoczesnym zachowaniu średniej grupy braci.

Rozmawiali: Piotr Lichacz OP i Maciej Roszkowski OP

Jarosław Kupczak OP — dr teologii, rektor i wykładowca teologii moralnej w Kolegium Filozoficzno–Teologicznym OO. Dominikanów w Krakowie oraz Kolegium Św. Tomasza z Akwinu w Kijowie.

JAKIE STUDIA?
Ankieta Teofila

Wstęp

Zaprosiliśmy kilka osób związanych z nauczaniem seminaryjnym do wyrażenia swojej opinii na tematy zasygnalizowane w poniższych pytaniach. Zdecydowaliśmy się ograniczyć horyzont refleksji do tylko jednego wymiaru: szanse i granice reorganizacji form nauczana pod kątem ich pożyteczności dla przyszłej posługi kapłanów. Aspektem centralnym miałby więc być problem napięcia istniejącego pomiędzy studiowaniem mającym na celu na zdobycie koniecznej bazy wiadomości a studiowaniem mającym na celu wykształcenie w studencie zmysłu krytycznego, jako podstawy dla bardziej samodzielnego zgłębiania problemów.

Owocem kilkuletniego namysłu nad rzeczywistością studiów seminaryjnych jest z pewnością ogłoszone w 1997 roku nowe *Ratio studiorum*. W oparciu o ten dokument przeprowadzono w ostatnich latach szereg cennych innowacji w zakresie struktur studiowania. Mogłoby to skłaniać do uznania, że dyskusja jest — przynajmniej na pewnym etapie — zakończona. Z drugiej strony wydaje się jednak, że niejako ze swej natury nie może i nie powinna być ona przerywana. Przemawia za tym nade wszystko stale zmieniający się kontekst życia zarówno kandydatów do kapłaństwa, jak i wiernych, którzy niegdyś zostaną powierzeni ich trosce.

Jest dla nas oczywiste, że jakość pracy przyszłych księży i tak zależeć będzie ostatecznie od ich osobistego zaangażowania. Żadne zmiany struk-

turalne nie zastąpią wysiłku włożonego w studiowanie. Nie ma formuły, która zapewniłaby w sposób cudowny pożądane wyniki. Jednocześnie, jeśli w samej strukturze studiowania można zrobić „coś jeszcze", „coś więcej" dla uaktywnienia studentów, dla rozwinięcia w nich cnoty *studiositas*, warto podjąć taki wysiłek.

Pytania:

1. Czy i na ile obecny model nauczania seminaryjnego kształtuje w przyszłych księżach sprawność i chęć do samodzielnego zdobywania wiedzy w trakcie i po ukończeniu Seminarium?
2. Jakie konkretne rozwiązania w nauczaniu seminaryjnym pozwoliłyby uzyskać równowagę pomiędzy formalnym (rozwinięcie zmysłu krytycznego) a materialnym (zdobycie korpusu wiadomości) aspektem studiowania i jakie modyfikacje organizacji studiów musiałyby temu towarzyszyć?

Ks. Jerzy Bagrowicz

Ad 1.

Nie mogę dać jednoznacznej odpowiedzi na tak sformułowane pytanie. I nie wiem, czy taka odpowiedź jest możliwa także i w przyszłości, gdy może uda się w Kościele katolickim wypracować najbardziej sensowne *ratio studiorum*, uwzględniające zarówno ministerialne minima programowe, jak i wymogi kościelnych dokumentów na temat kształcenia przyszłych kapłanów. W tym zakresie możemy mieć znakomite normy, dokumenty, adhortacje itp. Od strony formalnych ustaleń i dokumentów mamy przecież wypracowane pewne założenia, minima programowe. Mamy też wiele dokumentów nauki Kościoła, które nakreślają kierunek postępowania w dziedzinie kształcenia w kościelnych instytutach. Wiele z tych dokumentów pokazuje pewien obraz zamierzony i po ich lekturze wiemy jedno: „ma być dobrze", lub przynajmniej; „powinno być dobrze". Jednak podobnie jak i w wielu innych sprawach dotyczących kształcenia czy też formacji istnieje dość duży rozziew między stanem zamierzonym a jego rzeczywistą realizacją. Dość rzadko jednak prowadzi się empirycz-

ne badania, które by tę sprawę pokazały w jej realiach. Nie jestem też przekonany, czy normy zamieszczone w dokumentach wystarczą, by problem rozwiązać. W jakimś sensie kształt seminaryjnego nauczania może mieć decydujący wpływ na to, czy adepci seminariów duchownych będą rozbudzeni umysłowo, czy będą chcieli samodzielnie zdobywać wiedzę po ukończeniu seminarium. Ale nie musi tak być. Może być tak, że te same struktury kształcenia u jednych rozbudzają ciekawość poznawczą, a u innych odwrotnie. Wielu z mojego pokolenia kształciło się na dość starych podręcznikach, z niewydolną dydaktyką, na teologii, która dopiero w dobie II Soboru Watykańskiego nabrała oddechu i rozmachu. Nie wiem, czyja to zasługa, ale wydaje mi się, że u kilku czy kilkunastu z nas po skończeniu seminarium była chęć rozwoju intelektualnego i kiedy mogła się realizować przez studia specjalistyczne na którejś z uczelni, uznaliśmy to za szczególnie szczęśliwe zdarzenie. Zwłaszcza, że akurat był to czas przekładania Soboru na teologiczną refleksję. Pewnie zaważyło na tym kilku ludzi, którzy zarażali miłością do wiedzy, zachęcali do rozwoju, samodzielnych poszukiwań.

Tam, gdzie studia alumnów seminariów duchownych odbywają się w ramach wydziałów teologicznych, istnieje większa szansa na intelektualne rozbudzenie. Choć wcale nie musi być to regułą, zwłaszcza, że wiele z tych seminariów praktycznie prowadzi zajęcia naukowe poza środowiskiem uniwersyteckim, jako instytucje afiliowane. Bardzo wiele zależy od jakości kadry naukowej. Jeżeli są to ludzie nie tylko dobrze przygotowani do pracy naukowej, ale i otwarci, kształtujący w studentach postawę twórczego niepokoju, to istnieje nadzieja, że jakiś procent studentów może się taką postawą zarazić na całe życie. Istnieje także obawa i to uzasadniona, że część kadry może przekazywać takie widzenie rzeczywistości — i w różnych jej wymiarach, także polityczno-społecznej, eklezjalnej — które będzie dalekie od ewangelicznego uniwersalizmu; przekazywać mało teologalny sposób myślenia, operujący stereotypami, propozycjami rozwiązań uproszczonych, nierzadko postaw ksenofobicznych, ciasnych. Młodzi często zupełnie bezwiednie przejmują podobną mentalność, bo przecież nie zawsze stać ich na krytycyzm wobec takich sądów. Dzieje się też tak, że autorytet, który posiadają wykładowcy lub przełożeni, często decyduje o przejęciu przez młodych ludzi także ich sposobu myślenia. Szczególnie niebezpieczne jest dziedziczne przekazywanie stereotypów. Tu chyba leży odpowiedź na pytanie, skąd u wielu absolwentów seminariów duchownych tyle myślenia bliskiego fundamentalizmowi.

Innym niebezpieczeństwem, które hamuje rozbudzenie umysłowe jako postawę na całe życie, może być dewaluacja wiedzy naukowej w oczach wielu alumnów. Zjawisko akcyjności w działaniach duszpasterskich niektórych środowisk prowadzi ich do przekonania, że do tego wcale nie jest potrzebna wiedza teologiczna, ale rodzaj pewnego sprytu, tupet. Dobrze oddaje to używane niekiedy zawołanie: „Byle do przodu!" — byle jak, z hałasem, bezmyślnie, byle głośno i skutecznie. Solidne podstawy teologiczne są konieczne w pracy duszpasterskiej. Są także nieodzowne dla humanistycznej formacji przyszłego księdza. A z tą bywa często słabo, i to nie tylko z winy niedostatków seminaryjnej formacji. Tu wychodzą braki współczesnej szkoły.

Ad 2.

Najtrudniej o gotowe recepty na sukces. Także i w tej sprawie. Dlatego tylko kilka refleksji. Najpierw wrócę do niektórych akcentów z odpowiedzi na pierwsze pytanie. Jest oczywiste, że *ratio studiorum* podaje istotne wymogi co do kształcenia filozoficzno–teologicznego i pastoralnego. I nie powinno się okrawać tego, co już i tak nie jest zbyt obfite. Są jednak w programie przedmioty do wyboru, fakultatywne. I tu moim zdaniem należałoby położyć większy nacisk na formację humanistyczną alumnów. Nie chodzi tylko o nadrabianie wyniesionych ze szkoły zaległości w ortografii. Chodzi o wprowadzenie we współczesność, w kulturę z całą jej różnorodnością, fenomenami, zagrożeniami, ale i szansami. Istnieje bowiem obawa, że jednostronnie zbudowane kształcenie, odseparowane od wartości spoza filozoficzno–teologicznego podwórka, może grozić nie tylko jednostronnością światopoglądu kształconych, ale i całkowitym brakiem porozumienia z tymi, których ksiądz spotka w szkole, przed amboną, w urzędzie, na ulicy. Dobrze, jeśli wykładowca filozofii, teologii czy innych dyscyplin wykładanych w seminarium sam ma kontakt ze współczesną literaturą czy innymi elementami kultury, jednak z tym nie jest najlepiej. Należałoby przeto wypełnić tę lukę przez jakąś formę zajęć z tej dziedziny, kontakt z wytworami kultury, dyskusję wokół tych wartości.

Można także zastanowić się nad przebudową systemu studiów. Od dawna, odkąd tylko pamiętam, narzeka się na nadmiar wykładów, które zabijają samodzielność i inicjatywę poznawczą słuchaczy. Jest też prawdą, że i w studiach teologicznych coraz mniej czasu na spokojny kontakt profesora ze studentem. Płynie to z nadmiaru zajęć wykładowców. Samodzielność i ciekawość poznawczą zdobywa się przez kontakt z

mistrzem, który ma czas na spokojne studium, na spotkania ze studentami, zwłaszcza piszącymi pod jego kierunkiem pracę magisterską czy doktorską. Tworzy z nimi środowisko ludzi ciekawych świata i uczących się samodzielnie myśleć.

Tu wskażę także na znaczenie życia duchowego dla formacji intelektualnej. Te dwie sfery nie mogą być sztucznie rozdzielone. Przewodnikami duchowymi nie mogą być ludzie, których rolę widzi się na wzór kapelanów odprawiających nabożeństwa dla kleryków, głoszących im, zgodnie z pełnionym dyżurem, homilie i konferencje. Chęć zdobywania wiedzy i ciekawość poznawcza jest przede wszystkim rezultatem życia duchowego. A w tym aspekcie byłoby sporo do zrobienia. Przede wszystkim w namyśle nad koncepcją duchowego przewodnictwa w seminariach duchownych.

Ks. Jerzy Bagrowicz — prof. UMK dr hab., od 1969 roku wykładowca pedagogiki i katechetyki w WSD we Włocławku (od 1970 do 1972 wychowawca tamtejszych alumnów). Od roku 1999 jest członkiem Rady Programowej przy Centralnej Komisji Egzaminacyjnej MEN. Obecnie Dziekan Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu.

Ks. Tadeusz Dzidek

Zatroskanie redaktorów „Teofila" o jakość studiów seminaryjnych krystalizuje się wokół dwóch pytań: 1) Jaka powinna być relacja pomiędzy uniwersytetem a seminarium?; 2) Jak uzyskać równowagę pomiędzy formalnym a materialnym aspektem studiowania? Jakkolwiek pytania te wydają się ważne, to jednak, w moim odczuciu, są drugorzędne. Dotychczasowy model instytucjonalnego powiązania seminarium (czytaj: Kolegium Dominikańskiego) z uniwersytetem (Papieską Akademią Teologiczną) pozostanie niezmienny choćby z tego powodu, że w społeczeństwie funkcja duszpastersko–katechetyczna kapłana obecnego w szkole łączy się z koniecznością posiadania stopnia magistra. A zatem seminarium musi mieć powiązanie z uniwersytetem. Także problem kształtowania u wychowanków seminarium aparatu krytycznego został już częściowo rozwiązany reformą studiów. Reforma ta wymogła wprowadzenie ćwiczeń, czyli warsztatów czynnego zdobywania wiedzy poprzez analizę źródeł i ich komentowanie. Dotychczasowe bierne słuchanie wykładów znalazło swoje uzupełnienie.

O wiele istotniejsza jest dla mnie umiejętność powiązania studiowania teologii z życiem duchowym, mówiąc krótko — chodzi o jedność teologii z mistyką. Kleryk, a potem kapłan, miłujący Boga i całym sercem dążący do Niego, zawsze będzie chciał głębiej poznawać Miłowanego. Miłość dąży do poznania. Kryzys poznania Boga jest przejawem kryzysu duchowego.

Uprzywilejowanym miejscem budowania jedności teologii z mistyką jest seminarium: wspólnota studiowania i bycia razem w modlitwie, pracy i wypoczynku. Pragnę podkreślić, że wracamy tu do pierwotnego modelu studiowania i uprawiania teologii.

Wielka część spuścizny patrystycznej powstała w świątyni, dla potrzeb konkretnych wspólnot. Ojcowie Kościoła, z reguły jednocześnie wnikliwi myśliciele i wybitni duszpasterze, adresowali swe homilie, komentarze do Pisma Świętego i katechezy do konkretnych powierzonych im wspólnot. Podobnie było w średniowieczu, kiedy zacisze klasztoru stało się naturalnym centrum teologii. Wspólnota zakonników studiowała po to, ażeby osiągnąć doskonałość życia.

Czy wspólnota jest koniecznie potrzebna do uprawiania teologii? Nie jest konieczna. Ale bez niej trudno rozwijać swą wiarę. Trudno tak samo teologowi, jak każdemu innemu chrześcijaninowi.

Celem gromadzącym wspólnotę jest życie zakotwiczone w Bogu, nie bójmy się tego powiedzieć — życie zmierzające do świętości. Każdy, kto daje się porwać takiemu pragnieniu, decyduje się na wielki wysiłek, bohaterstwo w wierze, ale też wkracza w przestrzeń duchową, aż do przeżycia zjednoczenia z Bogiem. Słowa te nie są żadną przesadą. Mistyka nie jest nadzwyczajnym sposobem życia, do którego zostali wybrani tylko nieliczni i uprzywilejowani. Przeciwnie, już wielcy Ojcowie Kościoła twierdzili, że mistykiem powinien zostać każdy chrześcijanin. Nosimy bowiem w sobie obraz Boży, który uzdalnia nas do nieskończonego pragnienia i prowadzi do spełnienia. Teolog, czyli student albo wykładowca, wiąże się ze wspólnotą, angażuje się w dynamikę duchowego życia, świadczy o niej i jednocześnie, ze względu na swą wiedzę, wspomaga innych w rozwoju duchowego życia.

W tym momencie możemy spojrzeć na trzy zasadnicze etapy życia duchowego: oświecenie, oczyszczenie i zjednoczenie, jak na trzy etapy teologii w ogóle.

Etap światła stanowi teologię pozytywną, opartą na Objawieniu. Wprowadzając w lekturę Pisma Świętego i zakotwiczając ją w tradycji Kościoła, teolog pomaga sobie i innym poznać Boga, a także patrzeć na siebie i na świat w taki sposób, by dojrzeć w nim Jego ślad.

Poznanie domaga się oczyszczenia. Istnieje ścisłe powiązanie pomiędzy

intelektualnym poznaniem a praktyką życia. W tym momencie teolog przestaje być jedynie jednostką szukającą poznania w samotności, ale staje się powoli przewodnikiem życia duchowego, który wspomaga innych w wysiłku oczyszczenia. Doświadczenie oczyszczenia sprawia, że teolog pamięta o analogiczności własnych twierdzeń. Przeżywa on wówczas to, co Rahner nazwał zachwianiem pomiędzy „tak" i „nie", pomiędzy wypowiadaniem pewnych prawd o Bogu i wycofywaniem się z nich. Trzeba bowiem pozwolić zginąć tym prawdom w milczącej niepojętości samego Boga[1]. Owo pozbawienie się obrazu Boga dobrze oddaje funkcję teologii apofatycznej. Na tym też powinna polegać posługa teologa we wspólnocie przeżywającej oczyszczenie. Jego wrażliwość na Bożą tajemnicę predysponuje go do demaskowania niektórych form życia swych braci, a także do akcentowania „obrazów" ich wiary. Bywa, że jest to funkcja niewdzięczna i prowadzi niekiedy do niezrozumienia przez innych, a nawet do samotności i cierpienia.

Wewnętrzny dynamizm duchowego życia nie zatrzymuje się na pustce. Albowiem porzucony obraz zostaje zastąpiony przez zupełnie innego rodzaju poznanie Boga. Dochodzimy do momentu, kiedy zaczyna się poznanie mistyczne, czyli poczucie obecności Boga w duszy przez łaskę[2]. Życie mistyczne jest domeną miłości.

Jakkolwiek mistyką w sensie ścisłym jest zjednoczenie z Bogiem, to jednak nie da się go wydzielić z całej dynamiki życia duchowego. Nie może bowiem zaistnieć zjednoczenie bez oczyszczenia i oświecenia. Nierozdzielna od mistyki jest również teologia, która w oświeceniu stanowi wiedzę dającą poznanie Boga; w oczyszczeniu — mądrość pomagającą przekształcić życie według ofiarowanego poznania; i która w końcu wprowadza w zjednoczenie z Bogiem.

Czy mam to wszystko, co wyżej napisałem przetłumaczyć na język konkretu? Proszę bardzo. Przez kilka tygodni wgłębiamy się wyłącznie w tajemnicę Trójcy Świętej. Przykładowy dzień zajęć:

8^{00}–10^{00} Zręby biblijne dogmatu trynitarnego. Dziś egzegeza szesnastego rozdziału Ewangelii św. Jana.

10^{00}–12^{00} Ćwiczenia. Posługując się metodą antropologiczno–transcendentalną przez godzinę piszemy, co znaczy, że Bóg jest Trójcą. W na-

[1] Por. K. Rahner, *Doświadczenia teologa katolickiego*, „Znak" 44 (1992), nr 2, s. 72–82.

[2] Por. Grzegorz z Nyssy, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, I; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, s. 143.

szych próbkach teologicznych wychodzimy od doświadczenia ludzkiego, od biedy człowieka i dochodzimy do treści ze wspomnianego fragmentu Ewangelii Jana. Następuje wspólne odczytanie powstałych tekstów oraz ich pozytywna i negatywna krytyka.

12^{00} Eucharystia. Przeżywamy ją jako nasze włączenie się w życie Osób Boskich istniejących nie w sobie, ale w drugich.

14^{00} Krótkie spotkanie — próba określenia przeżycia popołudnia na wzór Trójcy Świętej. Wypoczywamy i pracujemy, aby żyć dla drugich. W miarę możliwości większość idzie posługiwać w hospicjum.

19^{00}–20^{00} Dzielenie się doświadczeniem przeżytego popołudnia.

20^{00} Nabożeństwo: kontemplacja ikony Rublowa — „Trójca Święta". Dziś odkrywanie pierwszej warstwy jej treści.

Żywa wspólnota i teolog istnieją na zasadzie symbiozy. Wspólnota ożywia wiarę teologa, nieustannie stawia go przed osobowym Panem. W ten sposób teolog zabezpieczony jest przed redukowaniem swojej relacji z Bogiem jedynie do intelektu. Z kolei bycie przed Panem, angażujące całą osobowość, oddziałuje na jakość uprawianej przez niego teologii — jej celem jest nie tylko poznanie, ale także mistyczne zjednoczenie. Stanowiąc owoc intelektualnych poszukiwań, staje się ona dla wspólnoty światłem i umocnieniem w bardzo trudnej duchowej wspinaczce.

Jak zauważa celnie Klaus Hemmerle, teologia polega na jedności myśli z życiem. W tym sensie teologia jest pójściem za Jezusem, naśladownictwem, nieustannym spełnianiem w życiu Jego nauki[3]. Ta jedność myśli i życia sprawia, że teolog uzdalnia siebie do właściwego widzenia i interpretowania rzeczywistości, a jednocześnie zasługuje na łaskę, która go przemienia i na światło, które prowadzi go ku szczytom pełni istnienia — w zjednoczeniu z Bogiem.

Ks. Tadeusz Dzidek — dr hab., teolog fundamentalny, historyk teologii, adiunkt Katedry Chrystologii PAT.

[3] Por. K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura — ein Weg für heute*, Freiburg–Basel–Wien 1975.

Marian Grabowski

Pytania są sformułowane z typowym dla młodości rozmachem. By uczciwie się odnieść do ich materii, muszę na początku wyraźnie napisać, że nie mam gotowych recept, brak mi wystarczających danych, by formułować mocne sądy w rodzaju: jak należy ustawić profil nauczania w seminariach duchownych.

Jestem człowiekiem świeckim, który seminaryjnego trybu kształcenia nie przeszedł. Uczę w seminarium od ponad dziesięciu lat niektórych przedmiotów filozoficznych (wstęp do filozofii, logika, metodologia, ostatnio filozofia przyrody i antropologia). Dysponuję więc bardzo ograniczoną perspektywą.

Mogę się podzielić kilkoma spostrzeżeniami, kilkoma swoimi pomysłami dydaktycznymi, których skuteczności i tak nie umiem ocenić.

1. Z rozmów prowadzonych na „Wstępie do filozofii" wynika, że duży procent młodych ludzi, którzy zaczynają naukę w seminarium, nieświadomie podziela przekonanie o względności prawdy. Bezrefleksyjnie powtarzają zaklęcie współczesności, że każdy człowiek ma swoją prawdę. Pytani o to, czy wierzą w prawdę przez duże „P", swobodnie przyznają się tu do niewiary. Zasadniczo są nieświadomi potężnego roszczenia do prawdziwości, prawdziwości ostatecznej, które określa chrześcijaństwo. Są dziećmi, chociaż wolałbym powiedzieć, ofiarami otaczającej ich kultury.

2. Na ćwiczeniach z metodologii, gdzie moi studenci przygotowywali dyskusje na dowolne tematy, podczas trwania których uczyli się wyławiać nieuczciwe chwyty erystyczne, nierzadko zdarzało się na przykład, że znacznie sprawniej konstruowali argumenty na rzecz rozwodów, niż na rzecz nierozerwalności małżeństwa.

3. Profil wiary, z którym do seminarium przychodzą i w wielu sytuacjach dają mu wyraz, ma bardzo często charakter nie chrześcijański, lecz raczej judaistyczny. W centrum wiary stoi Dekalog, do którego nauczono ich stosunku bałwochwalczego. Wiedza teologiczna (przynajmniej ta werbalizowana) zasadza się na przekonaniu, że najstraszliwszym czynem jest złamanie przykazań Dekalogu, a największą doskonałością przestrzeganie ich.

By to, co piszę, nie brzmiało jak donos, chciałbym opowiedzieć o dwóch własnych pomysłach dydaktycznych, które próbowałem realizować jako odpowiedź na dostrzeżoną biedę duchową młodych ludzi.

1. Na „Wstępie do filozofii" tak dobierałem treści wykładów i argumentację, by pokazać nieakceptowalność relatywizmu prawdy w chrze-

ścijaństwie. Analizowałem postawy epistemiczne pod takim kątem, by ujawnić fałszywość niewiary w rozpoznawalność i osiągalność prawdy.

2. Na wykładach z metodologii w ramach omawiania metody fenomenologicznej prowadziłem analizę zakazu religijnego („Znak" 483/1995, mój artykuł *Zakaz i wyznawcy*).

Mam świadomość, że przedmioty wykładane przeze mnie są drugorzędne dla formacji kapłańskiej i pewnie jako takie były i są traktowane przez kleryków.

Wyzwaniem dla wykładowcy filozofii przyrody, metodologii nauki, logiki w seminarium duchownym jest umieć pokazać wymiar aksjologiczny tego, co wykłada. Matematykiem nie każdy zostanie, ale zachwycić się matematyką ma szansę bardzo wielu. Podobnie jest z treściami fizykalnymi, biologicznymi, z precyzją formuł logicznych. Przy odrobinie zrozumienia treści nawet na poziomie popularnonaukowym, bardzo elementarnym, może pojawić się rozpoznanie wartości, cenności, piękna tego, co przedstawiane, a przynajmniej rozpoznanie postawy zachwytu tymi treściami u innych, u samego wykładowcy. Ten moment wydaje mi się ważny, gdyż potencjalnie otwiera nowy horyzont doświadczenia religijnego. W obrębie tych przedmiotów można, jak sądzę, tworzyć grunt dla wrażliwości religijnej, która dostrzeże chwałę Bożą w konkrecie stworzenia, w ludzkich zdolnościach poznawczych, swoistej urodzie logiki, fizyki, biologii i tego, o czym te nauki traktują.

Wreszcie, przedmioty, których uczę, dyscyplinują myślenie. Z dyscypliną myśli, jak wiadomo, mają kłopoty nie tylko alumni seminariów duchownych. Istnieje spora grupa osób, których nigdy nie uda się nauczyć myśleć metodycznie, którzy nie potrafią kontrolować swych myśli pod kątem ich jakości i poprawności. Nauczyciel metodologii boleśnie rejestruje takie umysłowości. Powinien być wyczulony na umiejętność odniesienia się człowieka do własnej aktywności intelektualnej, powinien umieć rozpoznać osoby, u których pojawiaja się kłopoty z samorefleksją, u których się ona nie rozwija. To, co napiszę, może wydać się przesadne, ale sądzę, że metodolog na równi z ojcem duchownym, chociaż od zupełnie innej strony, wyczuwa potencjalne kłopoty kleryków z obudzeniem w nich życia duchowego. Oczywiście, że to życie nie rozwija się wyłącznie w ramach autorefleksji, zdolności krytycznego oglądu siebie. Do nieba idą prostą drogą potężnie uszkodzone mentalnie dzieci.

Jako człowiek z zewnątrz, świecki, nie wiem, jakiego rodzaju mechanizm sprawia, że osobom, które rozeznałem jako intelektualnie niezdolne do przyswojenia określonych treści, stawia się pozytywne oceny, przepy-

cha z roku na rok, utrzymując je tym samym w nieprawdzie co do ich intelektualnych możliwości. To minimum intelektualnego wyposażenia i zdolności wydaje mi się osobiście niezbędne do głoszenia Ewangelii we współczesnym świecie do słuchacza, który z reguły posiada jakieś wykształcenie. Nie wiem, czy właściwie łączę przyczynę ze skutkiem, ale czy efektem tego nie jest obserwowany w polskim Kościele infantylny sposób głoszenia Ewangelii kierowany wyłącznie do dzieci i staruszków. Pośrodku zieje pustka.

Marian Grabowski — dr hab. fizyki teoretycznej, profesor zwyczajny nauk humanistycznych; wykładowca antropologii, filozofii nauki oraz elementów etyki na UMK w Toruniu, dyrektor Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologii UMK. Od dziesięciu lat wykładowca metodologii, logiki, filozofii współczesnej WSD w Toruniu.

Ks. Wincenty Myszor

Zachęcony przez Redakcję „Teofila" do wypowiedzi na temat teologii w seminariach duchownych i wydziałach teologicznych, pragnę przedstawić kilka uwag związanych z tym zagadnieniem. Moje doświadczenia z teologią jako przedmiotem (dydaktyką i badaniami naukowymi) wiążą się ściśle z tworzeniem Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

Odnoszę się do programu zajęć dydaktycznych z teologii przedstawionych w dokumencie *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 135–221 (*Ratio studiorum*). Pomijam wypowiedzi tej publikacji na temat „formacji kapłańskiej" (tamże, s. 1–133).

1. Ratio studiorum określa ściśle przedmioty, liczbę godzin dydaktycznych i treść. Podliczając wyłącznie godziny planowane dla zajęć dydaktycznych (wykłady, ćwiczenia i seminaria), bez praktyk w szkole i parafii oraz tak zwanej „pedagogizacji", czyli zajęć wymaganych dla przyszłych katechetów, okazuje się, że liczba godzin dla 6–ciu lat studiów, czyli 12–tu semestrów, wynosi 3556. Jest to liczba o 356 godzin więcej od wymaganej przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu (*Dziennik Ustaw*, Nr 116, Poz. 1004, z dnia 25 lipca 2002; podana tam liczba godzin została uzgodniona z Konferencją Episkopatu Polski). Jeśli dodamy planowane w *Ratio studiorum* 276 godzin „pedagogizacji" otrzymamy 3832 godzin

zajęć studenta teologii, czyli przekroczenie o 532 godziny norm ustalonych. Zalecenia podane w *Zasadach formacji* mówią nadto o zajęciach fakultatywnych (29 tematów!), bez podania czasu i sposobu przeprowadzania zajęć. Bez uzgodnień podano raz: przedmioty psychologiczno–pedagogiczno–katecheteczne 308 godzin (s. 142) i innym razem: zajęcia pedagogizacyjne + ćwiczenia, czyli 380 + 196 = 476 (s. 148n). Z prostych zestawień liczbowych wynika, że program zajęć w *Ratio studiorum* jest nie do zrealizowania.

2. Ratio studiorum opisuje dokładnie strukturę przedmiotów teologicznych. Zwracam uwagę tylko na jeden aspekt: proporcję między poszczególnymi przedmiotami. Odwołując się do liczby godzin, można zauważyć przewagę przedmiotów praktycznych („przedmioty pastoralne" obejmują 532 godziny wobec 1694 godzin przedmiotów teologicznych, jest to 25% wszystkich zajęć z teologii). Bardzo wyraźnie zostały zredukowane przedmioty z teologii historycznej (z Historii Kościoła w całości jest 140 godzin, z patrologii 56 wobec 168 godzin śpiewu!). Z programu zajęć wynika, że seminaria duchowne przez studia przygotowują przede wszystkim duszpasterzy i katechetów, czyli kształcą w dwu specjalnościach teologii. To wydaje się słuszne, choć bardzo trudne w realizacji. Programowa przewaga przedmiotów „praktycznych" nad „teoretycznymi" wskazuje, że chodzi o kształcenie w zakresie „jak" coś wykonać, a w mniejszym stopniu „co należy wiedzieć, rozumieć czy zrobić".

3. Osobnym zagadnieniem jest kwestia kompetencji kadry nauczającej. Z zaleceń wynika, że wykładowcy mają osiągać stopnie naukowe (s. 112–114) oraz że seminarium jest wyższą uczelnią (s. 87). Jak to można zrealizować w seminarium duchownym? Wzrasta obecnie aktywność naukowa seminariów. Seminaria wydają czasopisma naukowe (na przykład „Teofil"). Wydaje się jednak, że kwestia uprawiania teologii jako nauki w seminariach duchownych jest zagadnieniem, które w *Zasadach formacji kapłańskiej w Polsce* zostało pominięte.

Ks. Wincenty Myszor — od 2001 jest Dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, w latach 1972–2001 wykładał patrologię w tamtejszym seminarium duchownym.

Ks. Edward Staniek

Świat należy do odważnych

Nie jest łatwo uczestniczyć w dyskusji nad koncepcją studiów teologii i to na łamach pisma studenckiego. Istnieje bowiem obawa, że głos w dyskusji zostanie przyjęty jako krytyka tego, co istnieje. A takich podejść mamy obecnie w nadmiarze i nic dobrego one nie dają. Twórcza dyskusja na ten temat mogłaby mieć miejsce w gronie ludzi odpowiedzialnych za profil studiów teologicznych tak w Polsce, jak i w Kościele. Spróbuję jednak uwzględnić punkt widzenia studenta i okiem doświadczonego belfra spojrzeć na dwa pytania podane w ankiecie.

Nie mnie oceniać obecnie obowiązujący model studiów teologicznych, który posiada pieczątkę Kongregacji. Podejrzewam, że i twórcom ankiety nie na takiej ocenie zależy. Traktuję więc to pytanie jako punkt wyjścia do refleksji na temat koncepcji studiów teologicznych, których celem jest poznanie prawdy dostępnej zarówno dla doświadczenia i rozumu, jak i tej, do której bramą poznania jest akt religijnej wiary.

Na początku chciałbym jasno stwierdzić, że studium teologii na etapie akademickim zależy zasadniczo od trzech elementów: od mistrza, studenta i instytucji zajmującej się organizacją studiów. Te trzy elementy decydują o poziomie i owocach studiów teologicznych.

Uważam jednak, że z tych trzech elementów najważniejsze jest podejście studenta. O wiele ważniejsze niż profesora czy mistrza. Najmniejsze znaczenie posiada model studium teologii, który zmienia się na przestrzeni wieków.

M i s t r z nie ma większego wpływu na kształtowanie zapału w sercach studenta. On sam może się pasjonować przedmiotem czy problemem, ale z tego nic nie wynika dla studenta, którego to nie interesuje. Światło może być na świeczniku, ale do odpalenia od tego światła potrzebne jest pragnienie, które decyduje o zbliżeniu do światła i dotknięciu samego płomienia tak, by własny umysł zapalić. Zdecydowana większość studentów wcale o to nie zabiega. Rzesze co najwyżej podchodzą, by być bliżej światła, zostawiając sobie zawsze otwartą przestrzeń umożliwiającą wycofanie. Bardzo nieliczni chcą podejść i zapłonąć.

Wielu wybitnych profesorów pracując zawodowo na uczelni przez pięćdziesiąt lat, nigdy nie spotkało jednego ucznia, który chciałby się zapalić tym płomieniem, jakim płonie serce profesora i opanować ten warsztat, jakim on po latach wielu doświadczeń dysponuje.

Geniusz nie rodzi geniusza. Wspaniali mistrzowie najczęściej nie mieli uczniów. Genialny teolog, Paweł z Tarsu, nie miał komu przekazać ani bogactwa serca, ani warsztatu, w którym, współpracując z łaską, kształtował swoją osobowość. Mógł jedynie pozazdrościć swemu mistrzowi — Gamalielowi, który przez dwadzieścia wieków szczyci się swoim wielkim uczniem z Tarsu. Tytus i Tymoteusz nie zostawili po sobie ani jednego tekstu, co świadczy o tym, że jako uczniowie nie dorastali Pawłowi nawet do pięt. Podobnie przedstawia się sprawa z Łukaszem, rozumiejącym wówczas, lepiej niż ktokolwiek inny, historyczny wymiar chrześcijaństwa. Także on nie miał ani jednego ucznia. Nie miał uczniów największej klasy teolog, jakim był Jan Ewangelista, mimo że żył dziewięćdziesiąt lat! Powtarzam: geniusz nie rodzi geniusza. To można śledzić przez wieki. Rzadko się zdarza, by mistrz spotkał studenta wielkiego formatu.

Historia teologii jest tworzona przez wielkich mistrzów, którzy mieli uczniów, ale najczęściej żaden z nich nie mógł się równać ze swoim mistrzem. W teologii bardzo rzadko obserwujemy takie zestawienie, jakiego przykładem na gruncie filozofii może być Platon i jego uczeń Arystoteles.

Warto sobie uświadomić tę prawdę, by nie oczekiwać od mistrzów cudów. To nie oni decydują o poziomie szkoły, ale ich uczniowie, studenci. Często rosną wielcy mistrzowie, nie mając mistrza. Takim przykładem jest Augustyn, biskup Hippony. On nie miał mistrza, a wyrósł na geniusza. To jeszcze jeden dowód na to, że najważniejszym w szkole teologii jest student. On decyduje o wysokości poprzeczki, którą z łatwością pokonuje. Potrafi to zrobić nawet bez trenera.

Co decyduje o wielkości s t u d e n t a teologii? Tym elementem jest siła przebicia nastawiona na poszukiwanie prawdy. Jeśli jest w nim pragnienie doskonalenia umysłu i serca, to nic i nikt nie jest w stanie przeszkodzić mu w zrealizowaniu tego pragnienia. Będzie szukał mistrza tak długo, dopóki go nie znajdzie. Jeśli nie spotka go wśród żyjących, znajdzie go w dziełach tych, którzy już odeszli. Pokona każdą przeszkodę, która może ugasić jego głód wiedzy. Utrudnienia będą go mobilizować do tym bardziej wytrwałego poszukiwania.

Podstawowym warunkiem wykorzystania czasu studiów jest pasja poznawania prawdy. To ona stawia pytania, ona szuka odpowiedzi, to ona wreszcie nawiązuje kontakt z tymi, którzy odpowiedzi udzielić mogą. Ta pasja nigdy nie zadawala się jedną odpowiedzią, potrzebuje ich wiele. Dopiero wśród nich wybiera, zestawia i porządkuje. Studenta teologii muszą interesować pewne fundamentalne zagadnienia. Muszą się one stać jego własnymi problemami; problemami jego serca, tymi najgłębszymi,

odsłaniającymi sens jego życia i działania. Tymi, dla których warto poświęcić życie. Na tej ziemi nie ma czasu na akademickie dyskusje.

Pasja poznawania prawdy szybko odsłania potrzebę doskonalenia warsztatu naukowego. Opanowanie zaś warsztatu wymaga wiele trudu, samozaparcia, czasu. Nie da się dochodzić do pewności, która oparta jest na poznaniu prawdy, bez żmudnego doskonalenia warsztatu. Rzecz ma się podobnie jak z pracą artysty. Trzeba malować wiele godzin dziennie przez wiele lat, by poznać wartość każdego pociągnięcia pędzla. Trzeba ćwiczyć tysiące godzin, by opanować instrument muzyczny. To jest warsztat. Ta warsztatowa praca wymaga samozaparcia i wielkiej wytrwałości.

Studenci teologii są z reguły nastawieni na szybkie zdobywanie wiedzy i dyplomu. Tylko nieliczni chcą opanować warsztat pracy naukowej. Takie ukierunkowanie na szybkie ukończenie studiów jest już na samym początku połączone z wejściem na drogę bylejakości w podejściu do poszukiwań prawdy. To zaś sprawia, że tak „zdobyta" teologia jest tandetna i nigdy nie zachwyci ani jego studenta, ani nikogo z jego przyszłych słuchaczy.

Kolejnym problemem w studium teologii od strony studenta jest jego podejście do umiłowania prawdy. Prawda zawsze wymaga pokory. Ta cnota jest warunkiem dostrzeżenia prawdy. Pokora bowiem nie ma w sobie nic z uniżoności, to wielka odwaga spotkania z prawdą o sobie, o Bogu, o świecie. Pokora jest umiłowaniem prawdy, i jest to najlepsza jej definicja, a umiłowanie prawdy jest kręgosłupem teologii.

Miłość wymaga harmonijnego rozwoju wszystkich elementów składających się na dojrzałą osobowość. Trzeba udoskonalić poznanie, a więc zdolność twórczego myślenia. Natomiast dziś kładzie się nacisk na krytycyzm w poszukiwaniu prawdy. Nie ulega wątpliwości, że jest on ważny, ale sto razy ważniejsza jest twórczość.

Kolejnym elementem, na który w studium teologii obecnie nie zwraca się prawie żadnej uwagi, jest dobra wola, zainteresowana prawdziwym dobrem. Ona w swym rozwoju zakłada troskę o prawe, pewne i wrażliwe sumienie. Wielką rolę odgrywa również doskonalenie wyobraźni, bez niej o twórczości w ogóle nie ma mowy. To samo dotyczy uchwycenia w swe dłonie harmonii uczuć i przejęcia kontroli nad wszystkimi pożądaniami. Te zadania stanowią warunek studium teologii, a o nich w programach prawie nic się nie wspomina. Jeśli czasem się wspomina, to nie podaje się dróg i metod doskonalenia osobowości. Tymczasem można być wielkim matematykiem czy informatykiem, inżynierem budowlanym czy konstruktorem bez wielkiej osobowości, ale bez niej nie można być, nie tylko wielkim, ale jakimkolwiek teologiem.

W studium teologii potrzebna jest wiara. Niestety, troska o jej rozwój i wkomponowanie jej doskonalenia w samą teologiczną refleksję pozostaje z reguły na marginesie.

Wszystko o czym wspomniałem, potrafi stopniowo dostrzec i doskonalić student, który posiada pasję wchodzenia w świat prawdy. To on sam podejmie te zadania. Wezwanie go do tego z zewnątrz zarówno przez mistrza, jak i przez model studium jest niemożliwe.

Dopiero trzecim czynnikiem w studium teologii jest model studiów obowiązujący w danym środowisku. Jest on ważny, ale nie najważniejszy. Może pomagać i może przeszkadzać. Model z reguły jest oparty na ogólnych wytycznych obowiązujących w całym Kościele. Te zaś wytyczne w danym środowisku mogą uzyskać konkretny profil. O tym decyduje poziom środowiska. Model jest tylko rusztowaniem, z którego umieją korzystać budowniczy.

Wysuwanie modelu na pierwszy plan jest nieporozumieniem i świadczy o tym, że tych, którzy to czynią, nie stać na własny program. Zasadniczo Kongregacja tak traktuje swe wskazania dotyczące modelu. One są przeznaczone dla ludzi miernych, którzy bez programów nie potrafią żyć. Dobry, odważny program przedstawiony Kongregacji, z uwzględnieniem potencjału naukowców i studentów, zawsze zostanie dowartościowany i z radością przyjęty.

Nie łudźmy się jednak, by to było zjawisko częste. Takich twórczych środowisk jest stosunkowo mało, a te które są, działają wewnątrz modeli obowiązujących i nie tylko na tym nic nie tracą, ale sporo zyskują. Każdy model ma dużą przestrzeń ewangelicznej wolności, którą ludzie mądrzy potrafią właściwie wykorzystać.

Po tym obszernym wyjaśnieniu mogę podjąć odpowiedź na postawione w ankiecie pytanie. Obecny model jednym pomaga, innym przeszkadza. Jest bowiem nastawiony zachowawczo, a jego poprzeczka ustawiona jest na poziomie średnim. Liczy się bowiem bardziej z powołaniem kapłańskim niż ze zdolnościami studenta. Wprawdzie mądrość i nieodzownie z tym połączona pewna ilość wiedzy, jest jednym z warunków realizacji powołania kapłańskiego, jednak w seminarium duchownym właśnie to ono jest rozstrzygające, a nie wiedza. Model przyjęty przez instytucję pomaga ludziom słabym, ponieważ bez niego nie byliby w stanie postawić kroku na ścieżkach teologii, szkodzi zaś tym, którzy lubią schematy i w szybkim tempie się w nich zamykają, często na zawsze.

Sam model na pewno nie wyzwala chęci samodzielnego studiowania,

ponieważ oparty jest na egzaminach, a te kontrolują jedynie minimum wiedzy. Zapis w indeksie jest dla większości jedynym celem spotkania z podręcznikiem i profesorem. Większość studentów chce to mieć możliwie szybko za sobą. Doskonalenie woli, a w niej ukryte jest chcenie, pozostaje poza programami zakodowanymi we współczesnym modelu. Jest to zjawisko ogólnoświatowe. Dziś liczy się wiedza, a nie wola. Stąd większość ludzi, nie tylko studentów, staje razem ze św. Augustynem wobec pytania: — Co robić, aby mi się chciało chcieć? Znalezienie na nie odpowiedzi wcale nie jest takie łatwe.

O tym, w jak małym stopniu studia podstawowe wypełniają głodem młodego człowieka, świadczy najlepiej to, że bardzo niewielu chce dalej pogłębiać swoją teologiczną wiedzę. O ile w świecie istnieje mobilizacja do ciągłego dokształcania zawodowego, o tyle wśród kapłanów najczęściej panuje śpiączka intelektualna i duchowa. Święcenia traktują oni jako najwyższy szczyt, jaki mieli w życiu do osiągnięcia i następnie składają wszystko na Ducha Świętego, który został im udzielony, bez jakiejkolwiek troski o doskonalenie kontaktu z Nim i pełne wykorzystanie darów, których On udziela.

Pytanie drugie: Jakie konkretne rozwiązania w nauczaniu seminaryjnym pozwoliłyby uzyskać równowagę pomiędzy formalnym (rozwiniecie umysłu krytycznego) a materialnym (zdobycie korpusu wiadomości) aspektem studiowania i jakie modyfikacje studiów musiałyby temu towarzyszyć?

Głównym problemem jest przejście z wykładu do dialogu ze studentami. Wykład podręcznikowy winien być sprowadzony do kilku jednostek podających klucz do dobrego podręcznika. Podręcznik winien być zwięzły i nie może zawierać wykładów. To mała synteza wiedzy z danego przedmiotu. Sama nazwa podręcznik wyklucza opasłe księgi, które zawierają trzydzieści razy więcej wiadomości niż jest potrzebne. Taki podręcznik należy zdać u profesora, ale nie należy go wykładać. Niestety problem podręcznika istnieje w szkole od pierwszej klasy po stopień magistra. Wiele dzieci ma uszkodzony kręgosłup z powodu ciężkiej torby, w której dźwiga podręczniki. To jeden z nonsensów współczesnej pedagogiki. Podręcznik winien mieć charakter książeczki kieszonkowej i nic więcej. Pozostałe wiadomości winny być podawane na wykładach i w monografiach.

Konieczne jest przestawienie modelu nauczania na ćwiczenia, gdzie w niewielkich grupach można prowadzić rozmowę nastawioną na doskonalenie pojęć i opanowanie reguł dyskusji. To otwiera przestrzeń komunikacji. Ona jest w tym momencie w teologii najbardziej zaniedbana.

Język teologii jest martwy. Nie nadaje się do komunikacji ze współczesnym światem. Pod tym względem teologia jest w uliczce bez wyjścia. Tego, kto w nią wejdzie, czeka drążenie tunelu donikąd. Takich teologów zaklinowanych na zawsze jest bardzo wielu. Sobór jasno stwierdził: Człowiek jest drogą Kościoła. Ale teologowie na tę drogę jeszcze nie weszli. To wymaga całkowitego przepracowania wszystkich działów teologii. Stwierdzenia Soboru nie należy bowiem rozumieć ani psychologicznie, ani socjologicznie. Należy je rozumieć ewangelicznie, bez filozoficznej obróbki słowa „człowiek". Człowiek w Ewangelii zawsze ma swoje imię. To on jest otoczony miłością Boga i on na tę miłość może odpowiedzieć.

To pozwala sformułować jeszcze jeden postulat — budowania studiów teologicznych na solidnym odczytaniu Ewangelii. Nie można tego odczytania ograniczyć do samej poprawności w rozumieniu litery. Trzeba wydobyć z Dobrej Nowiny ducha miłości, jakim jest ona przepełniona. Czytanie Ewangelii ukaże perspektywę zmian wielu wymiarów współczesnego modelu studiów teologii.

Dobre ustawienie celu studium oraz określenie jego przedmiotu samo zadecyduje o organizacyjnych formach. Nad tym nie należy się zastanawiać, ponieważ jest to zakodowane w Ewangelii. Ona zawsze wskaże, jak wprowadzić harmonię między instytucją a duchem.

Ks. Edward Staniek — prof. PAT dr hab., w latach 1993–2001 Rektor Krakowskiego Seminarium Duchownego; Kierownik Katedry Patrologii i Historii Dogmatu PAT; Przewodniczący Senackiej Komisji Dyscyplinarnej ds. Pracowników Naukowych.

ks. Tomasz Węcławski

Ad. 1

Myślę, że trzeba spojrzeć na sprawę w perspektywie realiów studiowania teologii w Polsce w ostatnich latach. Praktycznie wszystkie seminaria są powiązane z wydziałami teologicznymi na uczelniach kościelnych i państwowych. Uczelnie — przede wszystkim za sprawą Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych — podjęły poważny wysiłek, żeby plan studiów zawierał więcej elementów samodzielnego studiowania: ćwiczenia, lektury, wykłady fakultatywne monograficzne itp. Zgadza się to zresztą z ide-

ami, które stoją za *Ratio studiorum* dla seminariów polskich. *Ratio* przygotowała odpowiednia komisja Episkopatu za aprobatą Stolicy Apostolskiej. Trudności leżą raczej w ludziach i ich przyzwyczajeniach. Dotyczy to po pierwsze zarówno profesorów i wykładowców, z których wielu wciąż silnie wierzy, że dobre kształcenie polega na możliwie szerokim oraz całościowym wykładzie, i nie bardzo chce ograniczenia czasu wykładu na rzecz form bardziej aktywnej i samodzielnej pracy studentów. Tymczasem program studiów teologii już i tak należy do najobszerniejszych — obejmuje blisko 3200 godzin. Nie ma innej rady, niż szukanie „sprawności samodzielnego zdobywania wiedzy". Druga poważna trudność leży w stanie wykształcenia i nawykach polskich maturzystów, którzy stosunkowo często zadowalają się tym, co usłyszą na wykładach i nie próbują szukać i pytać samodzielnie.

Reasumując, można powiedzieć tak: zrobiono wiele, ale wciąż za mało.

Ad.2

Sądzę, że potrzebne są dwie rzeczy. Pierwsza dotyczy zmiany nastawienia wykładowców i studentów do treści pojawiających się w studiach teologii. Nadal dominuje oczekiwanie gotowych rozwiązań — przykładowych formuł wiary, dawanych z góry odpowiedzi na różne możliwe pytania. Niestety, często wykładowcy i studenci nie zdają sobie sprawy z tego, jakie pytania rzeczywiście pojawiają się tuż obok nich. (Czasem obserwuję zaskoczenie studentów teologii cytowanymi przeze mnie pytaniami i stwierdzeniami ich kolegów z Wydziału Nauk Społecznych tego samego Uniwersytetu.)

Druga trudna sprawa to zmiany organizacyjne. Program życia w Seminarium to oczywiście nie tylko studia. Znaczna liczba godzin wykładów i innych zajęć dydaktycznych obowiązkowych stwarza wrażenie, że już dosyć, a nawet zbyt wiele czasu poświęcamy na studiowanie. Z tego względu trzeba myśleć o zmniejszeniu ilości godzin obowiązkowych. Jednakże nie wystarczy zmniejszyć obciążenia obowiązkowymi zajęciami, jako że skutkiem tego będzie tylko większe studenckie lenistwo. Potrzeba form i metod aktywnej rozmowy o wierze i jej rozumieniu, także przy użyciu dostępnych środków technicznych (internet) i równocześnie rzeczywistej opieki osób fachowych i odpowiedzialnych nad jakością studiowania poszczególnych studentów. Jest to łatwiejsze w małych wspólnotach, trudniejsze na dużych wydziałach czy w wielkich seminariach. Nie możemy się jednak zwolnić z obowiązku szukania lepszych rozwiązań w tej dziedzinie. Pierwszym kro-

kiem jest wprowadzana na wydziałach instytucja *tutora* niewielkiej grupy studentów I roku. Potrzeba jednak o wiele więcej.

Ks. Tomasz Węcławski — prof. dr hab., w latach 1989–1996 Rektor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, następnie aż do 2002 r. Dziekan PWT w Poznaniu (od 1998 Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu); obecnie Prodziekan ds. Nauki.

Zofia Włodek

Pytania postawione w ankiecie są bardzo aktualne. Wydaje się, że nauczanie w seminariach rzeczywiście potrzebuje pewnych zmian. Zabieram głos w tej sprawie z racji doświadczeń, jakie zebrałam, prowadząc przez wiele lat zajęcia z filozofii średniowiecznej w Kolegium OO. Dominikanów w Krakowie.

Studia przyszłych duszpasterzy nie mogą być oczywiście skierowane wyłącznie na zdobycie wiedzy i umiejętności pracy naukowej. Jak słusznie jednak piszą autorzy wstępu do ankiety, studia seminaryjne nie mogą też być tylko szkołą przygotowującą do „zawodu". Odpowiedź na pierwsze pytanie jest prosta — wydaje się bowiem, że studia w seminariach duchownych w niedostatecznym stopniu kształtują w przyszłych księżach umiejętność i chęć samodzielnego zdobywania wiedzy. Raczej kształtują przekonanie: „wiem, umiem wszystko, co mi jest potrzebne do działalności duszpasterskiej". Poza tym wydaje mi się, że teraz kandydaci do kapłaństwa są inni niż 10–15 lat temu. W ostatnich latach obserwowałam ciągłe zmniejszanie się zainteresowań intelektualnych na rzecz pragnienia jak najszybszego, praktycznego zajęcia się duszpasterstwem.

Wydaje się, że w sytuacji, jaka wytworzyła się z racji pewnych istniejących tradycyjnych sposobów nauczania w seminariach duchownych i zmian psychiczno–intelektualnych, jakie zachodzą u kandydatów, trzeba w studiach seminaryjnych położyć nacisk na kontakt mistrza z uczniem. Tu wchodzimy w odpowiedź na drugie pytanie. Kontakt ten bowiem realizuje się przede wszystkim na zajęciach, które na Uniwersytetach nazywają się „seminariami" lub „ćwiczeniami". Chodzi tu więc nie o wysłuchiwanie wykładów, lecz o wspólną pracę nauczyciela i uczniów. Może to być wspólne czytanie tekstu czy zgłębianie jakiegoś problemu w inny sposób, przez referaty i dyskusję. Zawsze bardzo ważna jest dyskusja i samodzielne partycypowanie poszczególnych uczniów we wspólnej pracy przez przygotowanie czegoś zadanego

przez nauczyciela. Należałoby zatem ograniczyć w seminariach duchownych ilość wykładów (bierne przyswajanie treści), a za tym i egzaminów, na rzecz wspólnej pracy nauczyciela i ucznia w ramach wspomnianych zajęć.

Współpraca w ramach wspólnego poznawania jakiegoś problemu czy zespołu problemów, daje możliwość lepszego wzajemnego poznania się. Za taką głębszą znajomością idzie możliwość wpływu na kształtowanie się nie tylko intelektualne, ale i moralne studentów. Kształtowanie się intelektualne zaś to nie tylko rozumienie problemu, ale także dostrzeganie zagadnień w szerokim kontekście danej dziedziny, widzenie różnych aspektów, możliwości i potrzeb samodzielnego pogłębiania wiedzy i postępowania w umiejętnościach poznawczych. W takiej sytuacji mogą obudzić się zainteresowania intelektualne, które przetrwają różne osobiste kryzysy uczniów. Może to też doprowadzić do ukształtowania się świadomości, że z racji tego, iż człowiek jest jednością, potrafi on wykorzystać pogłębione wiadomości i umiejętność realizacji własnej pracy intelektualnej (czy też *stricte* naukowej) dla innych: a mianowicie czy to na uczelniach, czy w duszpasterstwie rozmaitych grup. Tylko na dobrze przygotowanej glebie roślina może się rozwijać. Byle jakie podłoże daje byle jakie efekty.

Wydaje mi się, że czymś właściwym dla studiów seminaryjnych jest np. takie nauczanie filozofii i jej historii, które jest przygotowaniem do samodzielnego odnajdywania prawdy i z biegiem czasu do kontemplacji. Tak rozumiane nauczanie filozofii staje się naturalnym wprowadzeniem do teologii i mistyki. Nauczanie zaś teologii i jej historii w perspektywie, w której studia są drogą do kontemplacji i życia w zjednoczeniu z Bogiem, nie będzie jedynie zdobywaniem wiedzy.

Sądzę, że współpraca z wymagającym, ale i szlachetnym nauczycielem może przynieść też osobiste korzyści uczniowi w zakresie kształtowania jego charakteru. Solidne przygotowywanie samodzielnych opracowań na piśmie sprzyja nie tylko umiejętności wyrażania swych myśli, ale także kształtowania uczciwości w pracy: unikania łatwizny i odpisywania, zrozumienia, że konieczne jest cytowanie cudzych prac, gdy z nich korzystamy.

Pomiędzy mistrzem i uczniem mogą powstać przyjazne relacje będące obopólnie korzystne. Nauczyciel będzie lepiej rozumiał młodsze pokolenie, jego inność, jego zalety i wady, a także sam będzie mógł wzrastać duchowo, odkrywając ukryte w uczniu „skarby". Uczeń zaś, jeśli trafi na prawdziwego mistrza–przewodnika, będzie szybciej dojrzewał intelektualnie i moralnie.

Zofia Włodek — prof. dr hab., wieloletni pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, wykładała filozofię średniowieczną w KUL, ATK oraz Kolegium OO. Dominikanów.

KŁOPOTLIWE DZIEDZICTWO

Trójgłos na temat uniwersytetu

Trzy zarzuty

W ponawianej co jakiś czas dyspucie na temat kształtu nauczania seminaryjnego podstawową rzeczywistością, z którą jest ono konfrontowane, jest instytucja uniwersytetu. Zarówno u krytyków przenoszenia rozwiązań uniwersyteckich na grunt uczelni seminaryjnych, jak i u zwolenników tego projektu oś rozważań stanowi zazwyczaj pytanie, na ile kształcenie seminaryjne może być modelowane na wzór kształcenia typu uniwersyteckiego. Wskazuje się przy tym najczęściej na nieusuwalną specyfikę tego pierwszego, wynikającą z istotowej różnicy przede wszystkim co do celu.

Warto by, być może, odwrócić powyższy kierunek rozważań i zapytać nie o to, czy seminarium może sobie pozwolić na asymilację „uniwersyteckości", lecz o to, czy może sobie pozwolić na jej nieobecność. Innymi słowy — chodziłoby o przyczynek do takiej refleksji, której punktem centralnym byłoby pytanie o to, na co skazuje się seminarium (na co skazuje swoich wychowanków), jeśli w preferowanej przez siebie formule studiów nie będzie uwzględniało niektórych komponentów właściwych kształceniu typu uniwersyteckiego. W takim nurcie rozważań równie potrzebna jak namysł nad istotą nauczania seminaryjnego jest także dążność do coraz lepszego rozumienia zjawiska uniwersytetu.

Nieustanna emancypacja instytucji uniwersytetu z naturalnego jej po-

wiązania z Kościołem (zarówno w wymiarze strukturalnym, jak i ideowym) doprowadziła do sytuacji, w której sam uniwersytet począł się niejednokrotnie jawić jako rzeczywistość ogniskująca w sobie najgorsze naleciałości kultury typowo laickiej. Rodzi to szereg obaw, które stają się zarzutami. Wśród nich na pierwszy plan wysuwają się trzy podejrzenia. Zgodnie z nimi uniwersytet miałyby cechować:

1) zapoznanie mądrościowego charakteru studiów; nie są już one jakoby ufundowane na dążności do pełniejszego i głębszego zrozumienia rzeczywistości, lecz na ideale bądź to *eruditio*, bądź to kompetencji w wąskiej specjalizacji;
2) wielość funkcjonujących w jego obrębie interpretacji rzeczywistości, z których żadna nie może sobie rościć pretensji do bycia ostateczną bądź też uprzywilejowaną (co wynika z programowej rezygnacji z zewnętrznego kryterium dla weryfikowania wyników badań naukowych);
3) zamiłowanie do uprawiania czystej teorii.

Te trzy rzeczywistości w sposób najbardziej jaskrawy zdają się sprzeciwiać koncepcji studiów seminaryjnych jako 1) odznaczających się ukierunkowaniem mądrościowym; 2) posiadających instancję weryfikującą w postaci nauczania Kościoła; 3) zakorzenionych w potrzebach świata.

Celem niniejszych artykułów nie jest przybliżenie kształtu nauczania uniwersyteckiego w jego historycznym kształcie, nie stanowią też one chociażby zaczątku systematycznej refleksji nad jego ideą. Będą jedynie próbą odniesienia się do trzech wymienionych zarzutów poprzez przywołanie kilku faktów i wydarzeń z okresu młodości uniwersytetu. Zadaniem systematycznych opracowań pozostaje ciągłe odszukiwanie i systematyczne analizowanie zarówno samych struktur uniwersyteckich w ich historycznej transformacji, jak i ahistorycznie pojętej idei uniwersytetu. Wydaje się, że możliwie wszechstronne rozświetlanie jej komponentów może być pomocne dla refleksji nad tym, co traci studium seminaryjne, które programowo z nich rezygnuje.

Janusz Pyda OP

O SPECJALISTACH, MĘDRCACH I „FAKTACH UPARTYCH"

Zawsze wolałem wyciskać soki z pojedynczego zdania albo badać znaczenie jednego słowa, niż podsumowywać epokę w jednym wykładzie lub poetę w jednym akapicie. I niestety zazwyczaj robiłem właśnie to, co pragnąłem.
J.R.R. Tolkien[1]

Pracownicy Oxfordu dzielą się na trzy kategorie: piśmienni, niepiśmienni oraz specjaliści — ja wolę pierwsze dwie.
C. S. Lewis[2]

Każdy trochę bardziej rozgarnięty student musi w pewnym momencie postawić sobie pytanie o styl swoich intelektualnych wysiłków. Jak studiować? Możliwości są co najmniej dwie. Pierwsza zakłada model studiów możliwie najszerszy. Ma się więc zmieścić w nim wszystko, co ciekawe i wszystko, co należy do tzw. kanonu przyzwoitego wykształcenia. Trzeba więc poznać dialogi Platona i kilka oper Verdiego, impresje Bonnarda i przynajmniej trochę poczytać Leśmiana, wypada też „liznąć" teorii względności i wiedzieć co nieco ze *Wstępu do psychoanalizy*. Ironizuję, ale tego typu model kształcenia nie musi mieć u swych podstaw tendencji do bycia lwem intelektualnych salonów — czyli kimś, kto na niczym się tak naprawdę nie znając, o wszystkim jest w stanie długo i zajmująco rozprawiać. Ten, kto wybrał taki sposób studiowania, wierzyć też może, że odpowiedź na jego pytania mogą dać jedynie poszukiwania zakrojone na jak najszerszą skalę. Erudycja staje się więc drogą do mądrości.

---

[1] J.R.R. Tolkien, *Adres pożegnalny do społeczności uniwersytetu oksfordzkiego*, w: *Potwory i krytycy*, tłum. T. A. Olszański, Poznań 2000, s. 287.

[2] Por. H. Carpenter, *Inklingowie. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams i ich przyjaciele*; przeł. Z. A. Królicki, Poznań 1999, s. 290.

Jest i inny sposób studiowania. Polega on na koncentracji uwagi na jak najwęższym odcinku rzeczywistości i przebadaniu go od podstaw do samego wierzchołka. Trudno zwykle temu, kto wybrał taki model intelektualnych poszukiwań, zarzucić tzw. ogólne wykształcenie. Można się za to spodziewać, że jest przynajmniej jedna dziedzina, na której temat można się od niego dużo dowiedzieć, a nie jedynie inteligentnie o niej porozmawiać. „Dłubacz" ów nie ma szans zostania lwem salonów ani tym bardziej dyżurnym intelektualistą mediów. Prawdopodobnie nikt poza wąskim gronem fachowców nie pozna jego nazwiska — jest zaś szansa, że dzięki niemu nasza wiedza o rzeczywistości choć trochę stanie się zasobniejsza.

Dwa przywołane powyżej modele studiowania pokazują problem o wiele szerszy. Czy rzeczywiście istnieje wyłącznie ta jedna alternatywa, którą starałem się pokazać na przykładzie sposobów studiowania? Czy współczesny uniwersytet podzielony być musi pomiędzy specjalistów a erudytów, nie będąc jednocześnie w stanie wychowywać i kształtować swoich studentów w tradycji, która uchodziła niegdyś za mądrościową? Nad tym właśnie pytaniem musimy się zatrzymać.

I Suma analiz

Ci, którzy zwykli tęsknić za mądrościową tradycją uniwersytetu, z nostalgią wspominają wiek XIII, czyli czas, kiedy w samym sercu *Civitas philosophorum*, jak mówił o Paryżu Albert Wielki[3] — na Uniwersytecie Paryskim powstawały sumy wiedzy o ówczesnym świecie. Suma stała się dla nich synonimem raju utraconego na rzecz artykułu — specjalistycznego i analitycznego w swej naturze tekstu zamieszczonego w fachowym periodyku. Jeśli jednak przyjrzymy się uważniej, sprawa okaże się bardziej skomplikowana. Każdy, kto miał kiedykolwiek w ręku średniowieczną sumę, wie o czym myślę. Po pierwsze zastanówmy się, jaka jest idea i cel tego typu formy. Martin Grabmann pisze:

> Przez nazwę Suma rozumiemy przedewszystkiem samodzielne i systematyczne zestawienie materiału naukowego z zakresu p e w n e j d y s c y p l i n y[4]. [podkreślenie moje — J.P.]

[3] M.–D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 28.

[4] M. Grabmann, *Wstęp do Sumy teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Żychliński, Lwów 1935, s. 26.

Suma nie była więc syntezą, która tłumaczyć miała wszystkie zjawiska na wszystkich możliwych poziomach. Była syntezą w obrębie pewnej dyscypliny. Sumami nazywane były np. syntezy homiletyczne (*Summa de arte praedicatoria* Alanusa de Insulis), kazuistyczne dla spowiedników (*Summa confessorum* Jana Lektora z Fryburga), syntezy gramatyki i logiki (*Summa grammaticalis* Jana z Dacji czy *Summula logice* Piotra Hiszpana), wreszcie syntezy filozoficzne (*Summa de philosophia* magistra Randulfa) czy teologiczne (Wilhelma z Auxerre, Filipa z Grece, Gaufrieda z Poitiers, Jana z Treviso, Rolanada z Kremony, Aleksandra z Hales, Alberta Wielkiego czy wreszcie Tomasza z Akwinu). Nie była zatem suma, w zamierzeniu jej twórców, wyczerpującą syntezą całej rzeczywistości z punktu widzenia wszelkiej dostępnej wiedzy. Bez wątpienia nie w tym tkwił jej mądrościowy charakter. Być może przyznać trzeba rację Bocheńskiemu i stwierdzić, że „czas średniowiecznych sum minął bezpowrotnie"[5], niemniej jednak — nawet kiedy miały się one świetnie - nikt nie traktował ich ani jako ksiąg mądrościowych, w których szukać należałoby odpowiedzi na każde pytanie, ani nawet jako uniwersalnych encyklopedii. Dodajmy jeszcze, że najmniejszą jednostką sumy był artykuł, w którym postawione pytanie dotyczyło zwykle bardzo konkretnego problemu i jego szczegółowemu rozwiązaniu było poświęcone. Kiedy np. św. Tomasz stawia w jednym z artykułów *Sumy teologii* pytanie *Utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali*[6], trudno byłoby po samym charakterze zagadnienia wywnioskować, że w osobie jego autora mamy do czynienia z największym syntetyzującym umysłem w dziejach teologii. Szczegółowość rozważań nie wyklucza ani perspektywy mądrościowej, ani nawet chęci jak najszerszego ujęcia materii przedmiotu. Musimy mieć świadomość, że jeśli myślimy o średniowiecznym uniwersytecie jako kuźni wszechogarniających sum, dalekich od parania się zagadnieniami zbyt szczegółowymi, to nasza wizja jest zupełnie błędna. Podejście do rzeczywistości, którego szukamy i które uznajemy za mądrościowe gdyż za pomocą jednej zasady wyjaśnić chce wszystko, lekceważąc jednocześnie konieczność rozważania zagadnień szczegółowych, bardziej zbliżone jest do stylu Heglowskiej *Fenomenologii ducha* czy metodologii *Gwiazdy Zbawienia* Rosenzweiga niż sposobu myślenia któregokolwiek ze średniowiecznych mistrzów i au-

[5] J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1992, s. 51.

[6] *STh* Ia, q. CXVII, a. 4.

torów sum. Drobiazgowość analizy konkretnych i szczegółowych problemów bliższa jest tradycji scholastycznej niż zazwyczaj myślimy[7]. Nie tylko każde zagadnienie, ale i każda dziedzina wiedzy tak mocno wpisana była dla średniowiecznych scholarchów w strukturę wszechświata, iż badanie jej doprowadzić mogło do wiedzy o rzeczywistości dużo szerszej niż ta, która była początkowym przedmiotem badań. Sztuki wyzwolone również nie były dziedzinami w żaden sposób przeciwnymi mądrości. Nie stanowiły też odpowiednika dzisiejszej salonowej erudycji. Clive Staples Lewis pisze:

> Umieszczać w modelu wszechświata program studiów może z początku wydać się absurdalne i byłoby absurdem, gdyby odczucia ludzi średniowiecza związane z „przedmiotami" w programie zajęć były takie jak nasze dziś. Ale oni program ten uważali za niezmienny; liczba siedem jest wieszcza; sztuki wyzwolone ze względu na starodawną tradycję osiągnęły status przypominający status samej natury[8].

Nie wydaje się więc, aby w średniowiecznych uniwersytetach szczególnie dyskutowany był problem, którym my się obecnie zajmujemy. Nie sądzę, aby spędzało średniowiecznym mistrzom teologii czy sztuk wyzwolonych sen z powiek pytanie, czy da się pogodzić szczegółowość badań z poszukiwaniem odpowiedzi na problemy uniwersalne i z jakkolwiek rozumianą mądrością. Ciekawe, iż tradycja scholastyczna uchodziła w oczach swych krytyków nie tyle za zbyt całościowe, co raczej zbyt analityczne właśnie podejście do rzeczywistości. Kiedy Erazm z Rotterdamu określa swój ideał wykształcenia jako *philosophia Christi*[9], a głównym celem wychowania humanistycznego staje się *sapiens et eloquens pietas*, pamiętać trzeba, iż jest to świadoma próba zerwania z dziedzictwem średniowiecznego uniwersytetu scholastycznego. Teologia, jedna z najbardziej „całościowych" nauk, pozbawiona ma zostać wszelkich cech spekulacji, a jedną z nich jest przecież szczegółowość stawianych pytań i precyzja formułowania problemów. Innymi słowy, o ile scholastycznych analityków interesował sam problem, samo — chociażby najbardziej szczegółowe — zagadnienie postawione umysłowi ludzkiemu przez rzeczywistość, o tyle humanistów wcze-

[7] Por. np. J. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, tłum. D. Gabler, w: *Logika i filozofia*, Warszawa 1993 s. 44.

[8] C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 1995, s. 181.

[9] W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 14.

snego renesansu najbardziej zajmował „paideutyczny" aspekt nauki i naukowości. Pierwszym szło więc o prawdę, drugim raczej o formację (por. włoski ideał *uomo completo*). Niechęć do szczegółowości myślenia scholastycznego dotychczas pokutuje w umysłach wielu pod postacią naiwnego przekonania, jakoby podstawą i osią nauki na uniwersytetach średniowiecznej *Christianitas* były spory wokół pytań typu: ile diabłów czy — jak kto woli — aniołów mieści się na główce od szpilki. Ta karykatura scholastycznej szczegółowości właściwa jest nie tylko dla wczesnego renesansu, ale i całej umysłowości nowożytnej[10]. Szczegółowość rozważanych zagadnień owocowała też z konieczności perfekcyjną i ściśle określoną metodą. O ile średniowieczny klerk był intelektualnym rzemieślnikiem[11], który dzięki ścisłemu określeniu zagadnienia podejść mógł doń z odpowiednimi narzędziami intelektualnego warsztatu, o tyle uczniowie Erazma — niewątpliwie szerzej zarysowując horyzont swego intelektualnego zaangażowania — stawali się bardziej publicystami i poetami niż uczonymi.

Upraszczając zapewne złożoność zagadnienia, można powiedzieć, że tendencje do uogólnienia szczegółowych wyników badań obecne były zarówno w scholastyce — jak i w wieku XV. Różna była jedynie metoda zdobywania wiedzy uniwersalnej, czyli ogarnięcia, przyswojenia i uporządkowania tego, co już wiedziano o otaczającym świecie. O ile bowiem humaniści widzieli drogę do wiefzy uniwersalnej w encyklopedycznym charakterze wykształcenia (i stąd spod ich piór wychodziły pisma typowo erudycyjne)[12], o tyle w całej klasycznej scholastyce i jeszcze w XIV wieku, u schyłku epoki średniowiecznego uniwersytetu, wierzono w zupełnie inną metodę dochodzenia do wiedzy uniwersalnej, mądrościowej. Swieżawski pisze:

> Człowiek ówczesny [XIV wieku — J.P.], osaczony zjawiającymi się ze wszystkich stron wątpliwościami odnośnie do wartości ludzkiego poznania i uzyskanej na tej podstawie wiedzy, widzi, że jedyna droga zdobycia wiedzy pewnej i wyczerpującej wieść może przez realizm, zbliżający nas jak najbardziej do badanego konkretu, a konkret ten ujmiemy tym dokładniej i wszechstronniej, im lepiej

[10] Por. J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1992, s. 48–52.

[11] Patrz J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1997, s. 90–91.

[12] S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. II, Warszawa 1974, s. 18, zob. też przyp. 9.

będziemy mogli poznać cały zespół elementów, konstytuujących ten właśnie konkret, nie będący niczym innym, jak tylko skutkiem działania całego zespołu elementów, czyli przyczyn[13].

Metodą dojścia do całościowej wiedzy, tak charakterystycznej dla mądrości, jest więc badanie konkretu, co z konieczności zakłada szczegółowość badań i wysoką ich specjalizację. Tyle że zwrócenie uwagi przede wszystkim na zespół przyczyn konstytuujących badany konkret, ma „wyrzucić" badacza na płaszczyznę szerszą, co w tym przypadku nie znaczy erudycyjną, ale metafizyczną.

Połączenie konkretu i metafizyki to scholastyczny przepis na wiedzę uniwersalną i mądrościową oraz najważniejsza, być może, część schedy pozostawionej nam przez średniowieczny uniwersytet[14]. Przyzwoicie zaś zredagowana encyklopedia stanie się dla humanistów i myślicieli XVIII wieku propozycją odpowiedzi na tę samą potrzebę ludzkiego ducha i intelektu — potrzebę mądrości i uniwersalności wiedzy.

II. Fakty uparte i nie dające się uprościć, czyli uniwersytet w świecie nowożytnym

Jeśli nakierowanie na konkret rodziło zręby średniowiecznej postawy mądrościowej, to tym bardziej przyznać trzeba, iż nowożytny ideał wiedzy kształtowany jest na mocnym fundamencie nie dających się uprościć faktów jednostkowych. Ponoć William James skończywszy pracę nad *Zasadami Psychologii*, żalił się w liście do brata: „Muszę wtłaczać każde zdanie w zęby upartych i nie dających się uprościć faktów"[15]. Ilość zjawisk, które stanęły przed oczami nowożytnego przyrodnika i które nauczył się on nawet generować przez zastosowanie takich metod jak chociażby eksperyment, nie pozwalała konstruować już teorii w oderwaniu od rzeczywistości czy przy lekceważeniu tego, co jednostkowe. Nie dlatego śmiać się dziś musimy z przyrodniczych pomysłów Schellinga czy innych niemieckich romantyków, że są to poglądy wewnętrznie sprzeczne bądź jawnie naruszające zasady zdrowego roz-

[13] Tamże, s.17.

[14] Oczywiście sama epoka posiadała swoje wynaturzenia, będąc niekiedy znacznym odstępstwem od fundującego scholastykę ukierunkowania na konkret (por. esencjalizm XIV–wiecznego tomizmu i niektórych nurtów szkotystycznych).

sądku, ale dlatego, że nijak mają się one do rzeczywistości, do „upartych i nie dających się uprościć faktów". Nie spotkałem trafniejszego określenia nowożytnych tendencji intelektualnych niż to, które podaje Whitehead:

> Ten nowy odcień nowożytnej umysłowości to właśnie gwałtowne, namiętne zaangażowanie w śledzenie związków między zasadami ogólnymi a „upartymi i nie dającymi się uprościć faktami". Pod każdą szerokością geograficzną i w każdych czasach żyli praktyczni ludzie pochłonięci „upartymi i nie dającymi się uprościć faktami"; zawsze też byli ludzie o usposobieniu filozoficznym, badający sploty spraw ogólnych. Nowością dzisiejszego społeczeństwa jest połączenie namiętnego badania szczegółowych faktów z równie silną namiętnością do abstrakcyjnych uogólnień. Uprzednio postawa taka była sporadyczna i pojawiała się jakby przypadkowo. Dziś taka równowaga umysłowa staje się częścią tradycji wpływającą na sposób myślenia. Jest solą, dzięki której życie daje się kochać. Głównym zadaniem uniwersytetów jest przekazywanie tej tradycji z pokolenia na pokolenie jako powszechnego dziedzictwa[16].

Pozostaje jednak ważkie pytanie. Jak przejść od rozważań szczegółowych do bardziej ogólnych? Co zrobić, by połączyć te dwie, tak bardzo na pozór przeciwstawne tendencje — chęć syntezy wiedzy i pragnienie analizy faktów? Jak nie zamknąć się w świecie szczegółu i intelektualnego drobiazgu? Znamy już propozycję scholastyków. Ich zdaniem należy badać przyczyny, czyli metafizyczne uwarunkowania badanego konkretu — *hoc aliquid*. Kardynał John Henry Newman pisze:

> Posiadłszy prawdziwe oświecenie umysł nigdy nie rozpatruje żadnej z części rozległego przedmiotu wiedzy bez myśli o tym, że jest to tylko część i bez wypływających z tej myśli skojarzeń. To sprawia, że każda rzecz w pewnym sensie prowadzi do wszelkich innych rzeczy — obraz całości udziela się jakby każdej z osobnych części, aż całość zaczyna przedstawiać się wyobraźni jak duch przenikający i nasycający części składowe i nadający im jedno określone znaczenie. Jak wspomnienie o narządach ciała przypomina ich funkcje w ciele, jak słowo „stworzenie" nasuwa myśl o Stworzycielu, a słowo „poddani" — myśl o władcy, tak w umyśle filozofa (którego tu sobie abstrakcyjnie wykoncypowałem) elementy świata fizycznego i moralnego, nauki, sztuki, przedsięwzięcia i dążenie, godności, urzędy, wydarzenia, opinie i osobistości — wszystko to widziane jest

[15] Patrz A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski i M. Pieńkowski OP, Kraków 1987, s. 23.

[16] Tamże.

jako coś innego, funkcje są korelatywne i stopniowo przez następujące kolejno kombinacje dążą do prawdziwego centrum[17].

Jak widać, przejście od szczegółu do ogółu i od wyjątku do powszechności nie tylko nie jest niemożliwe, ale wydaje się być czymś wręcz naturalnym dla rozumu uczciwie poszukującego wiedzy. Każdy, kto kiedykolwiek podszedł rzetelnie do pisania jakiegokolwiek tekstu dotyczącego bardzo nawet szczegółowego zagadnienia, wie, że największym problemem w trakcie pisania nie jest brak, ale nadmiar pomysłów. Promotorzy „magisterek" i doktoratów walczyć zwykle muszą ze swoimi podopiecznymi nie tyle o poszerzenie, co raczej zawężenie i ścisłe określenie tematu. Myślę, że droga w tę stronę — od zagadnień bardzo szczegółowych do wizji całościowej — choć narażona na wiele niebezpieczeństw i wypaczeń, jest w gruncie rzeczy dużo bardziej naturalna niż chęć intelektualnego podążania w kierunku przeciwnym tzn. od syntezy do analizy. Innymi słowy: analiza, która nie kończy się syntezą, jest co najwyżej wyrazem intelektualnego niespełnienia konkretnego adepta naukowego warsztatu. Synteza zaś, która u swych podstaw nie ma rzetelnej i uczciwej analizy nie jest wyłącznie oznaką nieuczciwości myślenia swego twórcy, ale łatwo przerodzić się może w ideologię (czy to czysto myślną czy, co gorsza, taką, która domagać się będzie realizacji w świecie ludzi i przedmiotów).

---

17 J.H. Newman, *The Idea of a University. Defined and Illustrated. In Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin in Occasional Lectures and Essays Adressed to the Members of the Catholic University*. Edited by Martin J. Svaglic, Notre Dame, Indiana 1986, s. 103–104. Tłumaczenie podaję za: J. Fijaś i H. Bortnowska, „Znak" 288 (1978), nr 6, s. 706–707. Karl Jaspers zaś pisał: „Uniwersytet ulega degradacji, jeśli staje się zespołem wyspecjalizowanych szkół, plus tolerowana przez nie tak zwana «edukacja ogólna» — po prostu jako fasada i mętne mówienie o ogólnikach. Warunkiem uczoności jest jej powiązanie z pełnią. Poszczególne dyscypliny tracą sens, jeżeli się je oddzieli od całości wiedzy. Cały proces szkolenia, opanowania rutyny i zespołu faktów staje się czymś szkodliwym, jeśli gubi poczucie związku z ideałem wiedzy albo nawet przeszkadza faktycznie studentom w osiąganiu tego ideału. Zawodom, do których przygotowuje uniwersytet, musi on wiec zapewnić dwojaki fundament. Musi wpoić rosnące, całożyciowe zaangażowanie w rzetelność naukową w każdej dziedzinie, jak również w poszukiwanie jedności wiedzy. (...) Prawdziwy uczony, humanista czy przyrodnik, to ten, który kontynuuje wysiłek umysłowy i nie traci przy tym z oczu całości. I stąd najlepszym praktycznym sposobem szkolenia naukowego jest rozbudzenie nawyku pracy badawczej.", „Znak" 288 (1978) nr 6, s.737–738.

Jest jeszcze czynnik czysto psychologiczny, który wydaje się mieć jednak doniosłe znaczenie. Ktoś, kto — jak mu się wydaje — ujął świat w jednolity i spójny schemat pozwalający mu wyjaśnić większość zjawisk, z którymi się styka, zazwyczaj niechętnie odnosić się będzie do faktów nowych i niespodziewanych, zdarzeń i pomysłów, które zakłócić by mogły jego intelektualny porządek. Powiedzenie przypisywane na przemian to Kantowi, to znów Heglowi, które miałoby głosić, iż jeśli fakty nie zgadzają się z teorią — tym gorzej dla faktów, nie jest postawą intelektualną zarezerwowaną dla nielicznych. Założyć się mogę, iż niejeden holista chętnie podpisałby się pod tak sformułowaną zasadą.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt naszego zagadnienia — ten, od którego zaczęliśmy niniejsze rozważania. Według którego modelu lepiej kształcić studentów? Czy warto postępować zgodnie z zasadami i metodami zdobywania wiedzy encyklopedycznej, czy raczej zmusić adepta nauk do ascezy intelektualnej powiązanej ze żmudną, ale warsztatowo uczciwą pracą? Profesor Kazimierz Twardowski pisał:

> Kto chce naprawdę studiować logikę czy psychologię, etykę lub estetykę, albo teorię poznania, powinien obrać sobie jakieś zagadnienie i poznać je najdokładniej na podstawie monograficznych jego opracowań. Trzeba się temu zagadnieniu przypatrzeć z wszystkich stron i w różnych oświetleniach, trzeba usiłować wykryć w nim nieoświetlone dotąd jeszcze przez nikogo strony. Wszak i adept anatomii nie studiuje od razu całego ciała ludzkiego, lecz zaczyna od preparowania pewnego mięśnia. Poznawszy w ten sposób jedno, drugie, trzecie zagadnienie, adept filozofii nabędzie biegłości w rozpatrywaniu tego rodzaju zagadnień w ogóle i będzie mógł przejść do bardziej sumarycznego studium pozostałych zagadnień danej gałęzi filozofii. I wtedy dopiero będzie czas na studiowanie jej sumarycznych przedstawień, gdyż wtedy dopiero będzie można się z nich czegoś naprawdę nauczyć[18].

Chciałem pokazać przede wszystkim fakt, iż zarówno ze względu na jednostkową naturę rzeczy, jak i rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa oraz zalety czysto pedagogiczne zasadne jest poświęcanie czasu i energii badaniom bardzo szczegółowym i specjalistycznym. Nie wiem, czy wąska specjalizacja sama w sobie jest dobrą drogą do mądrości i wiedzy rzeczywiście istotnej. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że jest tej drogi koniecznym początkiem i dłuższym czy krótszym jej etapem. Uniwersytet zaś jest miejscem z natury i definicji powołanym do tego, by być

[18] K. Twardowski, *Jak studiować filozofię*, w: *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Warszawa 1992, s. 408.

areną konfrontacji różnych metod i sposobów patrzenia na świat i tegoż świata opisu. Wydaje się, że właśnie tu ma szansę dokonać się wykorzystanie obu tendencji — pragnienia syntezy i analizy. Może się okazać, że metody wypracowane w obrębie badań nad zagadnieniami szczegółowymi znajdą zastosowanie i pomogą w opisie zjawisk poza obszarem ich dotychczasowego eksploatowania[19].

Możemy postawić na koniec jeszcze jedno pytanie. Czy seminarium może naśladować uniwersytet w tej jego cesze, która pozwala łączyć szczegół z ogółem i drobiazgowość badań z szerokością horyzontów? Myślę, że tak, choć potrzeba z pewnością wiele ostrożności przy przenoszeniu modelu akademickiego na grunt seminaryjny. Warto chyba także i w tej kwestii skorzystać z mądrości kardynała Newmana i powrócić jeszcze raz do lektury książki, o której Christopher Hollis pisał: „Newman, chociaż sam nie zdawał sobie z tego sprawy, pisał swe dzieło *Idea of a University*, jak zresztą wiele innych swoich książek, bardziej dla świata, który miał nastąpić sto lat po nim, niż dla świata jego własnych czasów"[20]. Być może teraz właśnie nadszedł czas, aby na nowo tekst ten przeczytać i przemyśleć.

Na koniec niech wolno mi będzie przytoczyć fragment adresu pożegnalnego skierowanego do społeczności uniwersytetu oksfordzkiego przez profesora J.R.R. Tolkiena. Autor *Władcy Pierścieni* i wybitny filolog mówił:

> Jednak wszystkie dziedziny nauki, wszystkie wielkie Studia żądają ofiar z ludzi, ponieważ ich głównym celem nie jest kształcenie, a ich działalność akademicka nie ogranicza się do nauczania. Ich źródłem jest pragnienie wiedzy, a żyją dzięki ludziom wiernym swojemu upodobaniu i ciekawości dla nich samych, bez względu nawet na osobisty rozwój. Gdy tego upodobania i ciekawości zabraknie, tradycja Studiów staje się sklerozą. Nie należy więc pogardzać ani nawet litować się nad kimś, kto poświęca miesiące czy lata marginalnemu przyczynkowi, jak analiza banalnego średniowiecznego tekstu i grzebanie się w jego dialekcie albo zgłębianie twórczości żałosnego „nowoczesnego" wierszoklety i jego życia (wstrętnego, ponurego i — na szczęście — krótkiego) — JEŻELI TYLKO ofiara ta była dobrowolna i JEŻELI rzeczywiście pobudziła ją spontaniczna i osobista ciekawość[21].

[19] W. Stróżowski, *O idei uniwersytetu*, w: *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 10.

[20] Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970, s. 145.

[21] J.R.R. Tolkien, dz. cyt., s. 290.

Myślę, że ten apel może w istocie swojej dotyczyć wszystkich: biologów i historyków, filozofów jak i fizyków, filologów i teologów czy też wreszcie — księży i świeckich. Napięcie zaś pomiędzy polotem wszechogarniającej syntezy a dyscypliną szczegółowej analizy może dawać więcej radości niż niepokoju. Pod jednym wszak warunkiem — że podstawowym celem wiedzy jest prawda, a pierwszym impulsem ku jej zdobywaniu — ciekawość.

Janusz Pyda OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie.

Dążenie za wszelką cenę do powrotu tego, co już oswojone, bezpieczne, jakoś wygodne, może być zwykłą ludzką słabością, którą zwykło się nazywać — może trochę surowo — tchórzostwem, lenistwem lub też małodusznością. Jeśli jednak dochodzą do głosu również argumenty, które pretendują do miana teologicznych, podczas gdy w rzeczywistości są zwykłą przykrywką, kamuflażem i ideologizacją, wówczas postawa taka ma w sobie coś z — uwaga, wielkie słowo — sekciarstwa.

Piotr Lichacz OP

O POKUSIE SEKCIARSTWA W STUDIOWANIU

Przez długi czas zestawienie św. Tomasza z Akwinu z Sigerem z Brabantu, którego dokonał Dante w swej *Boskiej Komedii*, w wizji nieba i korony dwunastu mędrców, było dla wielu czymś niezrozumiałym. Oto Siger, myśliciel identyfikowany z ruchem nieortodoksyjnym połowy XIII wieku, siedzi po lewicy św. Tomasza, gdy po prawicy znajduje się św. Albert Wielki, a za nim pozostałych dziewięciu wielkich myślicieli (ciekawe, że nie ma pośród nich św. Bonawentury...). Tomasz — jako ten najważniejszy i największy spośród mędrców — kolejno wszystkich przedstawia, poczynając od swego mistrza i współbrata w Zakonie, wychwalając mądrość i zasługi każdego.

Gdyby to była sztuka współczesna, można by podejrzewać prowokację dla samej prowokacji, ale u Dantego nie wypada dopatrywać się takiego podejścia do dzieła. Cóż zatem skłoniło go do tak oryginalnego środka wyrazu? Jaka treść kryje się za takim opisem wizji chwały niebios?

W tym tekście, na przykładzie dwóch postaci z XIII–wiecznego Uniwersytetu Paryskiego — św. Tomasza z Akwinu i Sigera z Brabantu — oraz wybranych elementów kontekstu historycznego wydarzeń, które zaowocowały potępieniem z 1277 roku, postaram się wskazać na pewien mechanizm, dotyczący ówczesnej postawy w organizowaniu studiów wobec pojawiających się nowych możliwości myślenia i wyrażania prawd wiary lub prawd

z wiarą związanych. Pamiętać bowiem należy, że na tamtym etapie rozwoju Uniwersytetu wszystko zmierzało ku teologii albo jej było podporządkowane. Śledzenie postaw ludzkich oraz wydarzeń historycznych jest zwykle bardzo pouczające i daje możliwość odniesienia do teraźniejszości. Mechanizm, o którym mowa, zawiera w sobie struktury myślowe osadzone na mniej lub bardziej uświadomionych założeniach natury antropologiczno–teoriopoznawczej, a także — jak można podejrzewać — natury teologicznej.

Dwie postawy wobec Filozofa

Siger z Brabantu znany jest — na ile na podstawie stereotypów, a na ile z rzeczywistej jego postawy, do końca nie wiadomo — z tak zwanego arystotelizmu heterodoksyjnego (radykalnego). Rozumie się przez to taką interpretację pism Arystotelesa (czy też pism uznawanych za arystotelesowskie), która nie zgadzała się z wiarą chrześcijańską. Początek heterodoksyjnego ruchu doktrynalnego należy umieścić między rokiem 1260 a 1265. Gdy Tomasz opuszczał Paryż w 1259, nic nie wskazywało na to, by miał się zbliżać przyszły kryzys. A już w 1267 roku św. Bonawentura zareagował na wywrotowe nauki wydziału sztuk. Św. Tomasz zaś we wstępie do *De unitate intellectus contra averroistas* z 1270 roku stwierdza, że błąd Awerroesa rozprzestrzenił się od jakiegoś czasu w umysłach wielu[1]. Na tę Tomaszową rozprawę Siger, młody i energiczny mistrz wydziału sztuk, odpowiedział swoim, dziś już zaginionym, dziełkiem *De intellectu*. a następnie *De anima intellectiva*, w którym — pozostawiając na boku Awerroesa — starał się wykazać, że Tomasz w pewnych punktach nie zna autentycznej doktryny Arystotelesa[2].

Najbardziej charakterystyczną doktryną arystotelizmu heterodoksyjnego był monopsychizm, czyli przyjęcie jedności dwóch intelektów: czynnego i biernego[3]. Konsekwentne zastosowanie tej koncepcji prowadziło do ruiny teorii porządku moralnego między innymi przez zakwestionowanie możliwości przyszłego życia i związanych z nim sankcji indywidu-

[1] „Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium", ed. Keeler, s. 1, 6–7; cyt. za: F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain–Paris 1966, s. 362.

[2] Por. F. Van Steenberghen, *La Philosophie...*, dz. cyt., s. 448.

[3] W wielu opracowaniach mylnie podaje się, iż błąd polegał na głoszeniu jedności intelektu czynnego (*dator formarum*), co było dziełem nie Awerroesa, ale Awicenny — por. tamże, s. 366n.

alnych. Do tego dochodził wszechobecny necesytaryzm — taka wizja rzeczywistości, w której nie było miejsca na wolność Boga i człowieka. Innym wysiłkiem intelektualnym tegoż ruchu, wzbudzającym wielkie kontrowersje, było wykazywanie odwieczności świata.

Od początku swego nauczania Siger wykładał Arystotelesa w sposób niepokojący współczesnych mu słuchaczy; nie baczył przy tym zbytnio ani na teologię, ani na chrześcijańską ortodoksję[4]. Miał wyostrzone wyczucie autonomii nauk i bardzo precyzyjnie starał się odczytywać teksty oraz interpretować je w duchu autora; oddzielał przy tym argumenty pochodzące z poznania naturalnego od tych z objawienia. Jego bezpośrednim zadaniem, gdy czytał dzieła innych filozofów, było nie tyle wprowadzanie innowacji do filozofii, ile zgłębianie tego, co oni rzeczywiście chcieli powiedzieć[5]. Drugim biegunem takiej postawy było stanowisko św. Tomasza, gdy mówił, iż „studium filozofii nie służy temu, by wiedzieć, co ludzie myśleli, ale jaka jest prawda rzeczy"[6].

Obaj myśliciele mieli więc odmienne podejście do dziedzictwa przeszłości. Tomasz był jakby wychylony bardziej ku temu, co będzie, dlatego z przeszłości zbierał to, co pomocne i potrzebne mu było do zobaczenia więcej, do szerszego spojrzenia i ujęcia prawdy o danej rzeczywistości w sposób bardziej prawdziwy, niż do tej pory udawało się to jego poprzednikom[7]. Odróżniał się jednakże od tych teologów jego czasów, którzy popadali w uporczywe powtarzanie takich dowodzeń i rozwiązań problemów, jakie już niewielu zadowalały. Dobitnie wyraża to opis kronikarza Wilhelma z Tocco: „Brat Tomasz w swych wykładach stawiał nowe problemy, odkrywał nowe metody, stosował nowe łańcuchy dowodów; a słuchając tego nauczania nowej nauki, wraz z nowymi argumentami, nie można było wąt-

[4] Por. tamże, s. 375.

[5] „Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus" (*De anima intellectiva*, c. VII).

[6] „Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum" (*De caelo*, I, lect. 22).

[7] „Arystotelizm został przez Tomasza tak przedstawiony i zasymilowany, że niewiele zostało nam z poglądów historycznego twórcy Perypatu; wiemy przecież dziś, jak św. Tomasz postępował z wszelkimi pomysłami poprzedników, które włączył do swojej filozoficznej wizji i syntezy, nie dbając o historycznie wierne ujawnienie zapatrywań np. Pseudo–Dionizego, Augustyna czy Arystotelesa, lecz wykorzystując je jako elementy lub impulsy służące do wyrażania tej wizji" (S. Swieżawski, *O pewnych zniekształceniach myśli św. Tomasza z Akwinu w tradycji tomistycznej*, w: *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 132).

pić, iż to Bóg, poprzez rozchodzenie się tego nowego światła i poprzez nowość tego natchnienia powierzył mu nauczanie za pomocą słowa i pisma nowej nauki"[8]. Sigera cechowała większa dbałość o dokładne odczytanie tego, co ktoś inny napisał, wsłuchanie się w intencje i ducha czytanego dzieła — był w tym bliższy dzisiejszemu ideałowi badania tekstów historycznych. Nie znaczyło to oczywiście, że Siger był ślepo posłuszny kontrowersyjnym autorytetom z przeszłości. Raczej nie pozwalał na to, żeby ktoś przypisywał uznanym przez niego autorytetom treści, których w rzeczywistości nie było. Wydaje się, iż postulował przez to słuszną autonomię nauk świeckich. Owszem, potrafił się w pewnej mierze zdystansować od swoich odkryć i wniosków z nich płynących. Twierdził bowiem, że jedynie prawdy wiary są dla człowieka ostatecznie wiążące (co — przez opaczne odczytanie — zostało uznane za przyjęcie koncepcji podwójnej prawdy!). Zarazem wielkim szacunkiem otaczał starszych od siebie Alberta i Tomasza, których nazwał „dwoma czołowymi mężami na polu filozofii"[9].

Wspólne korzenie

Wiele ich łączyło za życia, nawet jeśli nie wydawali się być ze sobą zgodni w niektórych kwestiach. Podziwiać należy zdolność obu do dyskusji, spierania się, do poszukiwania tego, co lepsze, walki — w ostatecznym rozrachunku — o wspólne dobro, o prawdę. Fernand Van Steenberghen zgromadził szereg wspólnych elementów postaw intelektualnych tych myślicieli. Przede wszystkim łączyła ich wspólna troska o to, by pokonywać lęk przed nowymi sposobami myślenia i wyrażania myśli. Obaj nie bali się zaczerpnąć z tego, co inni — wziąwszy pobieżnie i *en bloc* — uznali za niezgodne z wiarą, a więc niegodne zainteresowania bądź groźne dla zbawienia wiecznego. Łączył ich wspólny podziw dla Filozofa. Obaj przylgnęli do arystotelesowskiej koncepcji ufności w siły poznawcze człowieka, w naturalne dlań skierowanie do prawdy i do dobra. W dążeniu do prawdy byli obydwaj bardzo wytrwali i potrafili wiele poświęcić, by za nią pójść[10]. Niemałą rolę odgrywała w takiej postawie wyraźna

[8] Cyt. za: M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, przeł. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 48.

[9] „Praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas" (cyt. za: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 356).

[10] Por. F. Van Steenberghen, *La Philosophie...*, dz. cyt., s. 400–402.

modyfikacja augustyńskiej teorii poznania wraz z jej istotnym elementem, który stanowiła koncepcja iluminacji.

Obaj byli ukształtowani przez intelektualny klimat XIII–wiecznego Uniwersytetu Paryskiego. Uniwersytet ten był bardzo dynamicznie rozwijającym się ośrodkiem naukowym, otwartym na przeróżne możliwości wydobywania i kreowania skarbów kultury i przynaglającym swych adeptów do stawania się inspiratorami wielkiej kultury umysłowej tamtych czasów. Wielokrotnie w literaturze przewija się temat wpływu metody nauczania ówczesnego Uniwersytetu na taką postawę poznawczą, jakiej reprezentantem jest św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu czy właśnie Siger z Brabantu (według Dantego też święty!). Szczególnie dotyczy to jednej z metod: *quaestio*, której rozwinięcie stanowiła dysputa.

Jej istotnym elementem była krytyczna wymiana opinii dotyczących określonego zagadnienia. Najpierw przedstawiało się niebanalne racje podważające twierdzenia przyjęte przez siebie czy też przez poprzedników — bezrefleksyjnie czy też świadomie. Po szeregu takich krytycznych zarzutów następowały argumenty przeciwne, dalej pozytywny wykład, czyli rozumienie danego problemu. Na końcu zaś odpierano kontrowersyjne racje postawione na początku. Wprowadzało to możliwość wzięcia pod uwagę innego sposobu wnioskowania niż powszechnie przyjęty. Dawało również dostęp do wielości stanowisk względem różnych tematów, stwarzało swoistą *pluralitas*, w której umysł w swej szczerości miał odszukać drogę do Prawdy wiecznej. Alternatywne rozwiązania dotyczące jednej prawdy miały szanse zaistnieć i wybrzmieć dzięki kulturze rzetelnego dialogu. Dawało to uczestnikom spotkania możliwość wypracowania szerokiego spojrzenia u adeptów takiego nauczania, ukształtowania zdolności do przyjmowania solidnych argumentów, a dystansowania się od sofizmatów, półprawd i fałszów. Taki sposób pracy skłaniał również do samodzielnego podejmowania wysiłku myślenia, rozumienia, szukania i uzasadniania. Podstawą tej metody była ufność w fundamentalne skierowanie człowieka do prawdy i dobra. Wielość koncepcji i teorii nie była więc zagrożeniem, ale szansą na przechodzenie od rozwiązań słabo uzasadnionych, fragmentarycznych i niewystarczających czy po prostu błędnych — ku lepszym, pełniejszym i trafniejszym. W aspekcie zaś religijnym ufność ta bazowała na poważnym traktowaniu tajemnicy stworzenia. Oznaczało to, iż przyjmując Boga jako Stwórcę ludzkiego intelektu, uznawano za coś zakrawającego na bluźnierstwo, gdy ktoś deprecjonował dobroć i realne, naturalne zdolności rozumu ludzkiego. Wiązało się z tym świadome przeciwstawienie się niemądremu

dążeniu do wywyższenia dzieła odkupienia i zbawienia kosztem piękna i wielkości tajemnicy stworzenia. Znane adagium — *gratia non tollit naturam sed supponit et perficit eam* — jest tego niemal symbolem[11].

Jedna dola

Siger i Tomasz padli wreszcie „ofiarą jednej wrogości teologów świeckich i franciszkańskich, zdecydowanych na zatrzymanie ekspansji filozofii perypatetyckiej"[12]. Ekspansja ta została uznana za niepożądaną ze względu na niebezpieczeństwo wprowadzenia do chrześcijaństwa pierwiastka pogańskiego, wywracającego stare i wypróbowane przez wieki rozumienie Objawienia.

Dlatego też w jakiejś mierze nauczanie ich obydwu zostało potępione 7 marca 1277 roku pod przewodnictwem bpa Paryża, Stefana Tempier. Powszechnie znane jest ogromne oburzenie i zapał posuniętego już w latach Alberta Wielkiego, zmierzającego do Paryża z obroną swego byłego ucznia i współbrata, gdy dowiedział się o potępieniu, które wymierzone było w dużej części w — nieżyjącego już od 3 lat — Tomasza. Według Alberta bowiem prawdziwą przyczyną niektórych błędów była zwykła ignorancja. On sam krytykował stanowiska paryskich nauczycieli, ale nie z tego powodu, że ich nauczanie nie zgadzało się z wiarą czy też czerpało z diabelskiego źródła przewrotnego pogaństwa, tylko dlatego, że uprawiali filozofię nierzetelnie: „Wielu Paryżan szło nie za filozofią, lecz za sofizmatami"[13]. Nie tak wszakże postrzegali to ci, którzy dopięli swego w rzeczonym prawnym akcie. Dla nich nie było różnicy między błędnym zastosowaniem jakichś odkryć czy też błędnymi wnioskami, a całym ruchem, w którym te błędy powstały. Skoro gdzieś rodzą się błędy, znaczy, że to jest złe. Spektakularne potępienie 219 tez, zebranych pospiesznie i niekonsekwentnie przez powołaną do tego celu komisję konserwatywnych teologów, było wyrazem paniki i niezrozumiałym aktem zagubionych w nowych opracowaniach, a pewnie szczerze zatroskanych o dobro Kościoła i pobożnych ludzi[14]. Niestety szczera nawet troska

[11] Na temat *quaestio* por. dość obszernie: M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 81–93.

[12] F. Van Steenberghen, *La Philosophie...*, dz. cyt., s. 401.

[13] Cyt. za: E. Gilson, *Historia...*, dz. cyt., s. 363.

[14] Pierre Mandonnet dodaje do tego również podejrzenie, iż w grę wchodziła też polityka mistrzów niezakonnych, zmierzająca do ukrócenia wpływów mendykantów na Uniwersytecie — por. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIme siècle. Etude critique et documents inédits*, Fribourg 1899, s. 229.

o Kościół i pobożność nie wystarczyły do mądrego podjęcia decyzji związanej z tą dziedziną życia ówczesnego Kościoła.

Jak pisze Etienne Gilson — „potępienie nie było punktem wyjścia; niczego nie zapoczątkowało (...). Scholastyka, miast kontynuować wysiłki zmierzające do opanowania filozofii poprzez jej odnowę, przeszła do defensywy. W tym samym momencie zakończył się jej złoty wiek"[15].

Van Steenberghen stara się wytłumaczyć gloryfikację Sigera w *Boskiej komedii* poprzez postawienie następującej tezy: Dante rzeczywiście „mógł znać prawdziwe oblicze Sigera, głowy szkoły arystotelesowskiej, zwolennika, a nawet ucznia Tomasza z Akwinu, posłusznego syna Kościoła niezależnie od intelektualnego kryzysu, który doprowadził go do konfliktu z teologami i z biskupem Paryża"[16]. Siger więc, jako mistrz wydziału sztuk, jako filozof z podobnym do Tomasza–teologa nastawieniem i otwartością wobec dziedzictwa Filozofa, korzystający z — mimo wszystko — dobrodziejstwa wyjaśnień Komentatora, reprezentował linię genialnej wręcz kultury intelektualnej, która napotkała na krańcowe niezrozumienie wpływowych, ale nieobdarzonych tak szerokim jak on spojrzeniem ludzi.

Niespodziewany odwrót

Choć potępienie to miało z prawnego punktu widzenia zasięg lokalny, to trzeba wziąć pod uwagę, że Paryż był naonczas stolicą intelektualną Europy (oprócz Paryża, w ton potępień — prawdopodobnie w kluczu naśladownictwa — w niecałe dwa tygodnie później uderzyło drugie co do znaczenia centrum intelektualne — Oksford). Pierre Duhem w swym dziele o Leonardo da Vinci nie bez przekąsu zaproponował, aby powstanie nowoczesnego świata liczyć od owego ponurego dnia 7 marca 1277 roku[17]. Nie było to wydarzenie wyizolowane, ale raczej apogeum przesadnej ostrożności i troski o sterylną czystość uznanego przez wieki i stabilnego *status quo* w myśleniu o *sacra doctrina*. Już wcześniej bowiem, od roku 1210, podejmowano formalne akty, będące próbami powstrzymania recepcji pism filozofów pogańskich — szczególnie Arystotelesa. Oto arcy-

[15] Por. E. Gilson, *Historia*..., dz. cyt., s. 365.

[16] F. Van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles 1938, s. 183. Por. również podobną tezę A. Harnacka, w: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, Freiburg im Breigsau 1897, s. 335.

[17] Podaję za: P. Chaunu, *Czas reform*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989, s. 86.

biskup Piotr z Corbeil przewodniczy synodowi w Sens, na którym pod karą ekskomuniki zakazuje się nauczania *publice vel secreto* dzieł Arystotelesa. W 1215 roku statuty Uniwersytetu Paryskiego dopuściły wprawdzie studia nad logiką Arystotelesa, jednakże przy jednoczesnym zakazie studiowania jego *Metafizyki* oraz ksiąg z zakresu nauk przyrodniczych i fizyki. Papież Grzegorz IX w 1231 roku daje moc przełożonym opactwa Saint–Victor i klasztoru Saint–Jacques zwalniać z ekskomuniki mistrzów i uczniów, którzy przekroczyli zakaz z 1215 r. Zakaz nauczania *Metafizyki* i *Filozofii naturalnej* w Paryżu był respektowany aż do około 1245 r. Jednak dopiero rok 1255 można uznać za definitywne wejście arystotelizmu na wydział sztuk w Paryżu. Wydano wtedy statut reorganizujący studia, w których odtąd znajdują się wszystkie znane dzieła Arystotelesa (lub za takie uznane). Było to jednak zatwierdzenie sytuacji zaistniałej już od jakiegoś czasu i uznanie jej za obowiązującą wszystkich[18].

To był moment, w którym Uniwersytet znajdował się na etapie największego wyzwolenia ze schematów przykatedralnych szkółek, które były jego poprzedniczkami. Za sprawą wielkich umysłów zdecydowano się wyjść śmiało i otwarcie naprzeciw nowej rzeczywistości, w wyżej już opisywanej ufności. Akt z 1277 roku (po — delikatnie rzecz ujmując — ostrzeżeniu z roku 1270, czyli potępieniu 13 tez filozoficznych przez bpa Stefana Tempier), jako raptowne przerwanie procesu rozwojowego, jest wyrazem dynamizmu przeciwnego, specyficznego atawizmu koncepcyjnego w organizowaniu studiów uniwersyteckich.

Swój teren, własny świat

Dążenie za wszelką cenę do powrotu tego, co już oswojone, bezpieczne, jakoś wygodne, może być zwykłą ludzką słabością, którą zwykło się nazywać — może trochę surowo — tchórzostwem albo lenistwem czy też małodusznością. Jeśli jednak dochodzą do głosu również argumenty, które pretendują do miana teologicznych, podczas gdy są zwykłą przykrywką, kamuflażem i ideologizacją, wówczas postawa taka ma w sobie coś z — uwaga, wielkie słowo — sekciarstwa. W każdej ludzkiej społeczności taka postawa może zaistnieć. Nie znaczy to koniecznie, że społeczność czy organizacja coś takiego generuje bądź utwierdza. Czasem po prostu ktoś zamyka się w swoim myśleniu, tworzy swój świat z własnymi regułami, które

[18] Por. F. Van Steenberghen, *La Philosophie...*, dz. cyt., s. 359.

zbytnio nie liczą się ani z prawdą o człowieku, ani z prawdą o całej rzeczywistości. Twórca takiego świata jest niechętnie lub wrogo nastawiony do wszystkiego, co weryfikuje (czy raczej falsyfikuje) przyjętą „stabilizację", bo prezentuje on zwykle niewzruszalne przekonanie, objawianą w słowach lub zachowaniu pewność, iż to, co przyjęte, jest najlepszym ujęciem i wyrazem prawdy ostatecznej. Dlatego wszelkiego rodzaju pobożne palisady są najlepsze do tego, by szczelnie zasłaniać przed tymi, którzy zmierzają na potępienie wieczne razem z ich nowinkami. Ostrożność i obrona swej pozycji bywa uznawana wówczas za lepszą od nawet namacalnych faktów, którym zaprzeczyć w normalnych warunkach niepodobna.

Znamienna jest w tym kontekście znana i powtarzana wypowiedź Bonawentury wojującego z heterodoksyjnym arystotelizmem: „Roztropniej jest powiedzieć, że Arystoteles nie uważał, iż świat był wieczny, bez względu na to, czy on sam tak myślał, czy też nie, ponieważ był on tak wielki, że wszyscy poszliby za nim i twierdziliby, że on tak mówił. Zgasłoby wszelkie światło, jakie rozniecily nasze poprzednie rozważania. Idźmy za Arystotelesem tam, gdzie on mówi prawdę, ale nie w tych rzeczach, które są niejasne, których on nie znał lub które zataił"[19].

Proszę wybaczyć śmiałość, ale chyba nie tędy droga. Pamiętać należy, że na tamte czasy przywołana w powyższym cytacie teza byłaby poniekąd bardziej zrozumiała ze względu na niewielkie — w porównaniu z teraźniejszością — możliwości podjęcia indywidualnego i krytycznego studium. Lecz i tak trudno zgodzić się do końca z postawą Bonawentury. W ten sposób owszem można wychować, ale adeptów bardziej predysponowanych do pieniactwa i różnego rodzaju fundamentalizmów, odpornych na krytyczne myślenie a jedynie powtarzających wyuczone frazy często bez należytego zrozumienia. W społecznościach, w których dużą rolę odgrywa sfera religijna, jest to szczególnie niedobre zjawisko ze względu na łatwość w szafowaniu argumentami niby–coś–znaczącymi (wtedy prawdę zastępuje jakiś autorytet) lub też znacząc perspektywę spojrzenia na inne sfery rzeczywistości (gdy pasję poznawczą zastępuje zahukana pozycja obronna).

Trzeba zastrzec, że konieczna jest w studiowaniu i organizacji stu-

[19] *In Hexaemeron*, I, 3, 1, 5 (cyt. za: E. Gilson, *Historia...*, s. 673). Por. interesujące studium Ch. Trottmanna, *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*, Paris 1999, w którym autor stara się wykazać, iż św. Bonawentura redukuje rozumienie teologii do Pisma świętego; rozdział: *Bonaventure ou la réduction de la théologie à l'Ecriture*, s. 52–63.

diów roztropność, w której należy się zatroszczyć o to, by kultura poszukiwania prawdy nie przerodziła się w samowolę i eksplozję niedojrzałego nowinkarstwa. Można chyba wierzyć, że takie lub podobne zastrzeżenia kierowały potępiającymi w 1277 roku, zaś wierzyć należy, że przyświecały one św. Bonawenturze, gdy wypowiadał przytoczone zdania. Lecz odcięcie studentów, którzy mają stawać się społecznymi decydentami, od treści, które mogą być opacznie zrozumiane, powoduje jedynie zakonserwowanie ewentualnej niedojrzałości na czas późniejszy, gdy już będzie mniejsza możliwość korekty albo zmiana będzie subiektywnie niemożliwa. Lepiej już chyba pozwolić, aby owa niedojrzałość mogła znaleźć swój wyraz, ale by mogła być zniwelowana w uczniu, niż żeby przetrwała przez lata aż do stadium, w którym uczeń stanie się nauczycielem. Wówczas niedojrzałość jest nie tylko trudna do ograniczenia, bywa wręcz propagowana. Może ona przybrać różne formy: albo jest to lęk przed innym wyrazem tej samej prawdy, albo jest to oddanie się szermierce ideami, odciętymi w zupełności od rzeczywistości, a nadymającymi „podmiot zobowiązany zawodowo do myślenia". Obie formy nie mają nic wspólnego z cnotą mądrości.

Wydawać by się czasem mogło, że skoro w perspektywie historycznej w jakimś świecie intelektualnym, funkcjonującym od niemałego czasu, występuje marazm i stagnacja, oznacza to, że z pewnością nie powstają tam żadne herezje ani błędy. Jednakże czy rzeczywiście tak jest? Czy raczej nie jest tak, że to właśnie „herezja" i błąd w sferze myślenia o samym człowieku stworzonym przez Pana Boga i przez Niego powołanym i odkupionym, powodują zastój myślowy i pobudzają do wznoszenia barykad przed jakimikolwiek niebezpiecznymi wpływami nowości?

Promowana przez XIII–wieczny uniwersytet *pluralitas* niesie w sobie wielką mądrość, obejmującą optymistyczną i integralną wizję człowieka. Takie nastawienie — klimat zaufania — otwiera kształconym drogę do twórczości, pobudzającej wzrost właściwej człowiekowi szlachetności. Dla przyjęcia takiego modelu myślenia o tworzeniu struktur nauczania, należy uznać coś, co wynika z metafizycznej nieprzekładalności–do–końca rzeczywistości na pojęcia: ujmowanie prawdy przez człowieka cechuje się zawsze nieostatecznością. Ten pozornie oczywisty fakt prowadzi do oddalenia zarzutu promowania wielości modeli interpretacyjnych świata. Co więcej — skłania wręcz do uznania, że tworzenie coraz to nowych interpretacji, stanowi jedyną możliwą zasadę rozwoju naszego rozumienia rzeczywistości. W duchu takiej otwartości i ufności tworzyli właśnie wielcy — Tomasz z Akwinu i Siger z Brabantu.

* * *

Czy dzisiejszy uniwersytet jest dziedzicem tych wielkich wartości, o których pisałem powyżej? Teraźniejszej realizacji idei *Universitas* można z pewnością wiele zarzucić. Nade wszystko rzuca się w oczy przerost sofistyki nad poważną refleksją oraz zagubienie mądrościowego charakteru studiów. Czasem niełatwo przedrzeć się przez szereg naukowych zasłon do postawy szczerego poszukiwania prawdy. Samą *pluralitas*, czyli mnogość teorii, koncepcji i modeli, promuje się często za cenę głębokości spojrzenia. Nowość i oryginalność, a nie prawdziwość, staje się nierzadko kryterium powodzenia wypowiadanych zdań.

Wszystko to nie zmienia faktu, że historia życia i dzieło XIII–wiecznych geniuszy, jakimi byli św. Tomasz i Siger z Brabantu, ukazują nam wielkość i dalekowzroczność „postawy otwartej". Takiego nastawienia wobec dorobku myśli, nazwijmy ją — „mało pobożnej" — które cechuje raczej ufność i afirmacja, niż programowy sceptycyzm. Postawa taka nie jest przy tym rzeczą modnej stylistyki, ale opiera się, jak o tym była mowa wcześniej, na głęboko teologicznym rozumieniu człowieka i charakteru jego poznania.

Taka właśnie postawa wydaje się być warunkiem koniecznym (choć niewystarczającym) dla coraz głębszego i pełniejszego rozumienia tego, co jest. Jako taka też jest tym dziedzictwem tradycji uniwersytetu, które może być niezwykle ubogacające dla studiów teologicznych. Gotowość do przyjęcia przez teologów „postawy otwartej" nie ma być oparta na stanowisku hołubienia otwartości dla samej otwartości. Nie ma być też negacją troski o czystość nauczania teologii w Kościele, ale ma wypływać właśnie z tejże troski. Wydaje się, że żywy charakter prawdy objawionej domaga się pielęgnowania środowiska podobnego do tego, jakie charakteryzowało XIII–wieczny Uniwersytet w jego szczytowym rozwoju: środowiska dyskusji i dialogu ufundowanego na możliwości zaistnienia szerszego spektrum rozwiązań i modeli rzeczywistości, w zaufaniu w podstawowe, metafizyczne skierowanie człowieka do prawdy, dobra i piękna.

Piotr Lichacz OP — mgr teologii, uczestnik studiów licencjackich w PAT w zakresie teologii moralnej.

W XIII wieku topos życia religijnego niespodziewanie się rozszerza. Już nie tylko środowiska monastyczne urzeczywistniają Boże wezwanie do trwania w Nim. Także uniwersytet staje się uprzywilejowaną przestrzenią dla życia w Bogu. Jego fenomen jest ufundowany na teoretystycznym wartościowaniu sposobów życia: realizacja najdoskonalszej cząstki ludzkiej egzystencji dokonuje się poprzez trwanie w bezinteresownym poznaniu Prawdy Najwyższej — Osób Trójcy Świętej.

Maciej Roszkowski OP

O MARII, PITAGORASIE I STUDIACH TEORETYCZNYCH

Na początku V księgi *Rozmów tuskulańskich* Cyceron zawarł anegdotę mającą wyjaśnić pochodzenie słowa „filozofia". Według niej, Pitagoras — zapytany przez tyrana Fliuntu, Leona, co oznacza bycie filozofem — posłużył się w odpowiedzi następującą metaforą. Życie ludzkie — powiada — jest podobne do panhelleńskich igrzysk, na które ludzie przybywają z trzech powodów. Jedni, by ubiegać się o wieniec chwały; drudzy, by wzbogacić się poprzez sprzedaż i kupno towarów. Przybywa tam także trzeci rodzaj ludzi — ci, którzy nie szukają ani poklasku, ani zysku, ale przybyli, by patrzeć i obserwować, co i jak się dzieje. Ci też są najszlachetniejsi. Podobnie i my — powiada dalej Pitagoras — przybyliśmy na to życie z innego życia, jakby z jednego miasta do drugiego na dzień handlowy. Jedni służą chwale, inni pieniądzom, a rzadko zdarzają się tacy, którzy mając za nic tamte sprawy, pilnie badają naturę rzeczy. Ci zwą się zabiegającymi o mądrość — filozofami. I tak jak rzeczą najgodniejszą człowieka wolnego jest jedynie patrzeć, nie zabiegając dla siebie o nic, tak i w życiu nad wszelakimi zajęciami interesownymi góruje kontemplacja i poznanie rzeczy[1].

[1] Por. Cicero, *Tusculanarum disputationum libri quinque*, lib. V, cap. III, § 8–9.

Przytoczona anegdota opowiada o trzech możliwych sposobach egzystencji człowieka. Ostatni z nich — właściwy filozofom — wyraża się w życiu teoretycznym, ukierunkowanym nie na przemienianie rzeczywistości, lecz wyłączne na jej poznawanie. Właśnie takie życie jest, według jej autora, najgodniejsze człowieka. Przesłanie anegdoty może nas dziwić. Pitagorasowy sposób wartościowania wydaje się być skrajnie odległy od dzisiejszego.

Bez wątpienia sama idea teoretyczności w ostatnim stuleciu w znacznym stopniu się zbanalizowała. Stan taki nie jest oczywiście sytuacją nagłą, pozbawioną swojego kontekstu. Proces, w toku którego pojęcie *theoria* zostało „wyprane" ze swoich istotnych treści, ma co najmniej kilkuwiekową historię. Nie sposób jej tutaj streszczać. Co jednak znamienne, obecna niepopularność idei teoretyczności jest podobna do tej, która dotyka XIX–wiecznej (po części jej pokrewnej) idei „sztuki dla sztuki". Z czasem obydwie formuły zdążyły stać się synonimami nieszkodliwego pięknoduchostwa, jeśli nie postawy świadomie aspołecznej bądź wręcz wrogiej człowiekowi. Pięknoduchostwo to miałoby być przy tym typowym produktem „kultury akademickiej". W niej to — wskutek pewnego rodzaju zmanierowania już to intelektualnego, już to artystycznego — nastąpić by miało wyraźne faworyzowanie życia ukierunkowanego na poznanie/sztukę przy jednoczesnym zapoznaniu sfery rzeczywistych problemów. Wyrastający z tego klerkizm, jako postawa świadomego niezaangażowania intelektualistów w sferę spraw społecznych, byłby tym samym najjaskrawszym przejawem zaprzeczenia idei międzyludzkiej solidarności. Jako taki właśnie, klerkizm był obwiniany w XX wieku o biernie przyczynienie się do rozwoju najrozmaitszych chorób stulecia. Jako taki też, wydawał się być wprost niezgodny z tradycją chrześcijańską.

Quid ergo Mariae et Pythagorae? — można by zapytać wraz z Tertulianem. Cóż zatem mogą mieć ze sobą wspólnego Pitagoras i Maria — kobieta, która wybrała najlepszą cząstkę? Niemalże nic. Już samo pytanie jawi się jako naiwne, jeśli nie czysto prowokacyjne. Przeprowadzanie analogii pomiędzy beznamiętnym wzrokiem widza panhelleńskich igrzysk i pełnym miłości spojrzeniem Marii wydaje się grozić zaburzeniem właściwych proporcji. Współczesne pojmowanie chrześcijaństwa, tak bardzo zakorzenionego w bólach i potrzebach świata, umiejscawia je na antypodach teoretystycznej postawy wyrażonej w anegdocie Cycerona.

Tym bardziej może dziwić pewien szczególny motyw pojawiający się na samym początku Boecjuszowego dzieła *De consolatione*, słusznie ucho-

dzącego za zwornik łączący ze sobą antyk i średniowiecze. W zawartym tam przedstawieniu Filozofii–Mądrości, suknię symbolizującej ją niewiasty zdobią dwie greckie litery, z których litera Θ (Θεωρία) góruje nad Π(Πράξις). Przestrzeń między nimi jest określona przez stopnie prowadzące z dołu do góry, co według zamysłu autora miało symbolizować dynamikę doskonałości — możliwość egzystencji coraz to bardziej teoretycznej[2]. Zostawmy pytanie o to, na ile taka gradacja była wynikiem klasycznego wykształcenia Boecjusza, a na ile jego zakorzenienia w chrześcijańskiej wierze. Ważne niech będzie na razie to, że właśnie na tym opisie — jak twierdzi Jan Domański[3] — oparła się cała konstrukcja metafilozoficzna wczesnego średniowiecza. Boecjusz był zbyt ważnym pośrednikiem między czasami dawnymi a formującą się chrześcijańską Europą, by jego słowa zginęły nieusłyszane. Jego zachęta do łączenia wiary i rozumu tak dalece jak tylko to możliwe, określiła na niemal dziesięć wieków klimat intelektualny świata zachodniego. Osiągnęła kulminację w XIII–wiecznym świecie uniwersytetów. Świecie, który na krótki czas urzeczywistnił Boecjuszowe przekonanie o najwyższej godności życia teoretycznego.

Celem niniejszego tekstu nie jest ani refleksja nad ideą teoretyzmu w ogóle ani tym bardziej nad tą jej swoistą pochodną, którą w XX wieku nazwano klerkizmem. Jest jedynie próbą ukazania, że troska o ocalenie *theoria*, rozumianej jako szczególna przestrzeń ludzkiego życia, nie tylko nie sprzeciwia się chrześcijańskiemu pojmowaniu człowieka, ale — przeciwnie — jest na nim w sposób integralny ufundowana. Poniższy tekst będzie odwoływał się w tym celu do źródeł scholastycznego świata nauki.

Możliwe do zaobserwowania w XIII stuleciu przedkładanie teorii nad praktykę wydaje się być następstwem równoczesnego zaistnienia dwóch ważnych zjawisk: 1) opartego na koncepcji celowości ludzkiego życia, wysokiego wartościowania kontemplacji w obrębie chrześcijaństwa; 2) powiązanego z metodą scholastyczną, scjentystycznego pojmowania wiary. Wzajemne wystąpienie obydwu czynników doprowadziło w XIII wieku do ukonstytuowania się specyficznie scholastycznej postawy wobec rzeczywistości. Postawa ta, określona przez G. Schnürera jako *spekulative Weltbegreife*[4], wydaje się być zgodna w wymiarze formalnym z ideą teoretyczności. Ona też znalazła dla siebie najgłębszy wyraz w scholastycznym

[2] Por. Boethius, *De consolatione philosophiae*, lib. I, cap. I.

[3] J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska i M. Bujko, Warszawa 1996, s. 28.

[4] Por. G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Bd. II, Paderborn 1929, s. 383.

świecie uniwersytetów. Tekst ten ma na celu zarysowanie dwóch wymienionych powyżej zjawisk konstytuujących średniowieczny teoretyzm. Poprzedzić to jednak musi krótkie przedstawienie źródeł terminologii.

Arystoteles, podejmując zagadnienie opisu aktywności ludzkiego życia, wyróżnia jej dwie podstawowe dziedziny. W pierwszej z nich, której przypisuje się nazwę *theoria* (od gr. *theaomai* — oglądam; łac. *speculor, contemplor*), celem wszelkich podejmowanych działań jest jedynie poznanie prawdy. Druga dziedzina aktywności, nazwana *praxis* (od gr. *pratto* — czynię; łac. *ago, operor*), obejmuje sferę dążności ukierunkowanych na kształtowanie podmiotu (gdy dążności odnoszą się do niego samego) lub na „dzieło" (gdy dążności mają na celu wytworzenie czegoś zewnętrznego wobec podmiotu — w takim wypadku tej sferze przypisuje się bardziej precyzyjne określenie: *poietike, poiesis*)[5]. Prawda, będąca owocem aktywności poznawczej, pełni w *praxis* jedynie rolę środka prowadzącego do celu. Sam cel pozostaje wobec prawdy czymś zewnętrznym. Cechą poznania praktycznego jest więc heterotelicznośc, tak jak cechę poznania teoretycznego stanowi autotelicznośc[6]. „Teoretyczna kontemplacja — w której wyraża się *theoria* — zdaje się nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią"[7]. Prawda stanowi w poznaniu teoretycznym nie tylko jego przedmiot, ale i kres. Poznanie teoretyczne posiada tym samym najwyższą powagę[8] jako to, które — w odróżnieniu od poznania praktycznego — nie jest uprawiane dla niczego, co istniałoby poza samym aktem poznawczym[9]. Taka godność przyznawana kontemplacji teoretycznej przenosi się jednocześnie na sposób życia, przez który mogłaby

[5] Por. tenże, *Herakles na rozstaju dróg. Kontemplacja i działanie w humanizmie i scholastyce XIV i XV wieku*, „Znak" 504 (1997), nr 5, s. 40.

[6] Wydaje się, iż jest ona cechą o wiele lepiej oddającą istotę kontemplatywności od jej rzekomej bezinteresowności. Poznanie posiada charakter teoretyczny nie wtedy, kiedy jest bezinteresowne, ale wtedy kiedy ów interes, cel jest czymś wewnętrznym wobec aktu (procesu) poznawczego.

[7] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 7 1177b 20–22, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 380–381.

[8] Tamże.

[9] Racjami dla jego zaistnienia może być stąd zarówno wiedza, nauka, jak i szczęśliwość, jeśli tylko uznamy ją za stan pozostający w obrębie poznania, wywołany nie tyle przez niego (na zasadzie przyczyny sprawczej), co nim (na zasadzie przyczyny formalnej). Jak pisze Arystoteles: „mądrość filozoficzna wytwarza szczęśliwość, choć nie tak ją wytwarza, jak sztuka lekarska wytwarza zdrowie, lecz tak jak zdrowie [wytwarza zdrowie]; bo będąc częścią całej dzielności mądrość filozoficzna czyni szczęśliwym przez to samo, że się ją posiada i wprowadza w czyn" (por. tamże, VI, 12 1144a 5 i przyp. nr 2, s. 229). Szczęśliwość jest tu pojęta jako coś istniejącego wewnątrz pozna-

się ona najpełniej realizować. Jest to życie teoretyczne (*bios theoretikos*), w którym podstawowym celem ludzkiej aktywności jest zdobycie wiedzy (mądrości) uszczęśliwiającej poznającego w samym akcie jej posiadania. Uznanie takiego życia za najpełniejszą realizację aktywności oraz przyznanie mu najwyższej wartości, stanowi podstawową tezę teoretyzmu.

Sama koncepcja, zaakceptowana i popularna w starożytności greckiej szczególnie w kręgach perypatetyckich oraz platonizujących, poprzez te ostatnie właśnie została przekazana u progu średniowiecza chrześcijaństwu. Była znana, jeżeli nie jako systematycznie wyłożona doktryna, to przynajmniej jako funkcjonujące przekonanie wielu Ojców Kościoła. Co więcej — przez swoje niezwykle silne zakorzenienie w neoplatonizmie i stoicyźmie z pewnością na nich oddziałała, korespondując z bliskimi jej, typowo chrześcijańskimi, przekonaniami[10]. Chrześcijaństwo nie tylko nie odrzuciło teoretystycznego pierwiastka filozofii greckiej, lecz w dużej mierze go zasymilowało. Proces, w którym zostaje on uznany za coraz to bardziej własny, jest jednak znacznie rozciągnięty w czasie. Nie sposób go zrozumieć inaczej jak tylko w perspektywie najogólniejszych założeń ontologicznych średniowiecza, dominującej wtedy wizji Boga i człowieka.

Struktura rzeczywistości

Fundamentem średniowiecznej antropologii była właściwa chrześcijaństwu myśl o hierarchicznym układzie wszechświata. Poprzez umiejscowienie w boskim porządku (*ordo*) określała ona odpowiedni status ontologiczny zarówno całego Ludu Bożego, jak i każdego pojedynczego człowieka. Z niej wynikała tak przynależna mu godność, jak i konieczne ograniczenia. Według Pseudo–Dionizego, który u progu średniowiecza najpełniej wyraził tę koncepcję, wszystkie byty duchowe stworzone przez Boga, tzn. aniołowie, duchy czyste i natury obdarzone intelektem, trwają w trzech następujących po sobie hierarchiach. Pierwszą z nich, i zarazem najwyższą, stanowią *Seraphini*, *Cherubini* i *Throni*, drugą — *Dominationes*, *Virtutes*, *Potestates*, wreszcie trzecią — *Prin-*

nia, tożsamego z poznaniem, doskonała przyjemność jest mu, jak napisze dalej, czymś właściwym (por. tamże, X, 7 1177b 20–22), przez nią też: „czynność każdego zmysłu doznaje dopełnienia" (tamże, X, 4 1174b 22–24, s. 368).

[10] Por. J. Domański, *Metamorfozy*..., dz. cyt., s. 13–15; oraz G. Miccoli, *Mnisi*, [w:] J. Le Goff [red.], *Człowiek średniowiecza*, tłum. M. Radożycka–Paoletti, Warszawa — Gdańsk 1997, s. 58 i 62.

cipatus, *Archangeli* i *Angeli*. Ostatnia z nich sprawuje opatrznościową opiekę nad ludźmi — bytami obdarzonymi prócz ducha także ciałem[11]. Wszelkie uczestnictwo w wyższym porządku zapośredniczone jest w tej hierarchicznej strukturze: poprzez „pierwszy stopień porządku hierarchicznego — drugi stopień na miarę swoich zdolności, a przez drugi — trzeci, i przez trzeci nasza ludzka hierarchia, zgodnie z tym samym świętym prawem ustanowionym przez Zasadę wszelkiego pięknego ładu, w boskiej harmonii i w boskich proporcjach wznoszą się hierarchicznie do Tego, który jest Zasadą wszelkich zasad i Zwieńczeniem każdego pięknego uporządkowania"[12].

Jednym z najbardziej charakterystycznych przejawów tej myśli we wczesnym średniowieczu był symbolizm, ujmujący świat jako przestrzeń znaków i rzeczy (*signa et res*)[13]. Pierwsze spośród nich, widzialne i namacalne, są „jedynie przejawem czegoś, co jest jego odpowiednikiem w planie wyższym"[14]. Są przejawem rzeczywistości innej, w pełni prawdziwej, choć niewidzialnej. Wszystko, co spontanicznie wydaje się nam być realną rzeczywistością, jest tylko znakiem i symbolem tego, co istnieje na sposób duchowy i niewidzialny. Jak napisze Eriugena w ważnych dla całego średniowiecza słowach: „Nie ma niczego w tym widzialnym zmysłowym świecie, co by nie było znakiem czegoś duchowego i poznawalnego tylko umysłowo (*Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est* (...) *quod non incorporale quid et intelligibile significet*)[15]. Najwyższą wartość przedstawia, zgodnie z hierarchiczną koncepcją wszechświata, owo „niewidzialne" — rzeczywistość prawd wiekuiście trwających.

Właściwa scholastyka, począwszy od wieku XII, ustawicznie oddala się od symbolicznego sposobu myślenia (por. naturalizm szkoły w Chartres), by skrytykować go w końcu wyraźnie w połowie następnego stule-

[11] Pseudo–Dionizy powołuje się w przytoczonym opisie na swojego mistrza Hieroteusza. Por. Pseudo–Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, rozdz. VI–XI, w: tenże, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 69–91; por. także W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną?*, Warszawa 1993, s. 19–20.

[12] Pseudo–Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, dz. cyt., s. 88.

[13] Na ten temat, por. J. Le Goff [red.], *Człowiek średniowiecza*, dz. cyt., s. 45n; tenże, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska–Grossowa, Warszawa 1970, s. 328nn.

[14] W. Seńko, *Jak rozumieć...*, dz. cyt., s. 20.

[15] Eriugena, *De divisione naturae*, V, 3, Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844–1864 (dalej jako: PL), t. 122, kol. 865 D — 866 A (tłum. W. Seńko, *Jak rozumieć...*, dz. cyt., s. 20).

cia. Jednak sposób wartościowania, wynikający z samej istoty chrześcijaństwa, ugruntowany ponadto przez wieki trwania atmosfery symbolizmu, pozostanie czymś najzupełniej oczywistym i spontanicznym[16].

Zgodnie z tym przekonaniem cała egzystencja człowieka ukierunkowana jest na rzeczywistość najwyższą — jedynie prawdziwą i wieczną, jedyną, w której można znaleźć spełnienie. Stanowi ona dla człowieka — posługując się terminologią św. Tomasza — jego cel ostateczny absolutny (*finis ultimus simpliciter*), który określa względem siebie wszystkie inne cele życia ludzkiego i prowadzi do ich gradacji. Każdy z nich może być celem ostatecznym jedynie w jakimś zakresie (*finis ultimus in aliquo genere*)[17], jest bowiem niejako przyciągany przez wyższy porządek i jemu przyporządkowany. W tym dopiero porządku istnienie ludzkie może osiągnąć swoje spełnienie — jest nim *visio beatifica*, wiekuiste zjednoczenie oczyszczonego umysłu z prawdą.

Antycypacja wiecznego szczęścia

Pełnia widzenia uszczęśliwiającego przeznaczona jest człowiekowi dopiero w wieczności, możliwa jest ona do osiągnięcia — na niższym wprawdzie poziomie — także w życiu doczesnym. Największym szczęściem, jakiego człowiek może dostąpić już tutaj, na ziemi, jest „choćby bardzo niewyraźna wizja tego obrazu wieczności, który kiedyś będzie nam dane oglądać bezpośrednio"[18]. Przekonanie to, poprzez utożsamienie doczesnej szczęśliwości człowieka z przedsmakiem boskiej wizji uszczęśliwiającej (*visio beatifica*), stanowi jeden z najgłębszych fundamentów scholastycznej antropologii. Wyraźnie wyklucza równoczesne istnienie dwóch odrębnych celów człowieka (celu doczesnego i pozadoczesnego) oraz istnienie odpowiadających im dwóch rodzajów szczęśliwości: wiecznej (*fe-*

[16] Postawa skrajnie naturalistyczna, nawet jeśli miała kulminować w dziełach tak wyrazistych jak osławiona *Powieść o Róży* Wilhelma z Lorris i Jana z Meun, pozostaje właściwa kręgom bardzo ograniczonym, awangardzie żyjącej na skraju społeczeństwa.

[17] Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 65, a. 2, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Romae, Ad Sanctae Sabinae (dalej jako: ed. Leon.), t. VI, s. 423b.

[18] E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 44. Tomasz z Akwinu ujmuje to w lapidarnych słowach: „In hac autem vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest" (*Summa theologiae*, Ia-Iae, q. 69, a. 2, ad 3, ed. Leon., t. VI, s. 457b).

licitatis praemiatoriae), istniejącej w niebie, będącej niejako nagrodą za godziwe życie, oraz ziemskiej (*felicitatis humanae*), autonomicznej względem szczęśliwości wiecznej i niezwiązanej z nią w sposób bezpośredni. Wbrew takiemu współwystępowaniu szczęśliwość człowieka polega zarówno w życiu doczesnym, jak i w wiecznym, na tym samym — na posiadaniu Boga i radowaniu się Nim. Człowiek może być szczęśliwy o tyle, o ile już tutaj na ziemi uczestniczy w szczęściu wiecznym[19].

Ku światu doczesnemu zwraca się on więc jako wędrowiec, pielgrzym (*homo viator*) — świat jest dla niego o tyle cenny, o ile „przypomina i przyzywa wyższą utajoną rzeczywistość"[20], tę, w której leży jego szczęście. Idea *contemptus mundi* — pogardy dla tego, co doczesne i cielesne, pomimo następującej od XII wieku afirmacji tych rzeczywistości, zachowa przez całe średniowiecze swoje pozytywne przesłanie. Człowiek, będąc na tej ziemi jedynie pielgrzymem, „powinien mieć oczy zwrócone zawsze ku górze, jak to wyrażone jest na kapitelach rzeźb romańskich w Chartres, Bourges czy Autun, to znaczy skierowane ku swemu ostatecznemu celowi, a nie ku sprawom cielesnym, nieważnym i przemijającym"[21]. Św. Augustyn wyraził tę myśl w swojej koncepcji *frui et uti*, w nauce o rzeczach, którymi rozkoszujemy się wprost (*frui*), które czynią nas szczęśliwymi (*quae nos beatos faciunt*)[22], w których powinniśmy odpoczywać jako w naszym celu ostatecznym oraz o rzeczach, których winniśmy używać jedynie jako środek do osiągnięcia celu (*uti*). Cała godność tych ostatnich zasadza się na byciu „środkami" przydatnymi nam w drodze do szczęścia[23]. Tomasz, gdy cytuje za *De animalibus*: „najmniejsza nawet okruszyna prawdy, jaką możemy zdobyć z poznania rzeczy najwyższych, cenniejsza jest niż najpewniejsze poznanie rzeczy najniższych"[24], jest w tym względzie kontynuatorem zarówno tradycji perypatetyckiej, jak i typowo chrześcijańskiej myśli św. Augustyna. W niej właśnie, po raz pierwszy w świecie chrześcijańskim, tak wyraźnie i dobitnie gloryfikowano tę stronę aktywności ludzkiej, która już

[19] Por. rozważania św. Tomasza poświęcone warunkom i typom szczęśliwości (tamże, Ia–IIae, qq. 2–4).

[20] Por. J. Le Goff, *Kultura*..., dz. cyt., s. 324.

[21] W. Seńko, *Jak rozumieć*..., dz. cyt., s. 21.

[22] Augustinus, *De doctrina christiana libri quatuor*, I, III 3, PL, t. 34, kol. 20 C.

[23] Por. tamże, I, IV 4.

[24] „(...) minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus" (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 5, ad 1, ed. Leon., t. IV, s. 16b).

obecnie, w czasie ziemskiego bytowania, umożliwia człowiekowi osiągnięcie zadatku *visionis beatificae*[25]. Może tak się stać, bowiem jej przedmiotem jest to, co daje rozkosz — to, do czego się zwraca „odnosi się nie do przeszłych, nie do przyszłych rzeczy, ale do tych, które są niezależne od zmienności czasu"[26].

Antycypacja wiecznego szczęścia urzeczywistnia się poprzez życie w wierze, które karmi człowieka „właściwym dla jego aktualnej kondycji pokarmem"[27]. Jego funkcja polega na tym, iż może dać spełnienie „nienasyconemu i gorącemu poszukiwaniu" człowieka ogarniętego „napięciem skierowanym ku widzeniu"[28]. Sama wiara — jak powie w kilka wieków po Augustynie św. Tomasz — „jest sprawnością umysłu, która stanowi w nas początek życia wiecznego"[29].

Vita contemplativa jako stan najdoskonalszy

Proces, w trakcie którego następuje coraz to wyraźniejsza nobilitacja postawy czysto kontemplacyjnej, sięga swoimi korzeniami okresu *późnej patrystyki*. Gradacja ludzkiej aktywności, możliwa do zauważenia w twórczości św. Augustyna lub Jana Kasjana (przy uwzględnieniu wszelakich różnic istniejących między nimi), jest wyraźnie naznaczona tendencją do przyznawania życiu kontemplatywnemu (*vita contemplativa*) najwyższej godności. Jakkolwiek grecki teoretyzm nie został przez nich przyjęty we wszystkich swoich aspektach i bliska im idea życia kontemplatywnego różni się z pewnością od greckiego *bios theoretikos*, to wydaje się jednak, iż różnice zachodzące między obydwiema koncepcjami mają charakter przede wszystkim formalny. Polegają one raczej na zrozumiałej odmien-

[25] Augustyn wyraźnie wartościuje dwie funkcje duszy, pisząc: „przedstawiliśmy różnicę pomiędzy dwiema funkcjami duszy: tą, która zwraca się ku rzeczywistościom tego świata, przy czym w grę wchodzi nie tylko poznanie, ale również i działanie, oraz drugą, znacznie wyższą funkcję, która oddaje się kontemplacji rzeczywistości wiecznych, i kończy się na samym poznaniu" (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIII. I, 1, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 380).

[26] Tamże, XII. XIV, 23.

[27] M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, s. 66.

[28] M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki i W. Szymona, Kraków 1997, s. 40.

[29] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowalne o prawdzie*, q. 14, a. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, Kęty 1998, t. I, s. 635.

ności poglądów co do specyfiki poznania (inność rodzaju i obiektu) niż na innym wartościowaniu jego roli[30]. Augustyn, zgodnie ze swym chrześcijańskim punktem widzenia, za poznanie uszczęśliwiające nie uważa tego zdobytego na drodze rozumowej, lecz to osiągnięte drogą mistyczną (*via mistica*). Równocześnie wartość i znaczenie przypisywane takiemu poznaniu niewątpliwie odpowiada pozycji, jaką kontemplacja filozoficzna posiadała w koncepcji Arystotelesa[31]. Kontemplacja mistyczna, będąc zarówno dla Augustyna, jak i dla innych Ojców, prostym odbiciem szczęścia wiecznego, stanowi najwyższą formę aktywności ludzkiej. Siła tego właśnie przekonania stanowiła jeden z fundamentów charakterystycznej kultury, która określiła klimat kilku kolejnych wieków. Jej najbardziej dobitnym wyrazem miał stać się monastycyzm.

„Chrześcijanie obu płci wiedzą, że istnieją trzy *ordines*, to znaczy trzy stany. Pierwszym jest stan ludzi świeckich, drugim stan duchowny, trzecim stan mnichów (...) Pierwszy jest dobry, drugi — lepszy, a trzeci — najdoskonalszy"[32]. Słowa Abbona z Fleury, opata w Saint–Benoit–sur–Loire pod koniec X wieku, trafnie charakteryzują klimat rodzący kulturę monastyczną. Coraz powszechniejsze staje się przekonanie o tym, iż to właśnie „powołanie monastyczne urzeczywistnia w sposób indywidualny, a zarazem najpełniejszy zwrócone do wszystkich ludzi wezwanie i ideał"[33]. Jest to nade wszystko wezwanie do szczęścia i kontemplacji oraz do doskonałości upo-

[30] Wbrew uznaniu tej różnicy za jedynie formalną, przy jednoczesnej negacji jakiegokolwiek teoretyzmu czy to patrystycznego, czy to scholastycznego, podnosi się zarzut interesownego (eudajmonistycznego) charakteru kontemplacji chrześcijańskiej. Jak pisze E. Gilson: „[Augustyn] szuka takiego dobra, którego posiadanie zaspokaja wszystkie pragnienia i w następstwie przynosi ukojenie. Ten gruntowny eudajmonizm uznać trzeba za przyczynę, dla której filozofia pozostała dla św. Augustyna czymś innym niż spekulatywnym poszukiwaniem bezinteresownego poznania natury" (E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, dz. cyt., s. 1). Nie sposób odmówić tej diagnozie trafności w odniesieniu do samego charakteru koncepcji Augustyna. Gilson ma bez wątpienia rację, kiedy pisze dalej, iż spekulacja autora *De beata vita* „szuka prawdy tylko dlatego, że ta uszczęśliwia i tylko o tyle, o ile to czyni" (tamże, s. 1–2). Jednocześnie jednak jest czymś wątpliwym, aby ta swoista interesowność poznania była czymś rzeczywiście istotowo sprzecznym z jego spekulatywnością lub, mówiąc inaczej, aby wykluczała uznanie go za teoretyczne. Jak się bowiem wydaje (patrz wyżej, przyp. 9), eudajmonizm jako taki (np. Arystotelesowy) nie stoi w niezgodzie z teoretycznością.

[31] Por. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 38.

[32] Abbon z Fleury, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges francorum*, PL, t. 139, kol. 463 B (cyt. za: G. Miccoli, *Mnisi...*, dz. cyt., s. 73).

[33] Por. G. Miccoli, *Mnisi...*, dz. cyt., s. 58, 85.

dabniającej stworzenia do samego Stwórcy poprzez ciągłe wyzwalanie ich z — właściwego im wszystkim — ograniczenia Adama[34]. Taka doskonałość wtedy i tylko wtedy może stać się udziałem wierzących, gdy — jak powie Jan Kasjan — „umysł oderwiemy od wszystkich rzeczy, teraźniejszych i widomych, wpatrując się jedynie w to, co jest przyszłe, i pożądając dóbr niewidomych"[35]. Taki stan osiągnąć można najłatwiej prowadząc życie klasztorne, w którym „jedynym problemem (...) jest troska o zachowanie nieskalanej dawnej dyscypliny i uchronienie się przed skażeniem"[36].

Powyższy proces redukowania życia autentycznie chrześcijańskiego do życia monastycznego, który osiągnął swoiste apogeum pomiędzy X a XII stuleciem, promieniował od samego początku swego zaistnienia na kulturę umysłową chrześcijańskiej Europy. Stwarzając bowiem specyficzny „model życia wolnego od trosk i wysiłków tego świata, jak i od «słabości» i «nędzy» zwykłych śmiertelników"[37], kształtował on potężnie, na swoje podobieństwo, ówczesny sposób wartościowania. Poprzez oddziaływanie kilku niezmiernie nośnych koncepcji, takich jak *contemptus mundi*, *homo viator*, wreszcie poprzez Augustynową naukę o *uti et frui*, specyficznie zakonna „sztuka życia" (*ars vivendi*) zostaje w pewnym zakresie przeniesiona na kulturę pozamo-

[34] Por. G. R. Evans, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, tłum. J. Kiełbasa, Kraków 1996, s. 26.

[35] Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, t. I, tłum. ks. L. Wrzoł, Poznań 1928, s. 85; i dalej: „Prawdziwą więc doskonałość (...) wówczas osiągniemy, gdy umysł nasz nie będzie już przytępiony zaraźliwym zetknięciem się z ociężałością ciała, lecz gdy będzie wyszlifowany i oczyszczony najlepszymi środkami od wszelkiej miłości i naleciałości ziemskiej. Wtenczas dusza za pomocą nieustannego rozmyślania o rzeczach Boskiej i duchowej kontemplacji przejdzie do rzeczy niewidzialnych: zapomni, że jest odziana ułomnościami ciała, straci świadomość położenia członków, zatopiona jedynie w rzeczach niebieskich i niecielesnych, i w takie się uniesie zachwyty, że nie tylko nie uchwyci niczego słuchem cielesnym ani jej nie będą zajmować postacie ludzi przechodzących, lecz nawet najbliższych przedmiotów widzieć nie będzie okiem ciała, choćby to były rzeczy kształtów olbrzymich" (tamże, s. 88).

[36] „Kasjan nazwie «diabelskim złudzeniem» pragnienie nawracania innych, które skłania do opuszczenia klasztoru; najważniejsza jest własna «poprawność» niemożliwa do zrealizowania wśród trosk życia codziennego i światowych zajęć, z którymi wiąże się dzieło nawracania i prowadzenia innych (...). Nie można narażać na szwank oferowanego przez klasztor zbliżenia się do Boga, jeśli się myśli o korzyściach i osiągnięciach mniejszej wagi, gdyż dotyczą one zawsze istot ludzkich" (G. Miccoli, *Mnisi...*, dz. cyt., s. 62).

[37] Tamże, s. 58.

nastyczną. Także w niej, idąc za św. Augustynem, wyżej ceni się odnoszącą się do dóbr wiecznych mądrość niż — pozwalającą kształtować jedynie rzeczywistość doczesną — wiedzę[38]. Jakość ziemskiego bytowania nie tylko mnicha, ale każdego człowieka, wyznacza jego zwrócenie się ku temu, co naprawdę wartościowe, co może dać rozkosz (*fruitio*) i jednocześnie możliwie najdalej posunięte, choć właściwe stanowi społecznemu, dystansowanie się od tego, co do takiej rozkoszy nie prowadzi. Stąd idealną postawę człowieka wieków średnich cechuje przewaga kontemplacji nad działaniem. Rzeczywistość jest po to, by ją poznawać i podziwiać, a nie zmieniać[39], każde bowiem działanie uniemożliwia kontemplację lub przynajmniej ją utrudnia. Ta postawa, niezmiernie głęboko zakorzeniona w mentalności wczesnego średniowiecza, była pierwszym z dwóch czynników tworzących fenomen scholastycznego teoretyzmu. Stanowiła jednocześnie podłoże dla zaistnienia drugiego z nich, który motywy już istniejące zradykalizował oraz jedynie częściowo zmienił.

Tendencje scjentystyczne

Pod koniec wieku XII, w związku z recepcją dzieł Arystotelesa, następuje wyraźne wzmocnienie tendencji do systematyzowania wiary chrześcijańskiej, do traktowania jej na sposób scjentystyczny[40]. Wprawdzie począwszy już od pierwszych wieków swego istnienia, chrześcijaństwo asymilowało teoretyczny składnik filozofii pogańskich[41], jednak dopiero w wieku XII ekspansja arystotelizmu doprowadziła do przyjęcia go w sposób znacznie bardziej radykalny[42]. Średniowieczna *Christianitas* zaznajamia się wtedy z już niemal całościowo dostępną teoretystyczną koncepcją grecką i zafa-

[38] „Istnieje jednak różnica między kontemplacją dóbr wiecznych a działaniem pozwalającym nam czynić właściwy użytek z rzeczy tego świata, tak że pierwsza jest mądrością, a druga wiedzą (...) Rozróżnienie to ukazuje nam, że mądrość odnosi się do kontemplacji, a wiedza do działania" (Augustyn, *O Trójcy Świętej*..., XII. XIV, 22; tłum. M. Stokowska, s. 374).

[39] Por. W. Seńko, *Jak rozumieć*..., dz. cyt., 22.

[40] Termin „scjentystyczny" znaczy tutaj tyle, co „naukowy", nie posiada więc całego balastu znaczeń, jaki został mu nadany w XIX w.

[41] Na temat przyczyn przyjmowania tylko teoretycznego składnika filozofii greckiej i jednocześnie odrzucenie jej *praxis* pisze: J. Domański, *Metamorfozy*..., dz. cyt., s. 19–26.

[42] Por. tenże, *Początki*..., dz. cyt., s. 12–13.

scynowana wspaniałością gmachu filozofii perypatetyckiej — w sposób nie do końca uświadomiony — identyfikuje Arystotelesowy *bios theoretikos* z współbrzmiącą z nim, chrześcijańską koncepcją *vita contemplativa*[43]. Ta niezwykle doniosła identyfikacja posiada dwa podstawowe następstwa.

Po pierwsze, wzmacnia jeszcze wczesnośredniowieczne wartościowanie sposobów życia — ostatecznie utwierdza przekonanie o absolutnej, niezależnej od dziedziny *praxis*, wartości kontemplacji. Jej celem nie jest w żadnym razie wypracowywanie technik dobrego postępowania czy wypełnianie obowiązków stanowych — „kontemplacja jest wartością absolutną, przedmiotem upodobania, jest poza moralnością i rozwija się na wskroś nędzy grzechu"[44]. Naukowe poznanie istoty rzeczy jest absolutną doskonałością istoty rozumnej i jako takie może być przedmiotem upodobania dla niego samego[45]. Kontemplacja, spekulacja intelektualna uważane są za najlepsze z właściwych człowiekowi działań. W wymiarze doskonałości wiecznej będą one tożsame z jego szczęśliwością[46]. Kontemplacja prawd boskich nie jest drogą do czegoś, uzdalniającą cnotą, ale ostatecznym celem życia ludzkiego[47]. To raczej cała dziedzina *pra-*

[43] Identyfikację tę ułatwiło z pewnością podobne do chrześcijańskiego traktowanie kontemplacji w arystotelizmie. Pojęcie kontemplacji filozoficznej, zakwalifikowanej przez Arystotelesa jako coś ponad miarę rzeczy ludzkich, jako stan „boski", przebóstwiający niejako naturę intelektu, wyraźnie korespondowało z wczesnośredniowiecznymi przekonaniami odnoszącymi się do kontemplacji chrześcijańskiej. „Nie trudno było, na gruncie pojęć chrześcijańskich, tak kwalifikowane przez Arystotelsa «życie teoretyczne» (czyli kontemplacyjne) traktować jako realny przedsmak pośmiertnej *visio beatifica* zbawionych: dotyczyła wszak ona również tu na ziemi «rzeczy boskich»" (tamże, s. 184).

[44] Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki i W. Szymona, Kraków 1997, s. 64.

[45] Por. Y.M.J. Congar, *Wiara i teologia*, [w:] B. Bejze [red.], *Tajemnica Boga*, Warszawa 1967, s. 191–192.

[46] Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, Ia–IIae, q. 3, a. 5; oraz Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 4 1174b 22–24.

[47] „(...) contemplatio divinae veritatis (...) est finis totius humanae vitae" (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, IIa–IIae, q. 180, a. 4, co., ed. Leon., t. X, s. 427). „Tomasz z Akwinu powiada, że mądrość — która jest owocem kontemplacji — pod względem rzeczowym, «materialnym», nie należy do cnót moralnych w takim sensie, «iżby można ją było nazywać cnotą kardynalną, ponieważ sama racja kardynalności [tj. pojęcia związanego etymologicznie z 'zawiasem', 'drzwiami', 'wejściem' — *cardo*] niezgodna jest z pojęciem kontemplacji; nie jest bowiem [mądrość] wejściem przez które się wchodzi do czego innego: to raczej działanie moralne jest wejściem, przez

xis jest jej podporządkowana — św. Tomasz będzie uważał za Arystotelesem, iż cnoty moralne pełnią rolę przystosowania lub też uzdatnienia do życia kontemplacyjnego[48].

Nie mniej istotne jest drugie następstwo wspomnianej identyfikacji. Za sprawą postępującej asymilacji racjonalizmu myśli greckiej, dokonuje się swoista ekstrapolacja „całego intelektualizmu arystotelesowskiego w dziedzinę świętej doktryny"[49]. Doprowadza ona w konsekwencji do rozszerzenia samego pojęcia kontemplacji, do znalezienia dla niej prócz tradycyjnych także nowych form realizacji.

Dla uchwycenia doniosłości powyższej przemiany konieczne jest zaobserwowanie różnic istniejących pomiędzy późnopatrystyczną a scholastyczną koncepcją poznania. O ile bowiem powiązanie szczęśliwości z poznaniem prawdy najwyższej, sięga swoimi korzeniami czasów co najmniej św. Augustyna (nawiązującego często do słynnego fragmentu J 17, 3[50]), to jednak charakter samego poznania, zauważalny w myśli tamtego czasu, zdaje się posiadać inną naturę, niż to będzie miało miejsce w dominujących koncepcjach XIII wieku.

Z jednej strony, także w odniesieniu do koncepcji Augustyna, możliwe jest stwierdzenie, że szczęśliwość jest tożsama z poznaniem[51]. Istotę tego poznania, będącego jedyną prawdziwą mądrością, stanowi ujmowanie Boga myślą i radowanie się Nim — nikt bowiem nie jest szczęśliwy inaczej, jak tylko poprzez dobro najwyższe (*nemo enim beatus est, nisi summo bono*)[52]. Afrykańczyk powie w jednym ze swoich kazań, iż oglądanie jest całą naszą nagrodą (*tota merces nostra visio est*)[53]. Osiągnięciu uszczęśliwiającej mądrości, która jest najwyższym dobrem,

---

które się wchodzi do kontemplowania właściwej mądrości» (Tomasz z Akwinu, *Questio disputata de virtutibus: De virtutibus cardinalibus*, a. 1, 4, ad 4.)" (J. Domański, *Początki*..., dz. cyt., s. 185).

[48] Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, 1a–IIae, q. 179, a. 2.; także M.–D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu*..., dz. cyt., s. 64–65.

[49] J. Domański, *Początki*..., dz. cyt., s., 14.

[50] „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa".

[51] Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 7.

[52] Augustinus, *De libero arbitrio*, II, IX 26, PL, t. 32, kol. 1254 D; por. także E. Gilson, *Wprowadzenie*..., dz. cyt., s. 4.

[53] Augustinus, *Enarrationes in psalmos. Enarratio in psalmum XC*, ser. II, PL, t. 37, kol. 1170 A.

podporządkowane są wszystkie dziedziny życia ludzkiego, cała doczesna aktywność człowieka[54]. W tym właśnie sensie przyznaje się najwyższą rangę życiu kontemplacyjnemu.

Z drugiej strony, w wieku XIII — w kontekście walki arystotelizmu z dotychczas dominującym platonizmem — następuje przemiana koncepcji poznania w ogóle. Pod wpływem nadania poznaniu postaci bardziej dyskursywnej niż intuicyjnej („przeżyciowej")[55], zmienia się także spojrzenie na charakter samej teologii. Okres XII i XIII wieku, pomimo znacznych różnic w wartościowaniu pierwiastka afektywnego i intelektualnego, zmierza wyraźnie w stronę dowartościowania drugiego z nich. Jak twierdzi Charles Lohr, nowa era średniowiecznej teologii rozpoczęła się właśnie od zaproponowanego przez Wilhelma z Auxerre przedkładania artykułów wiary jako zasad i podstaw naukowego wykładu wiary chrześcijańskiej. Stanowisko Wilhelma miało się stać projektem programu teologów XIII wieku[56]. W związku z rosnącą popularnością arystotelesowskiej koncepcji nauki, jedną z najbardziej dyskutowanych kwestii staje się naukowość samej teologii. Odpowiedzi na to pytanie starają się udzielić niemalże wszyscy teologowie połowy XIII wieku. Zarówno św. Tomasz, jak i wybitni przedstawiciele szkoły franciszkańskiej: Odo Rigaldi i św. Bonawentura formułują własne poglądy w odniesieniu do powyższej kwestii. Według Tomasza, naukowość teologii zasadza się na posiadaniu przez nią struktury podporządkowania zasadom wyższej wiedzy, co jest jakoby właściwe dla nauk jako takich. W jego ujęciu, artykuły wiary, które znamy z Objawienia, stanowią pierwsze zasady dla dalszych spekulacji[57]. Teologia spekulatywna, stojąc na stanowisku podstawowej

[54] To wartościowanie sfer poznania, odnoszących się do wieczności i do spraw doczesnych, ilustrują słowa Augustyna: „Jeśli istnieje różnica pomiędzy mądrością i wiedzą, na tym polega, że intelektualne poznanie rzeczywistości wiecznych należy do mądrości, a rozumowe poznanie rzeczywistości tego świata — do wiedzy, to nietrudno nam osądzić, co należy stawiać na pierwszym miejscu, a co na ostatnim (...) jedno jest intelektualnym poznaniem rzeczywistości wiecznych, a drugie — rozumnym poznaniem rzeczywistości doczesnych, przy czym nikt chyba nie wątpi o wyższości pierwszego z nich" (Augustyn, *O Trójcy Świętej*..., XII. XV, 25, tłum. M. Stokowska, s. 378).

[55] Por. J. Domański, *Początki*..., dz. cyt., s. 184.

[56] Ch. Lohr, *Teologia a (jako) wiedza w początkach XIII wieku*, „Kolekcja Communio", nr 6, s. 300.

[57] Szerzej na temat Tomaszowego pojmowania subalteracji: Ch. Trottmann, *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*, Paris 1999, s. 125–156.

zgodności rozumu z tym, co nieskończone (z Bogiem), uznaje posługiwanie się *ratio* wraz z jego fundamentalnymi prawami za zabieg metodologicznie poprawny. Pomimo zmian (lub też raczej przesunięcia akcentów) we wzorcu metodologicznym nie traci ona swojego tradycyjnego charakteru jako rzeczywistości ukierunkowującej ku *visio beatifica*. Jak twierdzi M.-D. Chenu, także w swoich funkcjach „naukowych" pozostaje ona nadal spadkobierczynią augustyńskiej mądrości, określonej w swojej istocie przez poszukiwanie życia szczęśliwego (*beata vita*). Cały dynamizm teologii jest „inspirowany i zdefiniowany przez ruch wychodzący od wiary skrytej (*mystérieuse*) do jasnego widzenia"[58].

Teoretyzm XIII wieku

W tak szczególnej przestrzeni teologicznej także sama kontemplacja zaczyna być utożsamiana w dużej mierze z intelektualnym dociekaniem[59]. Jak zauważa J. Domański, odwołując się do wczesnośredniowiecznego rozróżnienia *ratiocinari* (właściwego dyskursywnej spekulacji) od *intelligere* (właściwego kontemplacji), dokonywanej jeszcze przez Hugona ze Św. Wiktora czy przez Bernarda z Clairvaux, należałoby tę kontemplację nazwać rozumową lub dyskursywną, raczej spekulatywną niż intelektualną[60]. W centrum jej zainteresowania znajdują się nade wszystko prawdy wiary jako rzeczywistość ofiarująca nam udział w poznaniu uszczęśliwiającym (*cognitio beatificans*)[61]. To z kontemplacji Bożych prawd człowiek scholastyki żyje, poprzez nie wchodzi w komunię z Bogiem. Spekulatywna teologia zostaje przez Tomasza oceniona jako odbicie, odcisk Boskiej wiedzy (*quaedam impressio divinae scientiae*)[62]; stanowi ona dla niego „uczestnictwo w wiedzy Boga samego i przeczu-

[58] M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957, s. 99. „Tak [naukowo] pojęta teologia nie zatraca swoich właściwości religijnych: staje się religijna bardziej niż kiedykolwiek, i to właśnie nawet w swej strukturze i godności wiedzy" (Y.M.J. Congar, *Wiara i teologia*..., dz. cyt., s. 192). O różnych interpretacjach zależności mających istnieć pomiędzy tradycyjnym modelem *sacra doctrina* a *theologia*, por. P. Krupa, *Teologia jako narzędzie „poznania uszczęśliwiającego" w* Compendium Theologiae *św. Tomasza z Akwinu*, „Teofil" 13 (2000), nr 2, s. 145–157.

[59] Por. J. Domański, *Początki*..., dz. cyt., s. 184.

[60] Por. tamże, s. 14.

[61] Por. P. Krupa, *Teologia jako*..., dz. cyt., s. 147n; także G. Schnürer, *Kirche und Kultur*..., dz. cyt., s. 383.

[62] Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 3, ad 2, ed. Leon., t. IV, s. 12b.

cie niebiańskiego poznania Boga"[63]. Rozum staje się — przy tak pojętej teologii — miejscem realizacji świętości, prawda bowiem, którą rozważa, jest święta[64].

Poznanie rozumowe uzyskuje tym samym nieporównywalnie wyższy status niż miało w ujęciach patrystycznych. Wprawdzie podobnie jak tam jest ono różne od doskonałego posiadania *summum bonum*, jednak równocześnie poznanie przestaje być samym w sobie bezwartościowym pomostem prowadzącym do komunii mistycznej. To „wprawdzie niedoskonałe poznanie najwyższych rzeczy — jak stwierdzi w swej *Sumie przeciwko poganom* św. Tomasz — nagradza już w doczesności ducha człowieczego najwyższą doskonałością"[65]. Pomimo ostrego poczucia niedoskonałości, która cechuje ludzkie poznanie, Tomasz staje tu na stanowisku epistemicznego optymizmu, właściwego całej wysokiej scholastyce. Wspomniana niedoskonałość poznania nie przekreśla poszukiwania prawdy, lecz odnajduje dla niego właściwą miarę. Jak pisze Gilson — umysły, dręczone tęsknotą do Boga, „próbują uchylić choć rąbka zasłony. Gdy czasem uda im się dostrzec przedzierający się przez gęste mroki choć nikły odblask wiekuistej światłości, która ma stać się kiedyś ich udziałem, doznają niezmiernego szczęścia"[66]. Uznanie refleksji spekulatywnej za uprzywilejowaną przestrzeń kontaktu z Bogiem nie zasadza się na doskonałości umysłu jako takiego. Godność *speculatio* jest ufundowana na przenikaniu tajemnic wiary — jej przedmiotem są „racje wydobywające na jaw podstawy prawdy" (*rationes investigantes veritatis radicem*)[67]. Racjonalna konweniencja jest w tak pojętym modelu teologii rzeczywistością, która ofiaruje ludziom przedsmak niebiańskiego poznania spraw najwyższych. W tym właśnie sensie oglądanie najwyższej prawdy, poznawanie wszystkiego w jasnym blasku jej słońca, staje się już teraz najwyższym szczęściem człowieka[68]. Aby tak się stało, poznanie będzie musiało „skupić mocą swego przedmiotu i swego wewnętrznego dążenia wszystkie pytania i wszystkie procedury dyskursywne w jedno proste

[63] Por. M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kempten — München 1912, s. 26.

[64] Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu...*, dz. cyt., s. 51.

[65] „(...) de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae conferet" (Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. V, ed. Leon., t. XIII, s. 15a).

[66] E. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 43.

[67] Por. Thomas de Aquino, *Quaestiones de quodlibet*, qu. IV, q. 9, a. 3, ed. Leon. t. 25, vol. 2, s. 340, w. 41.

[68] Por. G. Schnürer, *Kirche und Kultur...*, dz. cyt., s. 396n.

wejrzenie, czerpiąc z niego najwyższą radość i łącząc się w niewypowiedzianej komunii z Tajemnicą"[69]. Poznanie takie stanowić będzie ziemskie spełnienie pragnienia szczęścia, dążności zaszczepionej w każdym z ludzi.

Status, jaki przyznaje się w ten sposób poznaniu rozumowemu, jest potężnym czynnikiem kształtującym ogólną atmosferę epoki. W wyniku jego powszechności następuje modelowanie na kształt teoretyzmu greckiego doktryny chrześcijańskiej w ogóle. Doprowadza to do sytuacji, kiedy cały bez mała „chrystianizm niejako upodabnia się do filozofii w tym właśnie, że jest i chce być jej przekroczeniem na tym jej właściwym, teoretycznym obszarze"[70]. Chrześcijaństwo jako takie, nabiera w ten sposób swoiście scholastycznego charakteru, charakteru teoretystycznego i scjentystycznego.

Kultura uniwersytecka połowy XIII wieku jawi się jako ta, w obrębie której dokonuje się swego rodzaju unifikacja wysiłków poznawczych, ich wyłączna koncentracja na stosunkowo wąskiej dziedzinie nauki, jaką stanowi teologia. Następuje w niej zjawisko oddania sił najbardziej światłych umysłów *Christianitas* na służbę jednej tylko idei — kontemplacji substancji wiary. Jest to świat nade wszystko teologii — „mądrości, która posługuje się siedmioma sztukami i filozofią samą jako służebnicami (...), mającą na swe usługi wszelakie zasoby rozumu i otwartą dla jego dociekań"[71]. Jak pisze o. M.–D. Chenu: „myśliciele średniowieczni hołdowali pewnemu ideałowi wiedzy, głosili pewną koncepcję świata, wedle której kapitał różnych zjednoczonych nauk włączyłby się w mądrość najwyższą i jedyną"[72]. Stan ten, ujęty jako ponadindywidualna, powszechna postawa wobec rzeczywistości, może stanowić charakterystyczny rys tylko jednej kultury — scholastyki. W jej świecie „wszystkie koncepcje teologii i filozofii, a także nauk peryferyjnych, tj. sztuk wyzwolonych, sztuk mechanicznych, a nawet sztuk magicznych, mogą być postrzegane jako podporządkowane celowi ostatecznemu, czyli poznaniu Boga"[73]. W XIII wieku *topos* życia religijnego niespodziewanie się rozszerza. Już nie tylko środowiska monastyczne urzeczywistniają Boże wezwanie do trwania w Nim. Także uniwersytet staje się uprzywilejowaną przestrzenią dla życia w Bogu. Jego fenomen jest ufundowany na teoretystycznym wartościowaniu spo-

[69] M.–D. Chenu, *Święty Tomasz*..., dz. cyt., s. 50.
[70] J. Domański, *Początki*..., dz. cyt., s. 13.
[71] M.–D. Chenu, *Wprowadzenie do filozofii*..., dz. cyt., s. 68.
[72] Tamże.
[73] G.R. Evans, *Filozofia i teologia*..., dz. cyt., s. 23.

sobów życia: realizacja najdoskonalszej cząstki ludzkiej egzystencji dokonuje się poprzez trwanie w autotelicznym poznaniu Prawdy Najwyższej — Osób Trójcy Świętej.

Scholastyka jest w swojej istocie postacią kultury swoiście teoretycznej. Na taki jej charakter miały wpływ dwa ważne zjawiska, których jednoczesne zaistnienie wpłynęło decydująco na powstanie szczególnej koncepcji antropologicznej. Pierwszym była — mająca swój początek jeszcze w patrystyce, a swoiste apogeum w wieku XII — gloryfikacja życia kontemplatywnego. Uwarunkowana specyficznym optymizmem ontologicznym, zakładała jako swój najgłębszy fundament tezę o możliwości antycypacji szczęścia wiecznego już w doczesności. Drugim czynnikiem, o charakterze bardziej formalnym, było pojęcie tego życia na sposób nowy, o wiele bardziej scjentystyczny, co dokonało się w wyniku XII–wiecznej recepcji Arystotelesa.

Powstała na przecięciu tych zjawisk synteza zakładała wyższość nauk teoretycznych i samej *theoria*, kontemplacji lub też spekulacji intelektualnej w stosunku do nauk praktycznych i całej sfery *praxis*[74]. Wyrazem takiej właśnie oceny było nowe wartościowanie zawodów związanych bezpośrednio z pracą naukową, w konsekwencji podniesiono ich rangę bardzo wysoko. Doprowadza ono do zaistnienia unikalnego zjawiska — średniowiecznego świata nauki. Była nim rzeczywistość uniwersytetów, studentów i doktorów, wszystkich tych osób, dla których — parafrazując słowa o. Chenu — komunikować boską prawdę to w pewnym sensie nigdy jej nie opuszczać, lecz pozostawać miłośnie z nią — przyjętą dogłębnie i na własność — związanym[75].

* * *

Spojrzenie na XIII–wieczny świat nauki przez pryzmat fundamentalnej dla niego postawy „teoretycznej" pozwala dostrzec, iż świat ten nie był krótkotrwałą, dziwaczną pochodną nadmiernie pośpiesznej recepcji myśli greckiej, lecz że stanowił unikalną syntezę dwóch tradycji,

[74] J. Domański, *Początki*..., dz. cyt., s. 184. Znamienne, że choć już w XIII wieku zostaje sformułowane stanowisko korektujące postawę czysto teoretyczną, to argumentacja za uznaniem *vita mixta* za stan najdoskonalszy, będzie się opierać na twierdzeniu, że w jej najwyższej realizacji, jaką stanowi życie Doktora teologii, możliwe jest nieustanne uczestnictwo w życiu kontemplacyjnym (por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, Ia–IIae, q. 182, a. 1, ad 3).

[75] Por. M.–D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu*..., dz. cyt., s. 68

które okazały się sobie nadspodziewanie bliskie. Grecki teoretyzm, ten który znamy z kart *Etyki nikomachejskiej*, różni się z pewnością od tego, który fundował scholastykę i średniowieczny uniwersytet, jako jej najbardziej typowy wykwit. Przeprowadzanie analogii pomiędzy ewangeliczną Marią i Pitagorasem wymaga wiele ostrożności. Jednocześnie wypada stwierdzić, że zarówno obydwa typy teoretyzmu, jak i obydwie postaci mają ze sobą wiele wspólnego, a różnice między ich postawami mają charakter raczej materialny niż formalny. Istotne cechy teoretyzmu trwają w obydwu przypadkach i stąd średniowieczny uniwersytet stanowi z pewnością jedną z najpowszechniejszych realizacji idei bezinteresowności poznania.

Czy pamięć o charakterze, jaki posiadała uprawiana wówczas teologia, może mieć dla nas większe znaczenie? Na pewno nie może chodzić o próbę zrekonstruowania tego, co minione. Wiele słusznej krytyki przeprowadzono wobec postawy teoretycznej, także w obrębie samej scholastyki. Wiemy dziś, że zarówno życie czysto teoretyczne, jak i klerkizm niosą w sobie poważne ograniczenia, o których nie wolno zapominać. Takie stwierdzenia są jednak oczywiste.

Ukazana, chociażby w tak pobieżnym i pełnym uproszczeń skrócie, geneza średniowiecznej teologii spekulatywnej, stawia nam przed oczy jeden z niezatartych wizerunków teologii w ogóle. Różni się on znacznie od tego, do którego się przyzwyczailiśmy, będąc uwikłani zarówno w aktualne apologie naszej wiary, jak i w pełną oddania pracę duszpasterską. Jeśli jednak, przy wszystkich oczywistych zastrzeżeniach, przyznamy, iż XIII wiek odkrył coś niezmiernie ważnego, warto, abyśmy stale konfrontowali to, co było mu drogie, z naszą wizją teologii i chrześcijańskiego życia. W gruncie rzeczy może chodzić o dość proste konsekwencje prawdy o tym, że właściwą przestrzenią teologii jest *frui*, nie zaś *uti*.

Całkowite wyrugowanie postawy bezinteresowności poznania stoi w niezgodzie z pojmowaniem człowieka w jego integralności, może też prowadzić do deformacji uprawianej nauki. Jeśli tak, to zagrożenie powyższe dotyczy w o wiele większym stopniu teologii niż jakiejkolwiek innej nauki. To właśnie teologia — co może być ważne w kontekście obaw wobec nadmiernie teoretycznego modelu studiowania — jest w swojej najgłębszej postaci nauką bardziej teoretyczną niż praktyczną. Jako taka też musi być przede wszystkim traktowana, o ile nie ma doznać szkody ani ona sama, ani osoby ją uprawiające. Przedkładanie elementów praktycznych ponad teoretycznymi prowadzi w sposób naturalny do praktycyzacji postawy teologa w ogóle. Nie wydaje mi się, aby chodziło przy tym

o czczą retorykę lub puryzm intelektualny. Jeśli to, co ze swej natury należy do domeny *frui*, jest traktowane w coraz większym stopniu w kategoriach *uti*, wtedy należy się spodziewać, że nastąpi zarówno swoista degeneracja samej nauki, jak też dojdzie stopniowo do odarcia człowieka z ważnej sfery jego bycia. Dzieje się tak zawsze, gdy nauka raczej teoretyczna niż praktyczna, zostaje zredukowana do roli instrumentu służącego jakiemuś celowi zewnętrznemu wobec niej samej. Dzieje się tak nawet wtedy, jeśli dana nauka, także teologia, jest uprawiana z motywów na wskroś szlachetnych (czego bardzo skrajnym, ale i wyrazistym przykładem jest teologia wyzwolenia).

Z pewnością nie może chodzić o jakąś swoistą postać teologicznego klerkizmu. Nie chodzi też o wizję teologii, która byłaby świadomie uprawiana jako wyłącznie czysta teoria. Idzie raczej o poważne wzięcie pod uwagę jej charakteru jako pełnego bezinteresownej miłości uczestnictwa w wiedzy samego Boga. Ostatecznie może chodzić o to, że pomimo wszystko i wbrew wszystkiemu nie należy zapominać o pochwale, którą Pan wypowiedział wobec Marii.

Maciej Roszkowski OP — mgr teologii, uczestnik studiów licencjackich w PAT w zakresie teologii fundamentalnej.

Św. Albert rozumiał od samego początku, że dom studiów jedynie wtedy będzie mógł we właściwy sposób wypełniać swoje zadania, gdy stanie się także wzorcowym miejscem prowadzenia badań, oczywiście nie mogąc ani nie zamierzając zastąpić czy konkurować ze współczesnymi sobie uniwersytetami, jednak zapewniając im pewien model tego, czym powinny być intelektualne poszukiwania.

Alisdair MacIntyre

ZADANIE DOMINIKAŃSKIEGO DOMU STUDIÓW WE WSPÓŁCZESNEJ AMERYCE*

Gdy 15 listopada 1941 r., w święto św. Alberta Wielkiego, *studium generale* przy klasztorze dominikanów w Waszyngtonie zostało podniesione do swej obecnej rangi Wydziału Papieskiego, wydarzenie to być może bardzo niewielu osobom, nawet w Rzymie i Waszyngtonie, wydawało się szczególnie ważne. Tego dnia wojska niemieckie rozpoczęły oblężenie Sewastopola. Japońskie siły powietrzne i morskie były już gotowe do ataku na Pearl Harbour. W ciągu najbliższych dwóch miesięcy nazistowski rząd Niemiec miał zatwierdzić w Swannsee plany Holokaustu. Jednak znaczenie, jakie przypisujemy tego rodzaju wielkim wydarzeniom w historii świata, zależy od tego, jak oceniamy przyczyny i ideały, dla których istoty ludzkie działają i cierpią, a ostateczną miarą tych ocen jest miara teologiczna.

Głównym zadaniem teologii jest umożliwienie ludziom zrozumienia samych siebie i swoich trudności w perspektywie porządku nadawanego światu przez Boga. Umożliwić owo zrozumienie, to znaczy określić i usu-

* Wykład inauguracyjny wygłoszony 14 listopada 1991 r., w wigilię święta św. Alberta Wielkiego, z okazji 50. rocznicy podniesienia Dominikańskiego Domu Studiów w Waszyngtonie do rangi Wydziału Papieskiego pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP.

nąć przeszkody na drodze ku niemu. Jeśli tak, to w 1941 r. żadna odpowiedź na wydarzenia historyczne niosące ze sobą masową zagładę nie mogła być bardziej właściwa, niż uznanie przez Stolicę Apostolską wagi powołania teologa, wyrażone poprzez podniesienie waszego *studium generale* do rangi wydziału papieskiego i oddanie was w szczególny sposób pod opiekę Niepokalanej Matki Bożej. Ale to, na ile ważny i trafny miał się okazać ów akt z listopada 1941 r. zależało, po ludzku rzecz biorąc, nie od Watykanu, ale od was. Każdy, kto zdaje sobie sprawę z waszych osiągnięć w minionym pięćdziesięcioleciu, cieszy się wraz z wami, świętując ten jubileusz. Jednak pięćdziesiąt lat to krótki okres waszej historii i odpowiedź na pytanie o doniosłość tego listopadowego zdarzenia z roku 1941 będzie określana przez to, co się wydarzy w przyszłości.

Ideał początków

Musicie zadaś sobie pytanie, które dominikanie stawiali sobie wielokrotnie, począwszy od momentu powstania pierwszego *Studium Generale*. Do czego dzisiaj wezwany jest dominikański dom studiów, czym ma być w Stanach Zjednoczonych ostatniej dekady XX wieku? Oczywiście, jak każdy dom studiów od XIII wieku, jest on wezwany, by służyć codziennym potrzebom Zakonu Dominikańskiego, zwłaszcza poprzez kształcenie tych, którzy mają się stać katolickimi księżmi, pasterzami i głosicielami Słowa. Jednak św. Albert wiedział od samego początku, że dom studiów jedynie wtedy będzie mógł we właściwy sposób wypełniać swoje zadania, jeśli stanie się wzorcowym miejscem prowadzenia badań, oczywiście nie mogąc ani nie zamierzając zastąpić czy konkurować ze współczesnymi sobie uniwersytetami, jednak ukazując im pewien model tego, czym powinny być intelektualne poszukiwania (*rational enquiry*). Chciałbym z naciskiem podkreślić, że ten ideał, który w XIII w. przedstawił swoim współczesnym św. Albert, powinien mieć wpływ także na waszą działalność w wieku XX. Dom studiów powinien stać się wzorcowym miejscem naukowych poszukiwań, miejscem wzorcowym pod względem nauczania i relacji pomiędzy prowadzonymi badaniami i nauczaniem. Jest to ważne nie tylko z uwagi na rozwój samych domów studiów, lecz także ze względu na stan uniwersytetów i college'ów, które generalnie, wbrew wielu osiągnięciom w dziedzinie nauczania i pracy naukowej, znajdują się w stanie, aż nazbyt często niezauważanego, zamętu. W naszych czasach zachodzi konieczność, by dominikańskie domy studiów stały się ośrodkami, od których uni-

wersytety mogłyby się nauczyć, czym mają być, odkryć, jakie są przyczyny ich słabości i zrozumieć, dlaczego nie potrafią ich rozpoznać.

W poszukiwaniu cnoty w studiach

Charakterystyczną cechą współczesnych uniwersytetów jest utrata zdolności (zarówno w teorii jak i w praktyce) do właściwego uchwycenia związku pomiędzy cnotami intelektualnymi i moralnymi. Dom studiów powinien przywrócić i przekazać innym nie tylko zrozumienie tego, z czym wiąże się integracja cnót intelektualnych i moralnych, ale także rozpoznanie faktu, że jedyną perspektywą, w której to zrozumienie jest możliwe, jest perspektywa życia kształtowanego przez cnoty teologalne. Dobrze więc będzie rozpocząć, zadając pytanie o to, jakie cechy współczesnego uniwersytetu są konsekwencją zaniku zrozumienia związku pomiędzy cnotami intelektualnymi i moralnymi (i dają nam jednocześnie pewien wgląd w istotę tego zaniku). Już na początku warto też zwrócić uwagę na to, że cechy, które wskażę jako dowód słabości współczesnego liberalnego uniwersytetu, dla większości jego obrońców należą do takich, z których są oni w jakiejś mierze dumni.

Współczesny uniwersytet, uważając się za miejsce prowadzenia badań, beztrosko odrzuca myśl, że badania te powinny być postrzegane w perspektywie jakiegoś ogólnego *telos* czy pewnego dobra i że samo to dobro może być właściwie pojęte tylko w pewnym porządku, jako część dobra, które spełnia człowieka (*the human good*). Zamiast tego określenie, jakiemu dobru mają służyć badania i jak to dobro ma być postrzegane, pozostawia się preferencjom i wyborom uczonych oraz tych, którzy zapewniają im środki materialne. Wolność prowadzenia badań (*academic freedom*) wymaga, z liberalnego punktu widzenia, by popierano współistnienie na uniwersytecie konkurujących ze sobą przekonań co do ludzkiego dobra, nawet takich, które negują fakt jego istnienia; sam uniwersytet zaś powinien zachowywać postawę niezaangażowaną. Do prowadzenia badań potrzeba nie cech moralnych, ale zdolności werbalnych, matematycznych i umiejętności rozwiązywania problemów. Oczywiście, jest kilka wysoko cenionych cech charakteru — pracowitość, okazywanie szacunku wobec przełożonych i całego systemu akademickiego, rodzaj radosnego koleżeństwa oraz minimum uczciwości zapewniające wiarygodność przedkładanych wyników pracy naukowej. Są to bowiem cechy praktycznie konieczne, by posiadane umiejętności mogły przynieść efekt. Te umiejętności i cechy nie mają jednak żadnego ogólnego celu, któremu

miałyby służyć; nie mają na względzie żadnego, założonego lub uzgodnionego, ostatecznego dobra. Jakie są tego następstwa?

Konsekwencje

Skutkiem jest fragmentaryzacja badań, tak że generalnie to, co dzieje się w jednej dziedzinie, ma niewielki związek z tym, co dzieje się w innych. Każda dyscyplina naukowa, wobec braku wspólnego celu, idzie swoją własną drogą. Ma to znaczenie zwłaszcza w odniesieniu do nauk o człowieku. Oczywiście od czasu do czasu zajmujący się różnymi dyscyplinami sięgają po idee przekraczające pewne akademickie granice lub angażują się w autentyczną i często pasjonującą współpracę. Jednak takie wyjątki podkreślają tylko, do jakiego stopnia działają zwykle niezależnie od siebie socjologowie, ekonomiści, psychologowie, antropologowie, historycy, specjaliści od biologii człowieka, ci, którzy zajmują się naukami politycznymi i filozofowie. Nawet w obrębie tych dyscyplin panują silne podziały nie tylko pomiędzy subdyscyplinami, ale także między wydziałami opanowanymi przez zwolenników poglądów rywalizujących i nieprzystających do siebie. Łatwo znaleźć przykłady w ekonomii, psychologii, naukach politycznych i filozofii. W naukach o człowieku fragmentaryzacja i heterogeniczność badań, a co za tym idzie praktyk naukowych i nauczania opartego na tych badaniach, jest tak wielka, że wydaje się, iż do współistnienia wszystkich tych rozmaitych naukowych przedsięwzięć w ramach jednej instytucji doszło przez jakiś historyczny przypadek. Uniwersytet jako miejsce badań zachował jedność wyłącznie administracyjną. Ale czy mogło być inaczej?

Jakakolwiek istotna jedność badań w ramach uniwersytetu wymagałaby istnienia i przekazu pewnych wspólnie podzielanych przekonań na temat dóbr, do których zmierza człowiek, na temat dobra, które spełnia człowieka (*the human good*). Potrzebne byłoby jakieś wspólne spojrzenie na to, czym w życiu człowieka jest sukces i porażka, czym są jego osiągnięcia i jak należy je wyjaśniać. Fragmentaryzacja naszych badań w różnych dyscyplinach naukowych nie jest przede wszystkim skutkiem wielości sposobów wyjaśniania. Ma ona raczej swe źródło w braku zgody co do tego, co właściwie ma być wyjaśnione, jeśli chodzi o człowieka w kontekście przyrodniczym i społecznym. Brakuje nam jakiejkolwiek wspólnej koncepcji tego, co to znaczy być doskonałonym w naszych działaniach lub nie posiadać pewnej doskonałości jako istota ludzka. Co wiązałoby się z posiadaniem takiej koncepcji? Jak

można się domyślać, odpowiedzi na to pytanie nie znajdujemy w takiej filozofii, jakaa najbardziej zadomowiła się na współczesnym liberalnym uniwersytecie. Znajdziemy ją za to w tomistycznym arystotelizmie, którego rozwój był tak często nierozdzielnie związany z rozwojem dominikańskich domów studiów.

Tomizm przeciw fragmentaryzmowi?

a) perspektywa celowościowa

Wspomnianą odpowiedź można podzielić na trzy części. Po pierwsze, liczne i różnorodne ludzkie doskonałości należy rozumieć jako skierowane ku jednemu, choć złożonemu celowi, ku ostatecznemu dobru, tak że każda z nich przyczynia się do doskonałości całości, której jest częścią. Ten związek między częścią i całością można ukazać nie tylko na przykładzie znaczenia cnót w życiu poszczególnych jednostek, ale także na przykładzie powiązania tych cnót z rozwojem lub brakiem rozwoju różnych form społeczności i ich działań, poprzez które jednostki mogą osiągnąć swe dobro. Różne cnoty mają odmienne znaczenie dla różnych form aktywności. Jeśli podejmujący pewne działanie nie przyzna należnego miejsca potrzebnej do tego działania cnocie, podjęta czynność będzie wadliwa w zakresie, który odpowiada brakującej cnocie.

Rozważmy na przykład cnoty dotyczące męstwa: cnotę cierpliwości i cnotę podejmowania ryzyka w badaniach naukowych. Zwróciłem wcześniej uwagę na to, jak bardzo badania w obrębie poszczególnych dyscyplin nauk o człowieku są odizolowane od badań spoza danej dyscypliny. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest chęć niedopuszczenia do badań na wielką skalę, które byłyby niemożliwe do ogarnięcia. Ogarnąć za to można badania na niewielką skalę, szczegółowe, o zawężonym zakresie, takie, które można zakończyć względnie szybko i zasłużyć tym samym (lub nie) na doktorat, promocję w akademickiej hierarchii lub zatrudnienie na czas nieokreślony. Długoterminowy projekt badawczy na dużą skalę, którego wynik jest nieprzewidywalny, bo narażony z wielu stron na niebezpieczeństwo porażki, staje się wobec tego zupełnie nieatrakcyjny dla badacza, a cnoty cierpliwości i umiejętności podejmowania ryzyka, tak istotne w długoterminowych badaniach na szeroką skalę, zostają zaniedbane. Oczywiście to właśnie zakrojone na dużą skalę, długoterminowe projekty rzucają światło i określają całość, do której

szczegółowe i wąskie badania przyczyniają się jako jej najmniejsze części. Tak więc utrata cnót cierpliwości i umiejętności podejmowania ryzyka jest nierozłącznie związana z utratą zrozumienia tych związków pomiędzy całością i częścią, które jako jedyne pozwalają we właściwy sposób pojąć ludzkie dobra (*human goods*) – w tym także dobro, jakim są badania naukowe – poprzez ich odniesienie do dobra, które spełnia człowieka (*the human good*).

b) łączność cnót intelektualnych i moralnych

Po drugie, cnoty mogą kierować nas ku naszym indywidualnym celom i ku naszemu wspólnemu celowi ostatecznemu tylko dzięki powiązaniu między cnotami intelektualnymi i moralnymi. Refleksja nad tym, czego w danej sytuacji wymaga od nas odwaga lub hojność, sprawiedliwość lub prawdomówność, jest kluczowa dla zrozumienia, ku jakiemu celowi skierowane są te cnoty, tak w bliższej, jak i ostatecznej perspektywie. Co znamienne, nie jest tak, że najpierw poznajemy nasz cel, a następnie rozwijamy odpowiednie cnoty jako środki do jego osiągnięcia. To raczej poprzez praktykę konkretnych cnót dochodzimy do wiedzy o tym, jaki musi być nasz cel, skoro takie właśnie cnoty prowadzą nas do niego. Nie dowiemy się jednak tego dzięki żadnej z cnót moralnych, jeśli nie posiadamy wcześniej intelektualnej cnoty roztropności. Zaś praktyka roztropności zakłada, że cel wymaga od nas cnoty mądrości. Jednak tylko przez poszczególne akty cnoty roztropności rozpoznającej i wprowadzającej w czyn to, czego wymaga hojność, sprawiedliwość, odwaga lub prawdomówność, uczymy się w jakiś bardziej określony sposób tego, co to znaczy być mądrym, skoro mądrość wymaga tych cnót jako swego początku.

Tak więc bez praktykowania cnót moralnych rządzonych przez roztropność tracimy najważniejszy i w naturalny sposób najbardziej efektywny sposób nakierowania się na nasz cel ostateczny. Św. Tomasz dopuszcza możliwość, żeby cnoty intelektualne inne niż roztropność istniały bez cnót moralnych (*STh*, I^a–II^{ae}, q. 58, a. 5), to znaczy, że dałoby się określić, czym jest bycie mądrym bez odniesienia do żadnej cnoty moralnej. Zaraz jednak dodaje, że to roztropność, której nie można osiągnąć bez cnót moralnych, kieruje ludzkim zmierzaniem ku mądrości. Tylko roztropność jest w stanie ocenić, jaki sposób użycia naszych umiejętności będzie w konkretnych okolicznościach właściwym środkiem do osiągnięcia celu. Jeśli oddzieli się cnoty moralne od intelektualnych, jak to ma miejsce na współczesnym uniwersytecie, w katalogu cnót zabraknie miej-

sca dla roztropności. Zaś wraz ze zniknięciem cnoty roztropności użytek czyniony z umiejętności zacznie być oceniany w oderwaniu od jakiejkolwiek oceny celu jako pewnego dobra. Racjonalność zacznie być rozumiana w dużej mierze, a często wyłącznie, jako zdolność trafnego doboru środków do osiągnięcia dowolnie wybranego przez jednostkę celu. Na współczesnym uniwersytecie, jak już o tym była mowa, to właśnie jest jedyna szerzej uznawana koncepcja racjonalności.

c) struktura normatywna

Mówiłem o tym, że jakaś wspólna i adekwatna koncepcja dobra człowieka i tego, czym jest porażka lub sukces na drodze ku niemu, wymaga i przyczynia się do zrozumienia miejsca cnót w życiu jednostek i społeczności, a także do zrozumienia roli związku między cnotami intelektualnymi i moralnymi w kierowaniu nas ku dobru. Jednakże oprócz tych dwóch istnieje jeszcze trzeci aspekt związku pomiędzy dobrem a cnotami intelektualnymi i moralnymi i jest on kluczowy dla badań naukowych. Zbyt często zdarza się, nawet wśród tych z nas, którzy są zwolennikami filozofii arystotelesowsko–tomistycznej, że ograniczamy znaczenie dobra i cnót przedstawione przez Arystotelesa, a przemyślane na nowo i wzbogacone przez św. Tomasza, traktując je wyłącznie jako wskazanie praktyczne mówiące, jak mamy działać. Nie zauważamy, że tylko o tyle jest to właściwe wskazanie, jak mamy działać, o ile daje ono również trafne wyjaśnienie dlaczego, kiedy w przeszłości działaliśmy w taki lub inny sposób, zakończyło się to powodzeniem lub porażką. Arystoteles i św. Tomasz dostarczają tutaj moralnemu, politycznemu i socjologicznemu wyjaśnianiu normatywną strukturę (*normative framework*), w której zasadniczą rolę odgrywa stopień urzeczywistnienia poszczególnych cnót lub wad w życiu danej grupy społecznej.

Otóż twierdzę, że tylko w ramach tej struktury możemy mieć nadzieję na zrozumienie głębokiej jedności nauk o człowieku (a w istocie wszystkich nauk), a co za tym idzie — związków pomiędzy badaniami w obrębie różnych dyscyplin naukowych. Usunięcie tej struktury wiąże się natomiast nieuchronnie z pojawieniem się znacznej fragmentaryzacji, heterogeniczności i rozwojem niepowiązanych ze sobą specjalizacji w ramach naukowych poszukiwań. Zwróciliśmy wcześniej uwagę na to, że zupełny brak zgody co do tego, czym jest dobro człowieka i co do specyficznych wartości związanych z pracą naukową, pozbawił współczesne uniwersytety jakiejkolwiek zasady jednoczącej ich liczne badania.

Teraz mowa o innym, lecz związanym z tym pierwszym, zjawisku. Ta sama mianowicie niezdolność do rozpoznania dobra człowieka i, co się z tym wiąże, niezdolność rozpoznania wagi cnót moralnych i intelektualnych w ich wzajemnych relacjach i w relacji do ludzkiego dobra, pozbawia poszczególne dyscypliny nauk o człowieku możliwości określenia kluczowych cech własnego przedmiotu. Określenie tych cech nie tylko umożliwiłoby naukowcom spójniejsze i dokładniejsze uporządkowanie materiału w ramach swego przedmiotu, ale postawiłoby też przed nimi pytania zmuszające do czerpania z dorobku innych dziedzin. Rozważmy to na trzech przykładach.

Cnoty i wady a społeczeństwo

Istnieją trzy typy stosunków społecznych, które wiążą jednostki w grupy. Po pierwsze, stosunki oparte na wspólnym dziedzictwie kulturowym lub tradycyjnym sposobie życia, w których należący do grupy definiują swą tożsamość poprzez ostre rozgraniczenie pomiędzy członkami grupy a tymi, którzy stoją poza nią, odgrywając rolę obcych i autsajderów. Po drugie, stosunki ekonomiczne wywodzące się z wzajemnych korzyści płynących z uczestnictwa w rynku i zawieranych przy tym umów. Trzeci rodzaj to stosunki oparte na pewnym ustalonym, oficjalnym i wspólnie przyjmowanym zbiorze przekonań, które mogą być bardzo różne, poczynając od marksizmu–leninizmu poprzez islam, aż do chrześcijaństwa. Jakie moralne i intelektualne wady są odpowiedzialne za moralne braki charakterystyczne dla każdego z tych typów stosunków?

Żadna z nauk o człowieku nie zadaje dziś takiego pytania. Oferuje się nam wiele „socjologii" i „historii", ale żadna nie zajmuje się cnotami i wadami. Na pytanie to jednak istnieją ważne odpowiedzi: wadą niektórych kultur kształtowanych przez tradycję jest systematyczna niesprawiedliwość wobec obcych, niekiedy posunięta aż do traktowania ich jako kozły ofiarne, których prześladowanie jest czymś słusznym; wadą często charakteryzującą uczestników ekonomii rynkowych jest niepohamowana zachłanność, podczas gdy systemy oparte na pewnym zbiorze przekonań cechują się nierzadko hipokryzją i stosowaniem ideologicznych usprawiedliwień dla nieuprawnionego bogactwa lub użycia siły. To, jak dalece wady te faktycznie zniekształcają konkretne oparte na tradycji kultury, konkretne instytucje rynkowe czy formy zrzeszania się odwołujące się do przekonań, zależy od tego, jakie cnoty były pielęgnowane i żywe w tych kulturach, instytucjach i formach zrzeszeń. Z kolei

to, jakie kultywowano cnoty, zależy od tego, na ile rozumienie wartości związanych z tradycją, rynkiem lub wspólnymi przekonaniami, jest w tych społecznościach częścią szerszego pojmowania dobra człowieka. Tylko wtedy, kiedy będziemy w stanie opisywać stosunki społeczne z punktu widzenia tego dobra i z punktu widzenia cnót, będziemy mogli prawidłowo odróżnić te niepowodzenia w działaniu, które są skutkiem niewystarczających umiejętności lub wadliwych instytucji, od tych, które wynikają z braku pewnej potrzebnej cnoty lub cnót. Niedostatek umiejętności lub błędne rozwiązania instytucjonalne są umiejscowione zawsze w pewnym obszarze lub aspekcie ludzkiego życia, podczas gdy braki dotyczące cnót są brakami istot ludzkich jako takich, brakami, które wiążą się z jakąś znaczącą skazą w uporządkowaniu i zastosowaniu cnót moralnych przez intelektualną cnotę roztropności.

Dwie tezy

Stawiam zatem dwie powiązane ze sobą tezy: zrozumienie związku między cnotami intelektualnymi i moralnymi oraz związku obu rodzajów cnót z dobrem człowieka jest kluczem do jedności badań w obrębie nauk o człowieku. Jedności, która może uchronić te badania od hamującej i niszczącej je heterogeniczności i fragmentaryzacji. Po drugie, że niepowodzenie w próbie zrozumienia tych związków w dużej mierze pozbawiło współczesny uniwersytet tego, czego potrzebuje. By moja argumentacja stała się jeszcze bardziej przekonująca, oba te twierdzenia wymagałyby rozwinięcia. Musiałbym rozszerzyć zakres podawanych przykładów na potwierdzenie tezy, że wyniki konfliktów w społeczeństwach opartych na tradycji, efekty rozwoju rynku we współczesnych ekonomiach i przemiany systemów opartych na przekonaniach nie dadzą się w pełni wyjaśnić bez uwzględnienia cnót i wad. Musiałbym omówić szerzej moje twierdzenia na temat fragmentaryzacji badań, by prześledzić jej wpływ na podstawowy program studiów i na życie studentów. Tylko wówczas byłbym w stanie ocenić całościowy wpływ, jaki ma na uniwersytet nieuznawanie przezeń zasadniczych aspektów cnót i mógłbym liczyć na aprobatę słuchaczy dla tej oceny.

Jednak pod znakiem zapytania można postawić nie tyle siłę przekonywania tego wykładu, lecz samą jego istotność. Dlaczego cokolwiek z tego, co zostało powiedziane, miałoby mieć dla was jakieś znaczenie? Zadanie dominikańskiego domu studiów jest zadaniem typowo teologicznym. Może się wydawać, że dla katolickiego teologa to, co mówi-

łem o badaniach z dziedziny nauk o człowieku i o związku cnót intelektualnych i moralnych z tymi badaniami, ma jedynie marginalne znaczenie. Co stawia te sprawy wśród centralnych zagadnień teologii?

Nawet na uniwersytetach deklarujących przychylność wobec teologii i tych, na ktorych jest obecna, istnieje dzisiaj tendencja do traktowania jej jako jeszcze jednej dyscypliny naukowej, mającej własne określone profesjonalne normy i jasno zdefiniowane granice; jako dyscyplinę o nerwowym i apologetycznym nastawieniu, jeśli chodzi o swą zgodność ze współczesnymi kryteriami naukowości w naukach świeckich, pełnej respektu dla autonomii naukowej deklarowanej przez inne dziedziny oraz pełnej nadziei na podobny respekt z ich strony. Ale prawdziwie katolicka teologia albo pełni naczelną i ukierunkowującą rolę w stosunku do innych dyscyplin, albo jest skazana na intelektualną porażkę. Bowiem tylko teologia katolicka może jednocześnie wyjaśnić cel, do którego zmierzają wszelkie badania, jak i fakt, że ich staranie o osiągnięcie tego celu raz po raz okazuje się daremne, podobnie jak każde ludzkie działanie. Ponadto wskazuje ona na Boga, który jest tym celem i który zstąpił ku nam w Jezusie Chrystusie, tak że poprzez łaskę udzieloną nam w cnotach teologalnych możemy naprawiać nasze porażki w dziedzinie cnót intelektualnych i moralnych, włącznie z porażkami dotyczącymi naszych poszukiwań naukowych. Kiedy więc teologowie katoliccy wypełniają to zadanie, w którym nikt ich nie zastąpi, ma to znaczenie nie tylko w odniesieniu do głównych zagadnień teologii, ale i poszukiwań intelektualnych jako takich. W jaki sposób się to dzieje?

Liczne narracje

Ludzkie życie ucieleśnia i przedstawia opowieść (*a narrative*) o powodzeniu lub porażce w drodze do ostatecznego dobra człowieka, jest narracją (*a narrative*), do której kluczem jest zawsze związek cnót i wad z osiągnięciem naszego ostatecznego celu. Struktury, instytucje i działania stanowią nie tylko społeczne tło dla tych opowieści, ale same są tworzone, kształtowane, zmieniane lub porzucane w toku przedstawianych narracji. Wskutek tego zarówno w historii życia jednostek, jak w historii instytucji i działań, środki, jakich cnoty dostarczają ludziom w drodze ku poszczególnym dobrom i ku zasadniczemu dobru (*the good*), oraz bezowocność będąca skutkiem wad, odgrywają istotną rolę. Kiedy więc ludzie pojmują samych siebie w perspektywie cnót, wad i dobra (w sposób chociaż w przybliżeniu trafny), siłą rzeczy rozumieją narracyjną formę swego życia jako zawierającą ruch ku lub oddalanie się od poszczegól-

nych dóbr i zasadniczego dobra (*the good*). To, czego wymagać będzie odwaga, sprawiedliwość czy hojność w konkretnym kontekście społecznym, będzie oczywiście związane z różnymi wydarzeniami w życiu człowieka i z jego określonym środowiskiem społecznym. Dotyczy to jednakowo samorozumienia, jakie jednostki mogą zdobyć w odniesieniu do swego życia, jak i rozumienia, które powinno być końcowym wynikiem badań w naukach o człowieku.

W tym kontekście pojawia się specyficzny typ problemów. Kiedy jakaś sprawa ma być rozwiązana przez odwołanie się do pewnej narracji opowiadającej historię czyjegoś życia, jakiejś instytucji lub praktyki, często okazuje się, że istnieją dwie, lub więcej, alternatywne narracje, dwie konkurujące ze sobą historie, każda z własnym roszczeniem do oceny roli, jaką w danej sekwencji zdarzeń odegrały lub zdawały się odgrywać cnoty i wady. To mnożenie konkurujących ze sobą narracji jest stałą cechą istoty ludzkiej jako zwierzęcia–opowiadającego–historie (*story–telling animal*).

Konieczność teistycznej metafizyki

Fakt ten jest znaczący, ponieważ nie możemy się z nim zmierzyć bez ujawniania naszych założeń metafizycznych. Tak więc z punktu widzenia wyrażonego przez Sartre'a istnienie przeciwnych sobie i rywalizujących narracji wskazuje na to, że każda opowieść jest nieuchronnie budowaniem zniekształcającej i mającej służyć własnemu usprawiedliwieniu fikcji. Według Nietzschego i jego następców występowanie konkurencyjnych narracji także nie jest niczym zaskakującym — każdej jednostkowej perspektywie odpowiada inna historia i nie da się rozstrzygnąć pomiędzy roszczeniami każdego z tych spojrzeń. Sartre twierdził, że nie ma prawdziwych historii, ponieważ sądził, że jedyny punkt widzenia, który umożliwiałby ich istnienie, to taki, który łączyłby w sobie aktualny punkt widzenia narratora i ten z przeszłości, kiedy miały miejsce opisywane zdarzenia. Taki zaś punkt widzenia jest według Sartre'a niemożliwością, bowiem musiałoby to być spojrzenie Boga — dla Sartre'a — bytu niemożliwego. Nietzsche uważał, że nie da się rozstrzygnąć pomiędzy roszczeniami konkurencyjnych perspektyw, a co za tym idzie między odpowiadającymi im narracjami, ponieważ koncepcja obiektywnego aperspektywicznego kryterium prawdy (*objective nonperspectival standard of truth*) jest zawsze, jawnie lub w sposób ukryty, koncepcją teistyczną. Ta zbieżność ateizmu Sartrowskiego i Nietzscheańskiego poucza nas, że przypisanie prawdy lub fałszu opowieściom dotyczącym ludzkiego życia wymaga ni mniej, ni więcej, jak uznania teistycznej metafizyki. Te mało przekonywują-

ce teorie wskazują tutaj, że tylko teologia może skierować badaczy z innych dziedzin ku kryterium obiektywności dla narracji, które konstruują w swych badaniach. A te odejścia od obiektywności w naszych narracjach, dzięki którym Sartrowskie i Nietzscheańskie twierdzenia wydają się wiarygodne, zawsze okazują się jakoś zakorzenione w niedostatku cnót.

Niewystarczalność ludzkich wysiłków a Pismo Święte

Źródłem, które zapewnia nam teologia dla poznania naszych braków pod względem obiektywności, jest niosąca objawienie narracja Pisma Świętego, narracja nauczania Kościoła. Pismo przedstawia ludzi jako istoty, które ani nie są takie, ani nie czynią tego, czego wymaga od nich męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość i roztropność — a ludzie nie potrafią zrozumieć swej porażki, dopóki nie zostaną obdarzeni tym, czym może ich obdarzyć chrystologicznie rozumiana wiara, nadzieja i miłość. Tak więc ograniczenia i zniekształcenia naszej teorii i praktyki cnót intelektualnych i moralnych mogą być przezwyciężone przez doktrynę i praktykę cnót teologalnych. Jednak bez pewnego wstępnego stopnia samorozumienia zapewnionego przez cnoty moralne i intelektualne nie moglibyśmy zrozumieć, co mówi do nas Pismo zarówno przez opowieść, jak i przez doktrynę, a co dopiero przyjąć to jako prawdę. Moralne i intelektualne cnoty są nieodzowne, nawet jeśli niewystarczające.

By uchwycić tak ich nieodzowność, jak i niewystarczalność, trzeba byśmy zobaczyli, że historia każdego ludzkiego życia jest zanurzona w opowieści Pisma. Historia każdego ludzkiego życia, z wyjątkiem życia Jezusa Chrystusa i Jego Matki, jest zawsze w pewnym stopniu naznaczona istotnym brakiem cnót intelektualnych i moralnych. Jesteśmy wszyscy mniej lub bardziej niedoskonali, nawet w staraniu o to tylko, co św. Tomasz nazywa szczęściem niedoskonałym. Z tej niedoskonałości wynika jednocześnie próba ukrycia tego, co w nas niedoskonałe przed innymi i samym sobą. Tylko większa opowieść Pisma, w której zanurzone są narracje naszych indywidualnych egzystencji, umożliwia nam zrozumienie, jak można zaradzić brakom i przezwyciężyć ograniczenia w naszym życiu cnotami naturalnymi. Pismo jednak odwołuje się tu do naszego uprzedniego racjonalnego samorozumienia w kategoriach cnót intelektualnych i moralnych, nawet jeśli to samorozumienie nie jest w pełni adekwatne. Nauczana przez Kościół prawda o tym, z czym Pismo zwraca się do człowieka, zachowuje swą ważność także w odniesieniu do zagadnień powstałych na gruncie badań podejmowanych przez nauki o człowieku.

Bowiem prezentowane przez nie narracje wymagają tego samego rodzaju korekt, co inne narracje ludzkich działań i pasji.

Z punktu widzenia, który przyjąłem, końcowym efektem pracy w naukach o człowieku nie są teorie lecz pewna liczba opowieści. Każda z tych historii mówi zarazem o społecznych, kulturalnych, ekonomicznych i politycznych strukturach, instytucjach i sposobach działania, a także o ludziach, którzy je zamieszkują i w nich uczestniczą. Jednym z wielu działań, które ludzie ci podejmują, jest konstruowanie mniej lub bardziej spójnych opowieści o swym życiu po to, by uczynić to życie zrozumiałym dla samych siebie i dla innych, a także po to, aby je uzasadnić. Historie, które opowiadają, są zawsze podatne na dwa rodzaje zniekształceń. Z jednej strony ludzie mają skłonność do uważania się za sprawnych, skutecznych i niezależnych twórców i podmioty działania, przeceniając swoją twórczą i sprawczą rolę w procesach społecznych; z drugiej często są skłonni postrzegać samych siebie jako wytwór sił działających poza ich kontrolą, efekt bezosobowych procesów ekonomicznych i nieubłaganej historycznej konieczności, odrzucając myśl, że są czymś więcej niż tylko skutkiem pewnych zewnętrznych przyczyn. Oba te rodzaje zniekształceń, pomiędzy którymi oscylujemy w naszych wyjaśnieniach i uzasadnieniach, często mają na celu obronę lub wynoszenie się, samousprawiedliwianie i samooszukiwanie.

W ten sposób, co znamienne, właściwe miejsce cnót i wad w naszym życiu pozostaje ukryte. To przemilczenie jest samo w sobie wadą, po części moralną, po części zaś intelektualną. By wadę tę skorygować i uchronić nas od niej, potrzeba historii trafniej opisującej rzeczywistość, takiej która, korzystając z osiągnięć nauk o człowieku, przedstawiłaby prawdziwą i obiektywną opowieść. Jednak raz po raz okazuje się, że intelektualnie wyrafinowane historie przedstawiane przez nauki o człowieku wykazują (w różnym stopniu) podobne braki co narracje poszczególnych jednostek służące ich samousprawiedliwianiu się i samooszukiwaniu. Wśród narracji przedstawianych nam przez psychologię, ekonomię, nauki polityczne czy filozofię są zarówno takie, które w powyższy sposób ukrywają i zniekształcają, jak i takie, które odsłaniają i uczą.

Ku samej prawdzie

Źródłem tych przemilczeń i zniekształceń okazuje się raz jeszcze niewłaściwe i służące samousprawiedliwianiu rozumienie znaczenia cnót i wad w historii struktur, instytucji i działań. To charakterystyczne, że pracując naukowo, łatwiej nam odnajdywać te przemilczenia i zniekształce-

nia w pracach naszych oponentów niż w naszych własnych. Ale z deformacji i braków w cudzych pracach powinniśmy przede wszystkim nauczyć się dostrzegać podobne zniekształcenia w naszych własnych teoriach. W tym duchu należałoby przykładowo ponownie przebadać marksizm nie po to, by po raz kolejny przedstawić jego błędy, ale by lepiej zrozumieć błędy naszych własnych badań. Zwróćmy uwagę, że marksizm nie był w stanie zrozumieć znaczenia cnót i wad w podtrzymywaniu różnych typów społecznej solidarności dlatego, że w ostatecznym wyjaśnianiu mocnych i słabych stron różnych ustrojów społecznych w ogóle wyeliminował jakiekolwiek odniesienie do cnót i wad. „Z mojego punktu widzenia — pisał Marks — (...) mniej niż z jakiegokolwiek innego, można uznać jednostkę za odpowiedzialną za stosunki, których jest ona społecznym wytworem" (*Kapitał*, Wstęp do niemieckiego wydania). Nieadekwatny pod względem moralnym sposób wyjaśniania spowodował równie nieadekwatne rozumienie tego, czym jest to, co należy wyjaśnić.

Nie–marksistowskie nauki o człowieku są podatne na ten sam rodzaj błędów. Nie chodzi o to, że w nasze badania nie są wpisane standardy prawdy, obiektywności i racjonalnego uzasadniania. Badanie, jak wskazał Arystoteles, ma prawdę jako swój *telos* (*Metafizyka*, II, 993b20–21). Narracje badań są narracjami o ruchu ku dobru, jakim jest prawda, lub o braku takiego ruchu, a prawda jest relacją, jaka zachodzi pomiędzy umysłem a przedmiotem, kiedy umysł udoskonalił się w racjonalnym poszukiwaniu dotyczącym tego przedmiotu. Jednak to doskonalenie umysłu zawsze wiąże się z roztropnością, a roztropność z kolei z innymi cnotami moralnymi, zwłaszcza z prawdomównością, która ma związek nie tylko z dokładnością, ale także ze współmiernością i adekwatnością wyjaśniania. To nie ludzkie standardy prawdy, obiektywności i racjonalności nas zawodzą, ale to my je zawodzimy i potrzeba, byśmy zostali na nowo do nich przywołani poprzez teologiczne rozumienie cnót, jakich wymaga prawda i obiektywność. Współczesne uniwersytety straciły z oczu związek pomiędzy poszukiwaniem prawdy a całą gamą koniecznych cnót moralnych, intelektualnych i teologalnych. Dominikański dom studiów poprzez swoją działalność ma to powiązanie na nowo uzmysłowić, o ile ma on stać się tym, czym uniwersytety same dla siebie najwyraźniej być nie mogą — to jest wzorem naukowych poszukiwań.

Wzorcowość dobrego studium teologii tomistycznej

Twierdzę zatem, że jeśli badania teologiczne i kształcenie w domu studiów zostaną właściwie urządzone, teologia stanie się przykładem

i wskazówką dla świeckich dyscyplin. Powiedziałem bardzo niewiele — i nie jestem kompetentny, by powiedzieć więcej — o samej treści teologii, która miałaby funkcjonować jako wzór prowadzenia badań, za wyjątkiem wskazania na związek cnót teologalnych z intelektualnymi i moralnymi, który znalazłby się w polu jej zainteresowania. Zwróciłem też uwagę na jedno z zadań teologii, mówiąc o tym, jak bardzo nam potrzeba właściwej egzegezy Pisma i autentycznie chrystologicznego pojmowania cnót teologalnych. Mówiąc o wymaganiach stojących przed teologią, chciałbym dodać jeszcze jedno.

Jak wspomniałem już wcześniej, uważam, że jedynie tomizm może zapewnić wystarczające intelektualne zaplecze (*intelectual framework*) dla rozwoju teologii, której potrzebujemy i dla jej dialogu z innymi dyscyplinami, bez którego obie strony będą o wiele uboższe. Nie tylko znaczna część mojego wywodu opierała się na przywoływanych twierdzeniach i argumentach arystotelesowsko-tomistycznych. Bez polegania na pewnej strukturze (*framework*), którą tomizm zapewnia, nie byłbym w stanie wskazać i opracować pytań, które należało postawić na samym wstępie. Tomizm daje przede wszystkim pewną ramową strukturę (*framework*) dla prowadzenia badań, pomaga formułować pytania i prowadzi nas ku rozwiązaniom. Znaczna część teologów i amerykańskich myślicieli katolickich porzuciła tomizm. Spowodowało to, że myśl katolicka stanęła wobec tych samych trudności i tej samej podatności na heterogeniczność i fragmentaryzację, z którymi borykają się studia świeckie. Tak więc argumentując, że my, którzy pracujemy na uniwersytetach, potrzebujemy ze strony domów studiów odnowy myślenia w kategoriach cnót, opowiadam się za odnową myślenia typowo tomistycznego.

Teologiczne znaczenie wydarzeń

Mam nadzieję, że wpływ odrodzonej teologii tomistycznej na nauki o człowieku zaowocowałby stworzeniem narracji moralnych wyjaśniających (*explanatory moral histories*) różnego rodzaju zdarzenia dotyczące człowieka — narracji, które przez swe rozumienie cnót i wad pozwoliłyby nam nie tylko lepiej interpretować i wyjaśniać te zdarzenia, lecz także oceniać ich znaczenie teologiczne, a co za tym idzie, ich znaczenie względem człowieka. Takimi właśnie faktami wymagającymi oceny były te wielkie wydarzenia sprzed pięćdziesięciu lat, z roku 1941, które wielu mogły się wydawać tak nieporównanie ważniejsze od zmiany w statusie Dominikańskiego Domu Studiów — starcie armii w Rosji, agresja na Pacyfiku,

pierwsze zwiastuny Holokaustu. Mam nadzieję, że moje wywody przekonywująco wykazały, że tylko z pomocą teologów można wypełnić zadanie, którym jest rozumienie tych wydarzeń i odpowiedź na nie oraz na tragiczne historie, których one były i są częścią. Uznanie tego zadania teologów zostało wyrażone w decyzji Watykanu z roku 1941.

W tych wielkich i tragicznych zdarzeniach z 1941 r., jak zawsze w takich wypadkach, splatały się w jedną całość wątki tysięcy i milionów ludzkich istnień. To właśnie ze względu na tych ludzi i na wszystkich im podobnych, żyjących i zmarłych, ważne jest, by to, co teolog ma do powiedzenia o znaczeniu wydarzeń, w których uczestniczą, codziennych lub wstrząsających światem, było zrozumiałe i słyszane. To właśnie kaznodzieja, głosiciel Słowa, ta paradygmatyczna dominikańska postać, ma za zadanie uczynić odkrycia teologów zrozumiałymi i słyszalnymi w codziennym życiu w parafii i na misjach, wśród rodzin i w miejscach pracy. Nie tłumaczę się z tego, że skupiłem się tu na pytaniach, które są przedmiotem żywej troski głównie dla tych z nas, którzy pracują w college'ach i na uniwersytetach, ani z tego, że tak wielki nacisk położyłem na jakość intelektualnych poszukiwań w waszym Domu Studiów. Wystarczającą racją, by podjąć te problemy, jest fakt, że ich rozwiązanie ma zasadnicze znaczenie nie tylko, ani nawet nie zwłaszcza, dla nas wewnątrz instytucji akademickich, ale dla wszystkich ludzi. Wyjątkowym osiągnięciem Zakonu Dominikańskiego — mam tu na myśli zwłaszcza dzieło św. Alberta i św. Tomasza — była realizacja najwyższych ideałów poszukiwań naukowych, a następnie przekazanie ich owoców zarówno uczonym, jak i nieuczonym. Ze względu na to kontynuowane przez was osiągnięcie cieszyliście się i nadal cieszycie się poważaniem Kościoła, który zawierzył was szczególnej opiece naszej Niepokalanej Matki. W tym sensie zadanie Dominikańskiego Domu Studiów tu i teraz jest takie jak zawsze.

tłum. br. Michał Golubiewski OP

Alasdair MacIntyre — wykładał na uniwersytetach w Oxfordzie, Princeton, Brandeis, Bostonie, obecnie profesor emeritus Uniwersytetu Notre Dame. Autor ponad trzydziestu książek, jeden z najwybitniejszych filozofów angloamerykańskich; najważniejsze polskie tłumaczenia: *Dziedzictwo cnoty* (*After virtue*), *Krótka historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku.*

Robert Plich OP

STUDIA W ŻYCIU KAPŁANA

Pobożne wnioski z prywatnej analizy smutnych faktów

Kiedy się jest księdzem, nie zawsze ma się czas na naukę, ponieważ inne naglące obowiązki charakterystyczne dla powołania kapłańskiego apelują o ich podjęcie i okazują się być bardzo czasochłonne. Stąd też pojawia się pytanie, czy da się w ogóle owocnie uprawiać naukę bez szkody dla własnego powołania kapłańskiego, które z istoty swojej nie jest tożsame z naukowym profesjonalizmem. Jak to wszystko pogodzić i pozostać księdzem, żywym znakiem Królestwa Niebieskiego dla współczesnego świata, człowiekiem modlitwy, ojcem duchowym, a jednocześnie kompetentnym specjalistą w określonej dziedzinie naukowej?

W odpowiedzi słusznie, jak sądzę, wskazuje się na potrzebę ustalenia odpowiedniej proporcji pomiędzy duszpasterstwem a nauką oraz innymi aktywnościami, takimi jak: praca kurialna, zarządzanie majątkiem kościelnym, dzieła charytatywne itp. Istnienie takiej potrzeby wydaje się być rzeczą oczywistą i nie budzi większego sprzeciwu. Raczej nikt nie głosi konieczności wyeliminowania z życia Kościoła tych wszystkich aktywności po to, aby rozwinąć jego działalność naukową, ani też odwrotnie. Wszystkie te aktywności są ważne w życiu Kościoła i powinny być ze sobą zharmonizowane. Stąd też nie kwestionuje się zwykle samej potrzeby ustalenia pomiędzy nimi właściwej proporcji. Lu-

dzie Kościoła zgadzają się ze sobą w tym, że proporcje trzeba ustalić. Natomiast nie ma wśród nich zgody co do tego, jak to zrobić. Nie zgadzają się ze sobą w dziedzinie konkretnych rozwiązań, a to z kolei rodzi często nieporozumienia i napięcia. W tym miejscu warto również podkreślić fakt, który dodatkowo jeszcze komplikuje sprawę. Otóż proporcja pomiędzy aktywnościami nie tylko determinuje istnienie i liczebność poszczególnych grup „profesjonalistów" w Kościele powszechnym czy lokalnym, ale przede wszystkim określa życie i tożsamość samego profesjonalisty. Innymi słowy problem dotyczy ostrości rozgraniczenia nie tylko pomiędzy poszczególnymi grupami kościelnych profesjonalistów, ale przede wszystkim pomiędzy profesjonalnymi aktywnościami w życiu pojedynczej osoby, zwłaszcza w życiu człowieka, który jest kapłanem. Tak więc problem proporcji pomiędzy różnymi typami aktywności dotyczy ostatecznie tożsamości samego kapłana.

Patrząc z pewnej perspektywy, należy przyznać, że różne formy działań powinny być wyraźnie rozróżnione i zabezpieczone, aby stało się możliwe zaistnienie niezbędnych dla ich realizacji umiejętności (tego wszystkiego, co nazywamy zawodową kompetencją). Specjalistyczne kształcenie umiejętności w jednej dziedzinie może jednak pociągać za sobą pewną przeciętność w pozostałych. Istnieją niewątpliwie takie dziedziny życia, ściśle wyznaczające powołanie i tożsamość jednostki, które nie mogą być poświęcane dla rozwoju jakichkolwiek specjalistycznych umiejętności. To byłby, jak sądzę, moralny proporcjonalizm. Profesor świecki, który jest mężem i ojcem rodziny, nie może poświęcać życia rodzinnego dla uniwersytetu. Podobnie i ksiądz, on także nie powinien poświęcać swojego kapłaństwa nawet dla najwznioślejszej nauki.

Wykorzystując sprzyjające okoliczności zewnętrzne, ksiądz w pewnym okresie swojego życia może poświęcić się intensywnemu studiowaniu, ale nie powinno być tak, że przez większość swego kapłańskiego życia oderwany jest on od duszpasterskiego kontaktu z ludźmi, od głoszenia, spowiadania, rozmów duchowych, od doświadczenia ojcostwa duchowego. Dlatego nie wystarcza tu powoływanie się np. na intelektualny charyzmat zakonu, na ogólną aprobatę wyłącznie akademickiego stylu życia przez przełożonych czy wreszcie na istniejące już odpowiednie proporcje pomiędzy nauką a duszpasterstwem w łonie lokalnego Kościoła lub w określonym instytucie życia konsekrowanego. Myślę, że wymiar ojcostwa duchowego, które realizuje się w różnych formach opieki duszpasterskiej, jest nieodzownym elementem

tożsamości kapłana. Sakrament święceń i jego owocowanie jest istotą tożsamości księdza, a nie stopnie i sukcesy naukowe. Innymi słowy, nie trzeba przecież być księdzem, aby być naukowcem, ani też nie trzeba być koniecznie naukowcem, aby być księdzem.

Pomiędzy różnymi aktywnościami w życiu księdza można zatem ustalić pewną hierarchię, w której realizacja potrzeb materialnych, piastowanie urzędów kościelnych i nauka nie są wcale na samym szczycie. Na szczycie tej hierarchii znajduje się realizacja sakramentu święceń, a pozostałe aktywności, o ile życie skłania do ich podejmowania, powinny być zintegrowane z pełnieniem posługi kapłańskiej i ze sobą nawzajem w taki sposób, aby umożliwić jak najpełniejsze urzeczywistnianie sakramentu święceń. Nie po to przecież zostaje się księdzem, aby profesjonalnie pełnić funkcje administracyjne, zajmować się ubogimi i chorymi, zarabiać pieniądze czy wykładać. Do tego przecież nie trzeba być księdzem. Raczej odwrotnie: po to prowadzi się operacje ekonomiczne, wyłania akty administracyjne i studiuje, aby być pełniej księdzem.

Tymczasem w dzisiejszym świecie kapłani często nie mają już czasu na pełnienie posługi kapłańskiej ze względu na inne pożyteczne aktywności, które podejmują. Nigdy jednak nie jest tak, aby owe pożyteczne, czy wręcz konieczne, aktywności przy pewnym swoim natężeniu potrafiły w jakimkolwiek stopniu zastąpić sakrament święceń, osiągając jego cel i skuteczność. Mimo niektórzy kapłani coraz bardziej ograniczają realizację swojego kapłaństwa po to, żeby mieć większe konkretne osiągnięcia na polu nauki. Istnieje dziś wielka pokusa, aby iść w ich ślady i dorównać im oraz tym, którzy kapłanami nie są. Jestem przekonany, że nie powinno się tak czynić nawet dla wspaniałych osiągnięć. Myślę także, że w takich przypadkach dokładniejsza analiza tych osiągnięć często stawia pod znakiem zapytania ich wspaniałość.

Moje doświadczenie spotkań ze specjalistami różnych dziedzin uniwersyteckich często potwierdza owo spostrzeżenie. Ostateczne wnioski wyprowadzone na podstawie głębokiej wiedzy tych specjalistów często mają się nijak do zdobyczy nauki na innym polu. W ten sposób tworzą się swego rodzaju „światki" z charakterystycznymi dla nich prawami, władzą, wartościowaniem, relacjami i odgrywanymi rolami. Jeden „światek" o innym „światku" wie tylko tyle, że ten drugi istnieje. Czasami jeden „światek" w poszukiwaniu swojej tożsamości musi jakoś się opowiedzieć względem innego, a to przybiera często postać żałosnej rywalizacji. Byłoby czymś zgubnym dla kapłanów, gdyby mieli tak budować swoje kompetencje akademickie, aby taki czy inny sztuczny „światek"

z jego istotnymi elementami stał się dla nich uprzywilejowanym miejscem funkcjonowania, miejscem ucieczki, azylu, alienacji. Chociaż profesorowie zawsze uchodzili za ludzi przynajmniej nieco nie z tego świata, do czego, jak sądzę, mają po części prawo, to jednak dzisiaj ich alienacja potrafi przybierać takie rozmiary, że stawia pod znakiem zapytania szczególnie ważną cechę ich głębokiej, specjalistycznej i erudycyjnej wiedzy, a cechą tą jest mianowicie relacja tej wiedzy do Prawdy. Prawda natomiast, jak wierzymy, ma charakter osobowy czy też, ostatecznie rzecz biorąc, jest Osobą. Poznanie zaś każdej osoby dokonuje się przede wszystkim w spotkaniu z nią. Przekaz informacji jest rzeczą ważną, ale mimo wszystko wtórną wobec samego źródła, jakim jest spotkanie. Dlatego nawet teksty Pisma Świętego mogą pozostać nieprzeniknione dla tego, kto dzięki nim nie wychodzi na spotkanie Prawdy. Rolą Kościoła jest rozpoznanie i transcendowanie takiego popękanego świata, nawet jeśli to popękanie nosi często szlachetną nazwę specjalizacji i profesjonalizmu.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną charakterystyczną cechę samej teologii, która wśród nauk kościelnych ma zdecydowane pierwszeństwo. Chodzi mianowicie o to, że teologia nie jest dziedziną czysto uniwersytecką. Istnieje bowiem inny, bardzo ważny i często niedoceniany aspekt uprawiania teologii. Tym aspektem jest charyzmat. Teologia jest darem ukazywania prawdy o Bogu. Tymczasem znajomość Boga nigdy nie jest ostatecznie wynikiem samego tylko studiowania. Prymat ma, wspomniane już wcześniej, osobiste spotkanie i doświadczenie obecności oraz działania Boga w życiu kapłana. Teologia jako wiedza, jako nauka o Bogu nie tylko zatem zależy od osobistych wysiłków i talentów teologa. Wszystko, co wiemy o Bogu, wiemy dlatego, że On zechciał nam łaskawie to o sobie samym powiedzieć. I tak jest ciągle. Wprawdzie Objawienie publiczne się zakończyło, ale Bóg ciągle nawiedza ludzką myśl i nie od myśli to zależy, ale od Boga, czy zechce ją nawiedzić, czy nie. Teologia jest zatem nie tylko nauką, lecz także łaską.

Każdy więc kapłan–teolog powinien być też w jakimś stopniu duszpasterzem, ojcem, człowiekiem modlitwy, takim, który sam żyje wiarą i innym pomaga nią żyć. Pomoc ta nie może polegać wyłącznie na zachęcie do przeczytania stosownego tekstu. Chodzi w końcu o sakrament święceń. Łaska sakramentalna działa poprzez materię. Trzeba zatem zaangażować osobiście swoje męskie człowieczeństwo w reprezentowanie Chrystusa–Dobrego Pasterza, który życie swoje oddaje za owce. Teologia w życiu kapłana powinna służyć głoszeniu. Teologowie świeccy, którzy

są profesorami uniwersytetu, nie muszą głosić w taki sposób, w jaki czyni to ksiądz. Dla wielu z nich teologia to wiedza, erudycja, przyjemny sposób na życie i spotkania towarzyskie. Z czasem okazuje się, że życie takiego człowieka służy teologii, ale jego teologia nie służy już życiu. Tymczasem teologia to intelektualny aspekt wiary. A wiara to życie.

To wszystko wydaje się być jasne, a jednak nie jest łatwe do zastosowania w praktyce. Jeśli w życiu wierzącego naukowca, a zwłaszcza księdza, Prawda ma ostatecznie osobowy charakter, to oryginalność nie jest wcale cechą najważniejszą. Najważniejszą cechą jest wówczas wierność. Jeśli natomiast sława jest ważniejsza od Prawdy, wówczas wierność się nie liczy, liczy się oryginalność. Dla dzisiejszej nauki, w tym także dla filozofii i niestety często dla teologii, nie to jest interesujące, co jest prawdziwe, lecz to, co jest oryginalne, czego jeszcze nie było. Świat z pewnym pozorem uznania patrzy na księży, którzy w „oryginalny" sposób łączą z kapłaństwem drugi „zawód", którzy są specjalistami w innych, bardziej „światowych" niż teologia dziedzinach nauki. Czasem pytanie o sens takich połączeń spotyka się z odpowiedzią, że ksiądz studiujący np. fizykę atomową, biologię molekularną albo analizę transakcyjną poprzez takie oryginalne połączenie ze swoim kapłaństwem może inaczej i głębiej odkrywać Pana Boga i służyć bliźniemu! To prawda, że o Bogu mówi zarówno Księga Natury, jak Księga Objawienia. Wprawdzie bez ludzkiego, naturalnego doświadczenia Księga Objawienia nie będzie właściwie rozumiana, to jednak uprzywilejowana pozycja Bożego Objawienia polega na tym, że to ono ukazuje nam tajemnicę samego Boga w Jego wewnętrznym życiu. Złudzeniem jest postawa intelektualna, która w istotny sposób uzależnia poznanie Boga, skuteczne głoszenie i służbę bliźnim od innych dyscyplin naukowych i technik wpływu społecznego. Ksiądz nie musi się znać na wszystkim, ale nie byłoby w porządku, gdyby nie znał się na Księdze Bożego Objawienia. Dlatego centralne miejsce wśród naukowych zaangażowań kapłana powinna zajmować teologia. Inne dyscypliny wiedzy, nawet jeśli z powodów praktycznych zajmują więcej czasu, winny być zawsze traktowane jako *ancillae theologiae.*

Problemem, który się z tym wiąże, jest zdobywanie wielu stopni naukowych np. dwóch, trzech doktoratów itd. Generalnie system stopni naukowych jest potrzebny, aby uzyskać stosowne kompetencje oraz aby oficjalnie poświadczyć samodzielność w pracy naukowej. W zależności od rodzaju pracy albo od stanowiska w instytucji naukowej, lokalny system edukacji może wymagać określonych stopni naukowych. Dlatego osiąganie kolejnych stopni, zwłaszcza renomowanych, drogich uczelni, może

mieć swoje merytoryczne lub przynajmniej wolnorynkowe uzasadnienie. Często jednak jest to także sposób na zyskanie prestiżu społecznego i poklasku w środowisku naukowym. Uniwersytety zaczynają więc funkcjonować jako stolice snobizmu. Ksiądz, który nie ma do tego wszystkiego odpowiedniego dystansu, zostaje wciągnięty w takie uprawianie nauki, które jest pewną formą popisywania się tym, co ceni świat.

Zaczyna zatem grać według reguł, które dyktuje mu świat. Nie jest to postawa ewangeliczna. Jest to nastawienie gnostycko–pelagiańskie, gdzie zbawienie dokonuje się głównie poprzez wiedzę, której tajniki skrywają renomowane ośrodki, a którą następnie można uzyskać jedynie za pomocą własnych wysiłków naukowych. Kiedy w krajach bogatszych i posługujących się szerzej używanym językiem widzi się różne udogodnienia sprzyjające studiowaniu, biblioteki, obsługę, organizację itp., to ma się poczucie istnienia lat świetlnych, które dzielą studentów i naukowców z ubogich krajów od tego wspaniałego poziomu. Odległości tej nie sposób pokonać w ciągu życia jednego pokolenia. Stąd, po przejściowej frustracji z tym związanej, w sercach studiujących z ubogich krajów rodzić się mogą tęsknoty i roszczenia dotyczące prestiżowych studiów i pracy naukowej za granicą. Jeśli jednak fascynacja studiami przerodzi się w postawę ich absolutyzacji i z czasem stanie się dominującą cechą podejścia do życia, to dla studenta i naukowca, zwłaszcza takiego, który jest księdzem, stanowi to sytuację na dłuższą metę niszczącą. Zdarza się, że niektórzy rezygnują z kapłaństwa, opuszczając mury seminarium, w zakonach natomiast pragną pozostać braćmi zakonnymi nie przyjmując święceń, aby poświęcić się nauce. W przypadku zakonników naśladowanie Chrystusa pod warunkiem przyszłej realizacji możliwości studiowania nie świadczy korzystnie o gotowości porzucenia wszystkiego dla Jezusa, co w końcu stanowi o istocie powołania zakonnego.

Co robić, aby pogodzić akademicką solidność z kapłańską tożsamością? Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie w sposób wyczerpujący. Mam jednak kilka myśli „startowych", którymi chciałbym się podzielić, które mogą być inspiracją dla dalszych przemyśleń, polemik i dopowiedzeń. Myślę przede wszystkim, jak już o tym wspomniałem, że w życiu księdza należy zdecydowanie uznać (i realizować w praktyce) prymat teologii nad innymi dyscyplinami. Ksiądz naprawdę nie musi się znać na wszystkim. Nie trzeba rozpraszać sił i środków na dorównywanie specjalistom z innych dziedzin. Mądrość kapłana powinna polegać na tym, że potrafi on przede wszystkim teologicznie odczytywać rzeczywistość. Biada kapłanom, którzy zarażeni oświeceniowymi ideałami da-

dzą sobie wmówić, że teologia nie jest nauką. Doświadczenie uczy, że im bardziej ksiądz angażuje się w nauki „odległe" od teologii i jedynie im poświęca swój czas, tym częściej dopada go nijakość czy wręcz kryzys jego kapłaństwa. Tacy księża oczywiście często imponują „światu" swoimi konkretnymi światowymi osiągnięciami, natomiast owocność sakramentu święceń, który przyjęli, pozostaje dalece zaniedbana i staje się przedmiotem samoobronnych racjonalizacji. Sądzę, że refleksja księdza powinna nieustannie oscylować pomiędzy Bogiem, człowiekiem i światem, dlatego jej ukierunkowanie zasadniczo ku naukom teologicznymi należy zdecydowanie podtrzymać. Nie jest to, wbrew pozorom, jedynie inna forma specjalizacji. Jest to raczej „wgląd ejdetyczny" w podstawy rzeczywistości, w której żyjemy, odczytywanie jej według ostatecznych, objawionych racji.

Kolejna myśl dotyczy istotnej roli cech moralnych w życiu osoby studiującej, a zwłaszcza w życiu księdza. Tożsamość kapłana–akademika nie jest bowiem jedynie indywidualnym wyborem jednostki, ale zależy w znacznym stopniu od lokalnego Kościoła, od instytutu życia konsekrowanego, od mentalności określonego środowiska, od klimatu duchowego i intelektualnego, od konkretnych instytucji i struktur władzy. Wykształcenie zatem jest w najlepszym znaczeniu tego słowa dobrem wspólnym, którego realizacja zależy od wysiłku i współpracy wielu ludzi.

Skoro zatem nauka nie jest dzisiaj dziełem pojedynczych jednostek, to nawet do minimalnej współpracy na polu naukowym potrzeba moralnych predyspozycji. Zwłaszcza tworzenie instytucji naukowych wymaga wielu działań zwyczajnych, niewidocznych, na bazie których inni dopiero wypracowują konkretne naukowe osiągnięcia. Zatem ważną jest rzeczą, aby pod presją chwili nie zrezygnować z wysokich wymogów moralnych co do kandydatów wysyłanych na studia i przeznaczonych do pracy intelektualnej. Nie tylko chodzi o to, aby przetrwali trudny czas pobytu za granicą albo by jako przyszli wykładowcy nie gorszyli swoim zachowaniem tych, których będą uczyć. Chodzi o jeszcze inną rzecz. Myślę bowiem, że model wyłącznie samotnego uprawiania nauki w swoim pokoiku nie ma przyszłości. Oczywiście nikt nikogo nie wyręczy w osobistym trudzie zdobywania wiedzy, ale chodzi też o to, aby było to dzieło jak najbardziej efektywne i aktualne, aby nie wyważać otwartych drzwi. W dzisiejszych czasach, kiedy wiedza jest coraz szersza, kiedy publikuje się coraz więcej, kiedy istnieje szeroki rynek intelektualnej produkcji wraz z charakterystyczną dla niego konkurencją, nie da się tak po prostu przyjść do biblioteki i przeczytać wszystko z dzie-

dziny, w której ma się zamiar być specjalistą. Dlatego sądzę, że w przyszłości szansę powodzenia będzie miał tylko wspólnotowy model studiowania włączony w życie duchowe pewnej studiującej wspólnoty.

Wspólnotowy model będzie z pewnością bardziej wydajny i owocny, niż ten oparty na indywidualnych poszukiwaniach, nieskoordynowanych z innymi, a często podlegających egoistycznej rywalizacji. Przy wspólnotowym modelu liczą się nie tylko intelektualne zdolności kandydata, ale także jego walory moralne. Bez nich, nawet przy zapewnionym czasie i pieniądzach, odpowiedni poziom nauki będzie nieosiągalny. Jedną z form takiego wspólnotowego studiowania byłyby nie tylko wspólne projekty badawcze, ale chociażby zwyczajne spotkania polegające na dzieleniu się owocami studiowania indywidualnego czy dokonanego w mniejszych zespołach. Braterska atmosfera takich spotkań pozwalałaby nawet na życzliwą krytykę, wskazanie sposobów korekty ewentualnych błędów oraz na określanie kierunków dalszych poszukiwań. Byłaby to też pewna forma weryfikacji, a jednocześnie zachęty. Studiując swoją wąską dziedzinę, można być dzięki wspólnocie zaznajomionym z postępem i osiągnięciami w innych. Nie trzeba wówczas czytać wszystkich książek ani czasopism (co oczywiście tak czy inaczej nigdy nie jest w pełni możliwe), a mimo to można się wystarczająco dobrze orientować, co w nich jest wartościowego i które teksty trzeba absolutnie przestudiować. To jednak wymaga od każdego z członków wspólnoty solidności we własnej dziedzinie, gdyż od wyników własnej pracy zależy postęp innych.

Szczególną szansę mają tutaj, jak sądzę, studiujące wspólnoty zakonne. Myślę, że takiej szansy nie mają naukowcy pracujący na uniwersytecie. Oni z pewnością nie mogą osiągnąć takiego stopnia zintegrowania, jaki może być udziałem członków instytutów życia konsekrowanego. Naukowcy uniwersyteccy nie mają wspólnej podstawy do takiej integracji, która może wypływać jedynie ze wspólnie dzielonego ideału życiowego i jednego wzorca moralnego. Kiedy świeccy muszą zadbać o swoje rodziny, wówczas nie mają więcej czasu na studia niż kapłani czy zakonnicy. Kiedy zaś poświęcają rodziny dla kariery, wówczas dają świadectwo swemu indywidualizmowi i jego fatalnym ograniczeniom. Lenistwo, zazdrość i rywalizacja pomiędzy ludźmi zniszczą każde wspólne przedsięwzięcie, także studia. Jeśli zatem wspólnota studiujących kapłanów czy zakonników aktywnie nie przeciwdziała tym słabościom, wówczas nie ma szans na korzyści wypływające ze wspólnotowego modelu studiowania. Jeśli zaś wierna jednoczącemu ją ideałowi umie przezwyciężać podziały, to ma realną szansę na wymierne osiągnięcia naukowe.

Trzeba też pamiętać, że wspólnotowy charakter studiowania nie obejmuje wspólnoty jedynie w obecnym jej kształcie, ale także zakłada łączność z pokoleniami, które dopiero przyjdą. Im to trzeba poświęcić czas na wysiłki dydaktyczne i wychowawcze. A oni mogą odpowiedzieć na to dalszym rozwojem i wzbogaceniem dorobku swoich poprzedników.

W dziedzinie nauki niestety owoce nie pojawiają się od razu. Wiele czasu pochłania inwestowanie w zdobywanie odpowiednich narzędzi, np. znajomości języków obcych. Dlatego wszelki postęp tutaj wymaga wyrozumiałości i to nie tylko ze strony samych zaangażowanych bezpośrednio kapłanów, ale także tych, którzy poświęcają się innym pożytecznym rzeczom. Najtrafniejsze decyzje najlepszej władzy kościelnej niewiele tutaj pomogą, jeśli nie będzie temu towarzyszyło powszechne zrozumienie. Ważną zatem sprawą wydaje mi się potrzeba przemyślenia i przedyskutowania relacji pomiędzy zaangażowaniem w studia a zaangażowaniem w inne aktywności, zwłaszcza duszpasterstwo.

Zarówno studiowanie, jak i duszpasterstwo wymagają czasu. Myślę, że w sytuacji, gdy pracujący naukowo ksiądz jest członkiem większego organizmu lokalnego Kościoła czy wspólnoty zakonnej, proporcje pomiędzy koniecznymi w jego życiu aktywnościami — naukową i duszpasterską — powinny być zabezpieczone instytucjonalnie. W przeciwnym bowiem razie doraźne korzyści wynikające z posługi duszpasterskiej łatwo zdominują bardziej odległe w czasie i niekoniecznie tak bardzo spektakularne osiągnięcia naukowe. Owe zabezpieczenia instytucjonalne nie powinny rzecz jasna zwalniać kapłana zajmującego się pracą naukową od hojności odpowiedzi i ofiarności w dziedzinie duszpasterstwa, gdy okoliczności do tego przynaglają. Jednak promocja nadobowiązkowości zawsze wymaga uznania różnicy pomiędzy tym, co obowiązkowe, a tym, co nadobowiązkowe, chociaż nie zawsze w praktyce granica pomiędzy nimi jest wyraźna. Jeśli jednak z braku ostrości tej granicy to, co nadobowiązkowe, potraktuje się jako obowiązkowe, wówczas popada się w nieludzkie zjawisko powszechnej powinności realizacji wszelkiego dobra bez względu na jego strukturę i hierarchię. Ofiarność i bezinteresowność nie może oznaczać działań nieprzemyślanych. Owocna realizacja celów musi się liczyć ze wzajemnymi relacjami pomiędzy nimi. Stąd też trzeba umieć wprowadzić pewne ograniczenia zapobiegające wybiórczej realizacji jednych celów kosztem innych, co ostatecznie odbijałoby się niekorzystnie nam wszystkim. Ochronne rozwiązania instytucjonalne, przemyślana struktura i ilość zaangażowań duszpasterskich temu właśnie powinny służyć.

Kościół potrzebuje i naukowej, i duszpasterskiej aktywności, aby przy

odpowiednich proporcjach pomiędzy nimi owocnie głosić Ewangelię. Bez nauki, bez znajomości i obrony wiary Kościoła duszpasterstwo stopniowo podlega spłyceniu, przybierając formę kręgów wzajemnej adoracji wykorzystujących techniki wpływu społecznego albo też funkcjonuje w kształcie zamkniętych i nieufnie nastawionych do świata grup samopomocy lub grup terapeutycznych. Dla dobra duszpasterstwa trzeba zatem umieć teologicznie odczytywać rzeczywistość. Każdy duszpasterz musi być w podstawowym stopniu teologiem. Teologia jest pogłębianiem rozumienia ciągle tego samego Boga i Jego zbawczego działania. Niezmienną prawdę o Bogu trzeba umieć przekazać nowym członkom Kościoła przy zmieniającej się nieustannie rzeczywistości społecznej, kulturowej, ekonomicznej, zmieniającym się języku i ludzkiej mentalności.

Bez pracy duszpasterskiej osiągnięcia naukowców pozostają znane jedynie im samym i nie mają żadnego znaczącego wpływu na życie poszczególnych członków Kościoła. Wiele jest też przykładów jałowej teologii akademickiej, która grzęźnie w przeróżnych spekulacjach z dala od życia i tradycji Kościoła i nie posiada żadnego realnego wpływu na kształtowanie i głoszenie wiary chrześcijańskiej w świecie. Kapłan, który pracuje wyłącznie naukowo — bez jakiegokolwiek zaangażowania duszpasterskiego — stawia pod znakiem zapytania swoje kapłańskie powołanie.

Omawiany tu teoretycznie temat dotyczy ostatecznie rozwiązań praktycznych. Konkretne rozwiązania mają zawsze charakter roztropnościowy i mogą się zmieniać w zależności od okoliczności. Niezależnie jednak od tego, jaki ostateczny kształt przybiorą, niewątpliwie nie tylko można, ale i koniecznie trzeba poszukiwać ogólnych praw, które należy wziąć pod uwagę, wypracowując i doskonaląc praktyczne rozwiązania. We wspólnych dziełach uświadomienie sobie takich praw kształtuje stopniowo tożsamość zarówno poszczególnych jednostek, jak i całych wspólnot. Stąd zagadnienia te domagają się podjęcia wspólnej refleksji, aby jak najpełniej wyrażały prawdę, aby były zakorzenione w doświadczeniu członków tych wspólnot, i aby służyły realizacji ich celu.

W powyższym artykule starałem się przedstawić główne elementy mojego doświadczenia i rozumienia pełnej napięć relacji pomiędzy kapłaństwem a nauką. Moje uchwycenie tematu nie jest ani wyczerpujące, ani jedyne. Traktuję je jako jeden z elementów wspólnego wysiłku rozumienia i kształtowania tożsamości kapłańskiej w intelektualnej posłudze Kościołowi. Celowo sporo uwagi poświęciłem różnym niebezpieczeństwom wynikającym ze studiowania, aby na ich tle kontrastowo ująć to, co postrzegam jako istotne cechy powołania kapłańskiego. Przedstawione przeze

mnie zagrożenia nie są zaledwie „możliwe". One są realne, są już dzisiaj powszechnie obecnym faktem społecznym, na który często sami zainteresowani pozostają ślepi. Fakt ten domaga się krytycznej refleksji. Studia w życiu kapłana są koniecznością, podobnie jak koniecznością są dla Kościoła kapłani–naukowcy, a nawet całe ich wspólnoty. Ta konieczność jednak sprawia, że ewentualne zagrożenia, bez programowego przeciwstawiania się im, stają się po prostu nieuchronne i podkopują ostatecznie szlachetny cel samego studiowania.

Robert Plich OP — mgr lic. teologii, doktorant w John Paul II Institute w Waszyngtonie w zakresie teologii moralnej.

Łukasz Popko OP

POMIĘDZY *STUDIUM* A *SCHOLE*

...ja nigdy nikogo nauczyć nie mogę...
św. Augustyn, doktor Kościoła,
do swojego syna Adeodata[1]

Duchowość skryptu

Pośród różnych sposobów studiowania pojawia się czasem postawa, którą można określić jako „duchowość skryptu". Sam skrypt jest ogromnie użyteczny, oszczędza czas, podając w pigułce to, co inaczej trzeba by godzinami cierpliwie odcedzać z obszernej literatury. Mieści się znakomicie w schemacie „zapamiętać, zaliczyć, zapomnieć" i nie jest to samo w sobie złe. Nie starczy nam życia, by przeanalizować choćby najważniejsze pozycje z danej dziedziny dogłębnie. Poza tym jest sporo — nie oszukujmy się — przedmiotów, które nas nie interesują, a może nawet odstręczają i sporym wyzwaniem jest ich podjęcie choćby w minimalnym stopniu.

Skrypt posługuje się schematem i prostą siatką pojęć ułatwiających usystematyzowanie stanowisk i proponowanych podejść. Z konieczności traci się tu jednak subtelność przedstawianych przez źródła argumentów, często sprowadzając je do kilku hasłowych skojarzeń, niby encyklopedycznych stwierdzeń.

Oczywiście to wspaniale, jeśli ktoś jest w stanie streścić znakomitą książkę na dwu stronach. Wspaniale, bo musiał uczynić wcześniej myśl autora

[1] Św. Augustyn, *O nauczycielu*, XIV-45, w: *Dialogi filozoficzne*, s. 484. Tu warto dodać tyle, że dla Augustyna jedynym nauczycielem jest oczywiście Chrystus, Ten, który jest wewnętrzną prawdą.

swoją myślą i jest w stanie podpisać się pod każdym użytym przez siebie sformułowaniem. Gorzej, kiedy mamy do czynienia ze streszczeniem streszczenia albo ze streszczeniem trzecio– lub czwartorzędnym, bo i to nie należy do rzadkości.

Myśląc, że można sprowadzić setki stron subtelnych rozważań do kilku prostych jak parciane postronki sylogizmów, okłamujemy siebie. Kiedy zaś przekonujemy do tego innych, czynimy im szkodę. Prędzej czy później zrodzi się frustracja i zniecierpliwienie miałkością przeżuwanych schematów, o których pochodzeniu niewiele potrafimy powiedzieć, a o ich celu, jeszcze mniej.

Studiowanie nie jest po prostu uczeniem się, mniej lub bardziej na pamięć, lepiej lub gorzej przygotowanych skryptów. Aż strach pomyśleć, że możliwe są studia humanistyczne, których adept jest w stanie obejść się bez czytania książek i prac, z którymi skrypt można by skonfrontować. Człowiek jednej książki jest niebezpieczny i to tym bardziej, im większym przywiązaniem darzy owe tezy wyuczone ze skryptu. Nie jest świadom swej jednostronności i wielości możliwych rozwiązań, spośród których on zna tylko jedno. Co gorsza, nigdy nie będzie umiał zaproponować rozwiązań nowych, a przecież na tym polega odpowiedzialne ludzkie życie. Nawet klerycy nie powinni być na duchowość skryptu skazani. Oto, co możemy znaleźć choćby w kodeksie prawa kanonicznego:

> **Kan. 254 par. 2.** Alumnów tak należy nauczać, by i sami byli zdolni badać zagadnienia metodą naukową przy pomocy własnych poszukiwań; trzeba więc prowadzić ćwiczenia, w których alumni, pod kierunkiem wykładowców, nauczyliby się własnym wysiłkiem przeprowadzać pewne studia.

Studium jako pasja

Zwalczając utylistarystyczne podejście do studiowania, chciałbym odwołać się do dwóch słów, będących pewnymi symbolami zbawiennego rozwiązania, które odciążyłoby sumienia od przekleństw rzucanych w powietrze z powodu doświadczeń związanych z „duchowością skryptu".

Pierwsze z nich — *studium* — w prosty sposób wywodzi się od łac. *studeo*. Nie chodzi o to, by bawić się w jałowe etymologie, ale raczej o to, by odnaleźć za ich pomocą pewne wskazówki dla własnego studiowania. Całe pole znaczeniowe tego słowa łączy się z silnym zaan-

gażowaniem woli i sfery afektywnej. Ten, komu dziś kojarzy się jego nauka z gorliwością, przywiązaniem, usilnym dążeniem i ochotą, jest blisko właściwego znaczenia tego słowa. Czy można samemu wzbudzić w sobie życzliwość i pasję?

Nie wiem, do jakiej cnoty zaliczyłby św. Tomasz z Akwinu studiowanie, ale na pewno można zaliczyć je do cnót. Wiadomo, że jak każda cnota, studiowanie potrzebuje czasu i pewnego zmagania się ze sobą. Ten wymiar może realizować się najpełniej we własnych poszukiwaniach, choćby było to początkowo tylko poszukiwanie bibliografii do jakiejś pracy zaliczeniowej. *Studium* dokonuje się w żmudnym ślęczeniu nad pisaniem przypisów — tylko tak można chyba docenić przypisy napisane przez innych — oraz poprzez godziny i godziny poświęcone tematowi, który wyda się niezrozumiały dla większości przypadkowych przechodniów na ulicy. Cenne jest przecież dla nas tylko to, za co musieliśmy sporo zapłacić. Przeżycie małych prywatnych odkryć, które mało kogo obchodzą, nie tylko daje nieznaną wcześniej satysfakcję i radość, ale uczy szacunku wobec fascynacji i odkryć poczynionych przez innych. Jeśli nie mogłeś zasnąć z podekscytowania, zastanawiając się nad tym, skąd zdobyć jakąś informację, jak przedstawić swoje argumenty, to jesteś na dobrej drodze do bycia studentem.

Jeśli zabraknie emocjonalnego zaangażowania, które zmusi do zagłębienia się w myśl drugiego człowieka, pozostaniemy na konstatacji: „tu autor ma rację, a tu się myli". W takim stwierdzeniu nie ma miejsca na fascynację, nie ma więc miejsca na *studium*. Najgorszą rzeczą dla czyjejś myśli jest strywializowanie jej, sprowadzenie do banału. Nie chodzi o to, by zgadzać się ze wszystkim (to nie jest możliwe) albo wpadać w zachwyt przy każdym zdaniu (to infantylne), ale po prostu, by traktować czyjeś myśli poważnie, choćby były przedstawione w nieporadny i niedoskonały sposób.

Nie trzeba daleko szukać w pamięci, by odnaleźć przykłady naukowych dyskusji, gorących od emocji, może nawet od gniewu i złości na adwersarzy, które okazały się płodne. Jest jednak jedno uczucie, czy też raczej postawa, która zabija *studium*, zabija myślenie — pogarda. Jak często wielcy myśliciele ulegają tak małemu uczuciu, jak pogarda dla czyjejś myśli, kultury, pozycji, tak często oznacza to koniec poszukiwania prawdy, a zaczyna się w najlepszym wypadku jakaś demagogiczna propaganda, w której nawet najsensowniejsze argumenty są tylko żetonami. Wystarczy przypomnieć wykształconego Juliana Apostatę, Nietzschego gardzących „Galilejczykami" — w żadnym wypadku nie jest to *studium*.

Natomiast, o ile trudno powiedzieć, jak wiele skorzystali ze studiów nad marksizmem Wyszyński i Wojtyła dla siebie samych, o tyle można dowieść, że katolicka nauka społeczna zyskała na pewno wiele.

Grzech główny

Emocje są źródłem motywacji, budzą umysł do ruchu, stawiania śmiałych tez, ale mogą też prowadzić do zgubnych uproszczeń. Wobec pasji i emocji wkładanych w podejmowane dociekania pojawia się niebezpieczeństwo intuicjonizmu — zdawania się na pierwsze przeczucie, opinię; szafowanie ocenami wydawanymi już po pierwszym kontakcie z danym zagadnieniem, pośpieszna klasyfikacja stanowiska autora, przeciw komu i w zgodzie z kim występuje, wypływająca, cóż — raczej z zarozumiałości niż z potrzeby, ze świętego przekonania „wiem, że wiem". Skupiamy się wówczas na tropieniu *niezgodności–z*, *nieścisłości–w* myśli drugiego człowieka, zamiast docenić jego inną niż nasza wrażliwość i doświadczenia, dzięki którym możemy uzyskać jakiś dodatkowy, niepowtarzalny dostęp do nowego aspektu rzeczywistości.

Z podejściem pasjonata — a jedynie takie może być źródłem radości w studiowaniu — wiąże się konieczność tego, co nazwałbym intelektualną *kortezją*. Wchodząc na pokoje czyjejś myśli, zdarza się czasem, że wchodzimy tam w obłoconych gumiakach, z których w dodatku wystają nam wiechcie słomy. Witamy się z gospodarzem i dziwimy się jego zdumionej minie. Nawet przy najlepszych intencjach nie rozumiemy jej. I nawet jeśli mamy tłumacza, nie znamy zwyczajów gospodarza, nie znamy powodów, dla których ktoś podejmuje rozmowę na taki, a nie inny temat. Czasem nie znamy też formy i bierzemy dowcip za zniewagę lub, co gorsza, na odwrót, wtedy łatwo wybucha zażarta intelektualna awantura oparta na niezrozumieniu i nieuznaniu wzajemnych intencji.

To banał i oczywistość, że oprócz właściwego moralnego podejścia konieczne jest także zaplecze intelektualne. Przyczyną zaniedbywania go — a ta jest, według mnie, wręcz demoniczna — jest pycha. Cały czas zadziwia mnie, skąd bierze się przekonanie, że poznanie jednej z dziedzin daje prawo do wydawania sądów z wielką pewnością siebie na temat całej rzeczywistości. Tak jakby tytuł profesora medycyny uzdalniał w jakiś nadprzyrodzony sposób do wygłoszenia referatu na temat Heideggera, dla którego przygotowaniem było jednokrotne przeczytanie *Zein und Zeit* w czasie wakacji po angielsku (żeby było bardziej naukowo, sic!). Niestety powyższa sytuacja zdarzyła się naprawdę i sromota jest tu tym

bardziej okrutna, że wszyscy z nobliwych słuchaczy dali nieszczęsnemu prelegentowi prawo do prawienia podobnych bredni i nikt na tym znanym uniwersytecie nie miał odwagi, by krzyknąć, że król jest nagi.

Zrozumieć oznacza rozszyfrować[2]

Wreszcie język, język. Bywa to najżmudniejsze przygotowanie wstępne konieczne w *studium*. Doświadczenie tego, że można wyrażać siebie w innym języku otwiera wiele światów. Dokładnie te same i znane słowa, na przykład z Ewangelii, pobrzmiewają nowymi znaczeniami, świeżymi skojarzeniami, jeśli tylko zrozumiemy je w nowym języku. Sądzę, że bez przesady można przyrównać to egzystencjalne odkrycie do możliwości zaglądania od czasu do czasu do świata równoległego, w którym wszystko jest niby takie same, a właściwie tak różne. Co więcej, możemy odkryć, że w tym nowym świecie my sami okazujemy się być kimś nieco innym, a postrzegane sprawy nabierają nowych egzystencjalnych sensów.

Dzięki doświadczeniu nauki obcego języka, czyli przyswajaniu sobie innych schematów językowych, słownictwa, które nigdy nie pokrywa się z naszym, nabieramy zdrowej pokory. Czym jest bowiem studiowanie, jeśli nie próbą uczynienia swoimi myśli innego intelektu (w odległej perspektywie nawet Intelektu samego Boga!). Jeśli studiowanie ma być jakąś pasją, jakąś głęboką paralelą do fascynacji drugą osobą, jak najbardziej powinno zawierać w sobie poznanie jej języka. Bezinteresowne usiłowanie przebicia się do wnętrza czyjejś głowy, kogoś, kto z natury „jest nieprzenikniony jak kamień o granicach które otwierają się tylko na moment"[3], jest niczym innym jak aktem miłości.

> pozwól o Panie (...), żebym rozumiał innych ludzi inne języki inne cierpienia
> a nade wszystko żebym był pokorny to znaczy ten który pragnie źródła
> dziękuję Ci Panie że stworzyłeś świat piękny i różny
> a jeśli jest to Twoje uwodzenie jestem uwiedziony na zawsze i bez wybaczenia[4]

[2] Ten podtytuł zaczerpnąłem ze wstępu do książki G. Stainera: *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, Kraków 2000, s. 16. Poza wieloma bardzo cennymi uwagami autor daje świadectwo poznawczej wartości języka jako takiego: „Nawet jeśli jakimś językiem posługuje się jedynie garstka użytkowników, żałosna resztka zamierającej społeczności, jest on obdarzony nieograniczonym potencjałem, umożliwiającym odkrywanie i odtwarzanie rzeczywistości, artykułowanie snów współtworzących wszystko to, co poznajemy następnie w postaci mitów, poezji, metafizycznych domysłów i dyskursu prawnego."; tamże, s. 18–19.

[3] Z. Herbert, *Alienacje Pana Cogito*.

[4] Z. Herbert, *Modlitwa Pana Cogito — podróżnika*.

Jeśli pójdziemy dalej za intuicją, zestawiającą *studium* i poznanie drugiej osoby, klarownie zobaczymy wartość sięgania do źródeł. To, że czytanie komentarzy nie zastąpi czytania Pisma świętego, jest oczywiste na poziomie nadprzyrodzonym. Podobnie na poziomie przyrodzonym jest dla mnie oczywiste, że czytać naukowe „rozprawy o" kimś lub czymś, zamiast sięgać do źródła, to tak, jakby wąchać potrawę zamiast jej skosztować. Sfera „zapachu", sfera tych tysięcznych komentarzy i komentarzy do komentarzy, tak właściwa naszej epoce, jest bardzo ulotna — za kilka lat wszystkie artykuły będą przestarzałe, a na ich miejsce powstanie setka nowych, cytujących się nawzajem pozycji. Ich faktyczna wartość zawsze będzie się opierała na związku ze źródłem. Jeśli pozostaniemy tylko przy analizie i syntezie czegoś, czego nie znamy z pierwszej ręki, będziemy skazani na intelektualną śmierć.

Możemy oczywiście pozostać niezłymi kompilatorami cudzych opinii i odkryć. Jeśli jednak ma to być jednak *studium* — zamiłowanie, które daje radość i przyjemność, konieczne jest, by samemu sięgnąć do źródła. Z pewnością będziemy w większości przypadków wyważać już dawno otwarte drzwi, ale być może tylko dzięki temu dowiemy się, że takie drzwi istnieją. *Studium*, jak każda pasja, jest przede wszystkim sztuką, szczególną *poiesis*, wymagającą czasu nie tylko, by nabrać technicznej wprawy, ale przede wszystkim po to, by ją pokochać, i to zwykle pokochać bardziej niż wszyscy odbiorcy jej owoców.

Studiowanie jako przyjemność — *schole* Sokratesa

Wiąże się z tym drugi wymiar, który symbolizuje słowo *schole*. Od niego pochodzi oczywiście nasza „szkoła". Tutaj znowu pojawia się zaskakujące odkrycie sprzeczne z naszymi pierwszymi skojarzeniami. Otóż *scholadzo* znaczy po pierwsze „mieć wolny czas"! Czas, w którym mamy spokój, możemy oddawać się rozrywkom albo po prostu miłej bezczynności (jak tu nie wierzyć w złoty wiek). Z podobnego kręgu znaczeń wywodzi się „obcowanie" (συνουσία, διατριβή) i „rozmowa" (διαλέγεσθαι). Dopiero po Sokratesie nabrały one znaczenia technicznego. Jak pisze W. Jaeger:

> Przeniesiono je na pojęcia z zakresu zawodowego nauczania, od którego Sokrates chciał się właśnie za ich pomocą odgrodzić. Tak to technika wychowawcza sofistów zwyciężyła w końcu nad swobodnym wyrazem osobowości, na którym opierała się wychowawcza działalność Sokratesa[5].

[5] W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 2001, s. 613.

To pierwotne doświadczenie Greków i nasze doświadczenia z liceum, a również niestety często i późniejsze, dzieli przekonanie, że „szkoła" jest czymś przyjemnym. Miłe rozmowy znajomych, przeradzające się w poważne dyskusje, dysputy, dopiero wtórnie stały się wykładami.

Przecież najsłynniejsze szkoły filozoficzne, Akademia i Likeion, noszą nazwy ateńskich stadionów sportowych (γυμνάσιον). Pewnie nie wszystkie rozmowy w przerwach między zapasami miały wysoki filozoficzny poziom, zawsze jednak były osobistym spotkaniem. To nie przypadek, że Sokrates zwracał się do swoich rozmówców zawsze po imieniu, był wielkim znawcą ludzi.

Przyjaźń

Jednak i tutaj, o ile mamy podążać za *schole* Sokratesa, trzeba zrobić zastrzeżenie. Sokrates nie miał uczniów, on miał przyjaciół. Nigdy nie zapominał traktować swego rozmówcy, z którym starał się dojść do prawdy, jako pełnego człowieka, tzn. nie spotykał się tylko z jego intelektem, ale raczej z tym, co nazywał duszą.

Schole, ów wolno spędzany przez Sokratesa czas, nie jest tylko przyjemnością, rozrywką, swobodnym zapełnieniem czasu, jest raczej tym, co zupełnie poprawnie moglibyśmy nazwać powołaniem. Pozwólmy mówić samemu Sokratesowi:

> Nigdy nie zaprzestanę filozofować, przestrzegać was i wykazywać każdemu, kogo tylko spotkam. (...) A jeśli ktoś z was powie, że dba o to [rozum, prawdę i duszę — przyp. aut.], to wcale go od razu nie puszczę i nie pójdę sobie w swoją stronę, tylko będę go pytał, badał i zbijał, a jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma prawdziwej *arete*, a tylko tak mówi, to będę go łajał, że wcale nie dba o rzeczy najwięcej warte, a znacznie więcej o rzeczy bez wartości. Tak będę czynił z młodymi i starymi, kogo tylko spotkam, z obcymi i swoimi, a bardziej ze swoimi, boście mi bliżsi krwią. Bo wiedzcie o tym, że tak mi każe bóg, a ja myślę, że nie macie tu w mieście nic cenniejszego jak ta moja służba boża. Bo ja przecież nic innego nie robię, tylko chodzę po mieście i przekonuję młodszych i starszych z was, żeby ani o ciało, ani o majątek nie dbali pierwej ani tak bardzo, jak o doskonałość duszy[6].

Co za pasja, co za miłość do człowieka, która skłania mistrza do tego, by chodził po mieście i zaczepiał ludzi! Co za prawda każe mu być tak

[6] Platon, *Obrona Sokratesa*, XXIX d i następne, tłum. za W. Jaeger, dz. cyt., s. 589.

nachalnym i narażać się wszystkim, którym ukazywał ich małości i puste przekonanie o swojej wiedzy? Kto z nas uważa swoje zbliżanie się do prawdy za „służbę bożą", za rodzaj sprawowanego kultu? Za *schole* — czasem rozrywki, kryje się śmiertelnie poważne zadanie, nie darmo Sokrates musiał wypić cykutę.

Mistrz

Spór Sokratesa z sofistami trwa nadal na wielu różnych poziomach. Sofiści — nauczyciele, przekazywali swe umiejętności dla pieniędzy, a ich uczniowie podejmowali trud nauki oczarowywania tłumów jedynie dla samej władzy. Oczywiście, nie należy ich demonizować, bowiem mieli wielki wpływ na stan kultury złotego wieku Aten. Dzisiaj nie da się przeprowadzić jasnego podziału pomiędzy sofistami i „sokratesami". Należy raczej podobny spór dostrzec w sobie: jeśli poznanie traktuję tylko jako środek do zdobycia władzy (choćby nawet była to władza święceń), to musi ono ulec degradacji, stanie się mierne, bo zostało oparte tylko na zewnętrznym sprawianiu wrażenia, na pozorze tytulatury. Oddany takiemu studiowaniu człowiek będzie unikał jak ognia poddawania w wątpliwość aktualnego stanu posiadania, nie podejmie ryzyka utraty tego, czego się nauczył. Co gorsza, nigdy pracy intelektualnej nie pokocha, a jego duchowa płodność osiągnie swój kres z chwilą sięgnięcia po jakąś synekurę.

Nie ma nic gorszego dla studium niż nauczyciel przekonany o bezużyteczności lub banalności nauczanej przez siebie dziedziny. Chyba wszyscy się zgodzą, że jest pewną patologią, gdy teolog jest niewierzący — staje się wtedy albo historykiem idei, albo, co gorsza, ich spekulantem. Podobnie z każdym pedagogiem, który sam ziewa na swoich wykładach i to nie ze zmęczenia, ale z nudy i frustracji. Najlepszym pedagogicznym instrumentem jest pasja, fascynacja samego prowadzącego; tylko wtedy może stać się kimś więcej niż lektorem swoich notatek lub źródłem informacji bibliograficznych. Potrzebujemy mistrzów.

Schole nie boi się kontaktu, żywej dyskusji, emocji, przeciwnie — ona nimi żyje i nimi się karmi. Te okoliczności są dla niej naturalnym środowiskiem i motywacją do dalszych poszukiwań. Silne relacje międzyludzkie nie tylko jej nie przeszkadzają, ale są źródłem inspiracji, a z drugiej strony same właśnie w niej znajdują oparcie i jednoczącą siłę. Model sokratejski jest otwarty na każdego człowieka i oparty na silnej, godnej Apostołów gorliwości i moralnej trosce o drugiego.

Szkoła i Eros

I dziś poruszająca jest pokora, z jaką Sokrates mówił o swoich zdolnościach i talentach. Częstokroć z ironią, która rodzi zdrowy dystans do samego siebie. Ta postawa nie jest kurtuazją, lecz wynika ze świadomości, kim jest miłośnik mądrości: „Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą"[7]. Świadomość tego, że nadal jesteśmy blisko głupoty, niezadowolenie z obecnego stanu wiedzy i zakochanie w poznawanym przedmiocie, należą immanentnie do postawy filozofa, *mutatis mutandis* — do postawy uczonego.

Model wykładów często nazbyt jest kształtowany na obraz Mojżesza, przekazującego swemu ludowi autorytatywne Prawo Boże, a przecież ponieważ wykłady nie są objawione, takie ich traktowanie jest na granicy bałwochwalstwa. *Schole* proponuje nam inny model. Raczej coś na kształt uczniów Sokratesa, którzy byli zafascynowani nie tylko wiedzą, którą mogą uzyskać od tego starego człowieka, ale i nim samym. Jego mądrością i dobrocią. Nie pozostaje nam nic innego, jak przyznać Platonowi rację, gdy pisze o roli Erosa w poznawaniu prawdy i piękna, a tym bardziej w zapalaniu innych do ich poszukiwania.

Eros realizuje się w twórczej płodności, dążeniu do przekazania tego, co najcenniejsze. Poznanie naukowe jest niezwykle wymagającą formą twórczości. Jej formalnym przedmiotem nie jest piękno, jak w sztuce, ale ludzki zmysł twórczy osiąga w nim szczególne spełnienie, ponieważ poznawana rzeczywistość stawia znacznie wyższe wymagania niż bardziej uległa zwykłemu artyście materia.

> Tworzyć w nauce, to splatać rzeczywiste z wyobrażonym, ale możliwie tak, by w dziele twórczym, jakim jest skonceptualizowany fragment rzeczywistości, funkcja reprezentowania świata osiągała swoje maksimum, by w teoretycznej konstrukcji istotnie odbijała się intelligibilność badanego obiektu. Twórczość jest w nauce pochodną wnikliwości i wyobraźni[8].

Jak ściśle wiąże się ta postawa z tym, czym jest prawda chrześcijańska, zostało pewnie wielokroć opisane przez innych. Tu wystarczy dodać, że chrześcijanin ma nie tylko poznawać, ale przede wszystkim kochać prawdę[9].

---

[7] Platon, *Uczta*, XXIII e, tłum. W. Witwicki.

[8] M. Grabowski, *Istotne i nieistotne w nauce*, Toruń 1998, s. 158.

[9] Αγαπή posiada również silny wydźwięk emocjonalny por. A. Wysocki, *Czy Jezus przyjaźnił się z Janem?*, „Teofil" 1, 2002, s. 113-114.

Pewien szczególnego rodzaju szacunek dla profesora rodzi się nie tylko dlatego, że jest on źródłem informacji, że wie więcej. Erudycja wykładowcy może wynikać po prostu z jego wieku — miał więcej czasu, by czytać, albo ze zwykłego obowiązku — musiał czytać. Chodzi raczej o docenienie wielkoduszności i bezinteresowności, z jakimi poświęca swój czas, często kosztem rodziny, dla przedmiotu, którym się zajmuje. Wykładowca rzemieślnik, uczciwy sofista, ma ogromne zalety, jak skrypt zresztą — skutecznie wyłoży, wyklaruje pojęcia, usystematyzuje, ale czy zapali, zbliży do *studium*? Dzięki rzemieślnikowi można nawet uzyskać dobrą metodę do prowadzenia badań, nie można natomiast uzyskać odpowiedzi na pytanie, po co w ogóle prowadzić badania.

Twórczość dająca szczęście

Nie ma prostej odpowiedzi na pytanie, jak łączyć model *studium* i *schole*. Jak łączyć ideał żmudnej samodzielnej pracy z konieczną umiejętnością przekazania swoich owoców innym. Każdy chyba musi odnaleźć swoją odpowiedź. Jedno jest pewne — trzeba jej szukać. Łączy obydwie te postawy dość zaskakująco uczucie albo głębiej: postawa moralna, której realizacja jest źródłem autentycznej satysfakcji, radości płynącej z doświadczenia piękna i własnych możliwości poznawczych. Jest to swego rodzaju nieprzekazywalne egzystencjalne doświadczenie kształtowania samego siebie, tworzenia.

Sokrates, zanim zaczął przemawiać, spędzał samotnie długie godziny, zastanawiając się nad danym zagadnieniem. Zazdroszczę mu wielu umiejętności intelektualnych, psychologicznych, pedagogicznych, ale przede wszystkim życzyłbym sobie pozyskania takiego duchowego spojrzenia, którym mógłbym objąć piękno poznawanego przedmiotu i piękno ludzi, których do Piękna chciałbym przybliżyć. Zazdroszczę takiego patrzenia na rzeczywistość, które daje motywację, by chodzić po ulicach i budzić innych śmiertelników; motywację, by przez *studium* i *schole* zdobyć szczęście.

Łukasz Popko OP — student Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie.

Janusz Pyda OP

PODOBIEŃSTWO RZECZY NIEPODOBNYCH*

Choćby kto wykazywał wielką pobożność, która niemało do godności kapłańskiej wnosi, nie śmiałbym go jeszcze wybrać, gdyby z pobożnością nie łączył wiedzy.
św. Jan Chryzostom, *O kapłaństwie*[1]

Przyznaję, jest w tym coś zabawnego, kiedy kleryk dominikański, do tego przed „półmetkiem" formacji początkowej, zamierza pisać o kształtowaniu intelektualnym przyszłych kapłanów. Wczoraj, kiedy pisałem ten tekst, wszedł mój brat i w ten mniej więcej sposób podważył moje wysiłki. Myślę, że ma trochę racji. Układanie *ratio studiorum* dla samego siebie, kiedy doświadczenie życia zakonnego jest niewielkie, a o kapłaństwie nie ma się jeszcze zbyt dużego pojęcia, może być zajęciem rzeczywiście ryzykownym a do tego komicznym.

Pycha, która podsuwa tego typu pomysły i daje tupet do ich realizacji, zwykle bezlitośnie ośmiesza swoje dzieci. Dać się podpuścić i dać się wyśmiać przez swoje słuszne poglądy na wszystko — to mniej więcej początek i koniec takich przedsięwzięć. To jeden punkt widzenia, ale jest jeszcze inny. Niektórzy twierdzą, że człowiek nigdy nie okazuje większej dumy, niż wówczas, gdy przybiera postawę pokory[2]. Jedna

* Szczególnie dziękuję pani prof. Annie Gałdowej za rozmowę, po której powstał ten artykuł.

[1] Św. Jan Chryzostom, *O kapłaństwie*, III, 15, tłum. ks. W. Kania, Poznań 1949, s. XXXIII.

[2] C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo i kultura*, w: *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. Z. Kościsk, Warszawa 2002, s. 26.

z dominikańskich konstytucji mówi: „Odpowiedzialność za własną formację ciąży przede wszystkim na samym kandydacie"[3]. Krótko mówiąc — chcąc czy nie — powinienem się martwić o własną formację, także intelektualną, zanim jeszcze będzie ona za mną. Wiem, że istnieją tacy, którzy wolą w spokoju ducha przyjąć to, co przynosi los, zamiast prowadzić jałowe często spory programowe i pisać naiwne manifesty. Dorośli do duchowej i intelektualnej stabilizacji, mijając szerokim łukiem czas ideowej burzy i naporu, stali się rozważni i stateczni, nie zmieniając co chwila swoich poglądów i opinii; są spokojni, bo ich stałe przekonania nigdy nie ułożyły się w jedną wielką pochwałę niekonsekwencji. Ci odebrali już swoją nagrodę. Zazdroszczę im i nie chcę wieść sporu. Ale piszę dla innych.

Nie myślę na nowo rozważać wszystkich pytań, które były już podejmowane. Nie będę zajmował się stosunkiem teologii do filozofii, zasadnością powrotu wydziałów teologicznych na uniwersytety[4] czy innymi tego typu problemami. Interesuje mnie pytanie: co i w jakim stopniu z dziedziny szeroko pojętej kultury może wpłynąć na formację przyszłych kapłanów. Piszę przede wszystkim o formacji początkowej — trwającej umownie do czasu przyjęcia święceń kapłańskich. Chcę pisać o podstawach naszych studiów, tych, które znajdujemy w wierze w Kościół, ale też o konkretnych krokach, które musimy postawić na drodze intelektu, dążąc do kapłańskiej dojrzałości. Pytanie brzmi: co nam, powołanym do służby Kościołowi Chrystusowemu, zaoferować może kultura?[5] Inaczej mówiąc — jaka ma być nasza, kapłańska *paideia*? Na pytanie Tertuliana i Szestowa o to, cóż mieć mogą wspólnego Ateny z Jerozolimą postaram się odpowiedzieć w ślad za słowami Mulcastera — podobieństwo rzeczy niepodobnych.

---

[3] Konstytucja 156, wszystkie cytaty z naszych konstytucji podaję za: *Księga Konstytucji i Zarządzeń Zakonu Braci Kaznodziejów*, wyd. 5, tłum. o. J. Janczak OP, Warszawa 1996. Dalej jako: (K) — konstytucja, (Z) — zarządzenie.

[4] Ciekawa debata na ten temat toczyła się na łamach „Tygodnika Powszechnego" głównie w roku 1998. Rozpoczęły ją dwa artykuły: jeden P. Sikory, *Teologia na uniwersytecie*, drugi zaś ks. T. Węcławskiego, *Studiorum Universitas*, „Tygodnik Powszechny", nr 25, 21 czerwca 1998, s. 8. W dyskusji głos zabrali m.in.: K. Tarnowski, E. Ciesielska, ks. M. Heller, ks. bp T. Pieronek, J. Majewski, ks. E. Piotrkowski.

[5] Patrz: ks. M. Starowieyski, *Kryzys kultury chrześcijańskiej i seminarium*, „W drodze" 349 (2002), nr 9, s. 65–76.

Stanęliśmy pośród was pełni skromności jak matka troskliwie opiekująca się swoimi dziećmi.

1 Tes 2, 7

...studia nasze powinny przede wszystkim i bardzo gorliwie zmierzać do tego, byśmy mogli być pożyteczni duszom bliźnich.

Konstytucja 77 Zakonu Braci Kaznodziejów

I. Matka Chrystusowego Ciała

Kapłaństwo jest chyba najbardziej wspólnotowym z sakramentów Kościoła. Rodzi się z wybrania Bożego i wiary Kościoła. Nie ochrzciłem się sam i nie nauczyłem się wiary z książek. Zostałem przyniesiony do chrztu i zostałem ochrzczony. Czytałem książki o wierze nie swojej, ale Kościoła i niewiele z nich rozumiałem, dopóki nie zobaczyłem, że wiara ta żyje w konkretnych ludziach i działa przez ich miłość. Mam wiarę, za którą ktoś umarł; wiarę, o której ktoś mi opowiedział i wiarę, którą u kogoś zobaczyłem. Jeśli więc Bóg, sprawca wszelkiego chcenia i działania, jest Ojcem mojego kapłańskiego powołania, to Kościół jest jego Matką. I to z tego Kościoła, i przede wszystkim dla moich braci jest moje kapłaństwo. Tutaj zaczyna się jego wspólnotowy wymiar, ale tu się nie kończy.

Tajemnica daru kapłaństwa mieści w sobie dwie prawdy o Kościele: prawdę o Jego Macierzyństwie i o tym, iż jest Ciałem Chrystusa[6].

Jeśli chcemy mówić o Kościele przede wszystkim w perspektywie Nowego Testamentu, to określenie go mianem Ludu Bożego będzie niewystarczające. Kościół bowiem nie jest przede wszystkim zwołaniem, zgromadzeniem czy zbiorem wyznawców tej samej religii. Jest Ciałem swojego Pana, ściśle związanym z Nim jako głową i tworzącym nadprzyrodzone więzi pomiędzy ochrzczonymi jako członkami tego Ciała. Jeśli mamy myśleć o formacji kapłanów w jakimkolwiek znaczeniu — także o formacji intelektualnej — nie obędziemy się bez tej prawdy. Augustyn, a za nim

[6] Patrz: P. Tihon SJ, *Kościół*, w: *Historia dogmatów. Znaki zbawienia*. t. III. red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 358, 377, 437–445. Obecnie eklezjologię Ciała Mistycznego podkreśla szczególnie kard. J. Ratzinger, patrz np. tenże, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, Kraków — Warszawa 1986, s. 40.

pisarze VIII i IX wieku rozumieli Kościół jako Ciało ożywiane przez Ducha Świętego. W tej prawdzie o Kościele Ojcowie widzieli jedność i ciągłość pomiędzy Eucharystią, czyli „mistycznym Ciałem" Chrystusa, a Kościołem, czyli „prawdziwym ciałem Chrystusa". Jakie ma to znaczenie dla naszych rozważań nad kapłańską formacją intelektualną? Wyciągnijmy wnioski. Po pierwsze, znowu natykamy się na prawdę, że kapłaństwo jako szczególne uczestnictwo w Ciele Chrystusa ma wybitnie wspólnotowy charakter. Stanowczo nie jest to sakrament i posługa, do której powinni dążyć programowi indywidualiści. Będąc kapłanem, trzeba zapomnieć o sobie. Hans Urs von Balthasar pisał:

> Kapłan, którego szukam, jest człowiekiem, który jakby się wyrzekł swego samorozumienia i który może stać się dla mnie, przez samo swoje istnienie, Słowem i światłem Boga. Oddanie swego istnienia, wraz z całym swym splendorem, gwarantuje i tylko ono zapewnia tę istotną wartość, która pozwala stać się przenikalnym dla świata innego, niż własny oraz rozlewać coś, co nie interesuje wprost odbiorcę, nad czym on się nie zastanawia i czego nie kultywuje. (...) Kapłan pokorny nie będzie się starał przedstawić mi czegoś innego poza Słowem Boga dla mnie[7].

Brzmi to pięknie, ale jako odpowiedź na pytanie o formację intelektualną kapłanów jest wyjątkowo ostre i surowe. Nasze upodobania, ambicje i przekonania intelektualne to te wartości, które nam, dzieciom Oświecenia, oddać najtrudniej. Cóż to bowiem znaczy, że kapłan musi się wyrzec własnego samorozumienia? Co znaczy, że musi oddać swoje istnienie, że nie będzie przedstawiał czegoś innego poza słowem Boga? Trudno jest przyjąć, że nasze kapłańskie studia mają być pożyteczne przede wszystkim duszom bliźnich, że mamy studiować zwłaszcza nauki teologiczne[8] i że nasze studia mają dążyć do posługi Słowa, która będzie przekazywała przede wszystkim ducha Ewangelii i solidną doktrynę wiary, a nie filozoficzno–intelektualne wątpliwości. Balthasar pisze dalej:

> Trzeba się weselić z weselącymi i smucić ze smutnymi, nie można natomiast żadną miarą wątpić ze względu na solidarność z ludźmi niestałymi, którzy się chwieją i są niepewni[9].

---

[7] H.U. von Balthasar, *Kapłan, którego szukam*, tłum. ks. L. Balter SAC, w: *Kapłaństwo*, Kolekcja „Communio" 3, Poznań — Warszawa 1988, s. 409.

[8] Bracia winni studiować zwłaszcza nauki teologiczne (Z 85).

[9] H.U. von Balthasar, *Kapłan*..., dz. cyt., s. 409 — 410.

Nie jest łatwo przyjąć *ratio studiorum*, którego domaga się nasze powołanie, właśnie dlatego, że trzeba zaprzeć się siebie i zacząć — także w wymiarze intelektualnym — żyć dla innych. Połączenie intelektu z miłością jest wyjątkowo trudne. Poza tym ciągle mamy kompleksy: że teologia nie jest nauką; że pewności, której się od nas jako teologów wymaga, nijak nie można pogodzić ze statusem teologii jako dziedziny — co by nie powiedzieć — wiedzy nie całkiem przecież ścisłej. No i do tego taka jest ta nasza intelektualna praca, że musimy ją nie tylko podporządkować Urzędowi Nauczycielskiemu, ale i jeszcze weryfikować w oparciu o tak „kompromitująco nieintelektualny" czynnik, jakim jest wiara Ludu Bożego. Pierwszym krokiem na drodze intelektualnej formacji kapłanów musi być zrozumienie wspólnotowego charakteru także tej części ich formacji. Zaraz potem należy zacząć proces leczenia samego siebie i własnego umysłu ze scjentystycznych i świeckich kompleksów.

Drugą prawdą o Kościele, która pomoże nam odpowiedzieć na pytanie o formację intelektualną kapłanów, jest fakt, iż Kościół jest Matką wierzących. To, że Kościół jest naszą Matką, nie wyczerpuje się w stwierdzeniu, iż zostaliśmy przezeń zrodzeni do wiary w chrzcie Chrystusowym. Tajemnica macierzyństwa Kościoła jest przede wszystkim tajemnicą współczucia.

Przypatrzmy się codziennemu życiu. Ktokolwiek miał okazję obserwować cud, jakim jest zwykłe, przyrodzone macierzyństwo, wie o czym piszę. Współodczuwanie matki z dzieckiem jest czymś niepojętym. Stopień empatii, która istnieje pomiędzy dzieckiem a jego matką jest nieprawdopodobny. Płacz dziecka, który dla mężczyzny zwykle brzmi tak samo — po prostu męcząco i nieprzyjemnie — matce niesie mnóstwo informacji. Wie ona, kiedy dziecko płacze z głodu, a kiedy się boi; kiedy jest chore, a kiedy należy po prostu zmienić mu pieluszki. Współodczuwanie kobiety w stosunku do jej dziecka nie jest jedynie emocjonalne, ma bardzo praktyczny i w związku z tym intelektualny charakter. Słysząc płacz dziecka, matka nie współcierpi z nim w pokoju obok, ale po pierwsze, wie zwykle, co ten płacz oznacza i potrafi rozpoznać potrzebę, którą jej dziecko w ten sposób wyraża, po drugie zaś, płacz ów nie pozostaje bez odpowiedzi ze strony matki. Charyzmat macierzyństwa jest przede wszystkim umiejętnością współczucia. Swoją drogą to ciekawe, że charyzmat dominikański w Kościele — tak bardzo intelektualny przecież i wrażliwy na studium prawdy — postrzegać można jako misję, u której podstawy znalazło się właśnie współczucie. Ojciec

Jacek Salij OP pisał wprost: „Współczucie było początkiem postawy apostolskiej św. Dominika"[10].

Kapłaństwo jest uczestnictwem w charyzmacie macierzyństwa Kościoła. Kapłan to ten, kto w relacji do wiernych ucieleśnia macierzyństwo Kościoła, macierzyństwo współczujące i mądre, ciepłe i inteligentne, wrażliwe i doświadczone. I choć wyraz „współczucie" kojarzy nam się przede wszystkim z emocjami, to musimy się zgodzić, że ma u swej podstawy także intelektualny wymiar. Myślę, że świadomość tego faktu najłatwiej dostrzeżemy w naszym potocznym języku. Kiedy mówię komuś cierpiącemu: „r o z u m i e m c i ę" albo „w i e m, c o c z u j e s z", ani ja nie mam na myśli tego, że po prostu intelektualnie zaklasyfikowałem jego stan jako trudny, ani on tak tego nie odbiera. Oba zwroty z powodzeniem mogę zastąpić słowem: „w s p ó ł c z u j ę c i". A jednak moment intelektualnego „r o z u m i e m" i „w i e m" także na płaszczyźnie języka przypomina nam, że współczucie nie jest jedynie domeną emocji. Muszę wiedzieć, co się dzieje z tym, komu współczuję, aby w pełni z nim współczuć. Trzeba z n a ć źródło lęku, aby móc ocenić jego skalę, trzeba z r o z u m i e ć wszelkie pokusy przeciw nadziei, aby wiedzieć, jak czarna może być rozpacz. Reprezentować wobec swoich braci macierzyństwo Kościoła to nic innego, jak starać się rzeczywiście zrozumieć ich radość i strach, aby móc współczuć także emocjonalnie.

Służyć braciom macierzyństwem Kościoła to także rozumieć i współczuć tak dogłębnie, aby wiedzieć, jak przyjść z pomocą i mieć dość siły, zapału i cierpliwości, by nie zatrzymać się z pomocą w pół drogi, kiedy emocje przygasną. Ostatnio modnym się stał zwrot mówiący o tym, że kapłan „towarzyszy" temu, kto przychodzi do niego ze swoimi problemami. To ładne określenie, ale trzeba je dobrze rozumieć. Nie sądzę, aby człowiekowi, któremu woda sięga po szyję i czuje, że się topi, specjalnie pomógł fakt, iż obok niego również topi się ktoś, kto w ten sposób chce mu towarzyszyć w cierpieniu. Nie sądzę również, aby zadowoliło tonącego pełne współczucia spojrzenie człowieka stojącego na brzegu, który albo nie wie, jak pomóc, albo „nie chce wchodzić z butami w niezwykle trudną sytuację życiową" — miejmy nadzieję niedoszłego — topielca. Nie wiem, co to znaczy towarzyszyć, ale wiem, że w s p ó ł c z u ć to także w i e d z i e ć, jak pomóc i mieć dość woli, aby to zrobić. Być może ta intelektualna strona współczucia to nic innego jak papieska „wyobraźnia

[10] J. Salij OP, *Duchowość dominikańska*, w: *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, Poznań 1986, s. 12.

miłosierdzia"? Jeśli zaś mówimy o towarzyszeniu, warto pamiętać, że wzorem tej formy duszpasterstwa jest Chrystus, który towarzysząc uczniom w drodze do Emaus, wyjaśnia im Pisma i łamie dla nich chleb. Nasze towarzyszenie musi pomóc tym, którym towarzyszymy dojść do źródła życia — Chrystusa Zmartwychwstałego — w Jego słowie i sakramentach. Samo towarzyszenie swoją osobą niewiele da rzeczywiście potrzebującym pomocy. Nie mamy ani tyle siły, ani tyle mądrości, aby odpowiedzieć na większość cierpień, z którymi się spotykamy. Nie łudźmy się, że samo nasze towarzystwo komukolwiek pomoże.

Chcę się tutaj zastanowić wyłącznie nad formacją intelektu — formacją, która ma nauczyć intelekt rozumieć i współczuć. Rozważanie roli uczuć i woli w formowaniu umiejętności współodczuwania zostawię bez komentarza. Nie czuję się na siłach, żeby o tym pisać, choć wiem, że jest to najważniejsze. Zajmę się jednak wyłącznie formacją intelektu, aby potrafił być początkiem i podstawą współczucia — tego współodczuwania, które kapłan z racji swojego uczestnictwa w macierzyństwie Kościoła winien jest swoim braciom i siostrom w wierze.

Podsumujmy: kapłaństwo i formacja kapłańska — także intelektualna — muszą być rozważane w świetle dwóch tajemnic: tajemnicy Kościoła jako Ciała Chrystusowego i tajemnicy Kościoła jako współczującej Matki. Jasnym się wtedy staje to, że formacja kapłańska jest zarówno formacją do życia i posługi braciom — Chrystusowemu Ciału, jak i formacją intelektu i serca do mądrego współczucia. Leczyć ma więc z egoizmu oraz uczyć przyszłego kapłana wrażliwości na potrzeby braci.

Podobieństwo rzeczy niepodobnych
Mulcaster

II. Literatura

Studia w seminariach zwykle zaczynają się od kursu filozofii — to konieczne, ale dosyć ryzykowne. Niebezpieczne zwłaszcza dla tych, którzy przychodzą do seminariów zaraz po maturze, mając zupełnie jeszcze krótki — w sensie ilości wydarzeń — życiorys. Filozofia zaś, która nie zaczyna się od zdziwienia światem, łatwo odrywa swoich adeptów od ludzi najpierw, od świata w ogólności później i na końcu (ale w najtragiczniejszy sposób) od siebie samych. Nie piszę o wymyślonym zagrożeniu. Młodzi jajogłowi, którzy konstruowali teodycee zanim zdążyli spotkać człowieka złamanego cierpieniem, nie mówiąc już o doświad-

czeniu tegoż cierpienia, wybitni tropiciele koncepcji miłości w idealizmie niemieckim XIX wieku, którzy nigdy w życiu nie mieli okazji i odwagi, żeby się zakochać, specjaliści od *Sein–zum–Tode* i hermeneutyki heideggerowskiej kreski, którzy śmierć znają jedynie z filmów — oni wszyscy nie są jedynie czarną wersją seminaryjnej i kapłańskiej socjologii. Przychodzą do seminariów powołani do kapłaństwa — naprawdę powołani do kapłaństwa. Nauczyli się więcej myśleć niż czuć, uważniej czytać niż rozmawiać, szybciej mówić niż doświadczać, konstruować syntezy i majsterkować z bytem na trzecim stopniu metafizycznej abstrakcji lepiej niż śmiać się i płakać. A mają zostać kapłanami współczującymi braciom i siostrom w imieniu Kościoła — Matki. Co zrobić, jak wprowadzić ich do świata innych ludzi, świata z cierpieniem naprawdę, miłością na serio i śmiercią na wyciągnięcie ręki?

Wiem, że były pomysły, żeby wysyłać kleryków do szpitali, hospicjów, domów dziecka — wszędzie tam, gdzie życie wymaga, aby w nim uczestniczyć. To rzeczywiście dobry pomysł, ale po pierwsze nie na początek szkoły współczucia, po drugie przy zastrzeżeniu, że ludzkie cierpienie nie jest nigdy pomocą naukową czy środkiem pedagogicznym. Jeśli ktoś wybiera się do hospicjum, aby zobaczyć, jak wygląda umieranie — grzeszy ciężko, jeśli kleryk idzie do szpitala, aby doświadczyć nie swojego cierpienia — jest głupi, jeśli przyszły ksiądz odwiedza dom dziecka, żeby obejrzeć skutki braku miłości — trzeba mu wyznaczyć ciężką i długotrwałą pokutę. Cierpienie, śmierć i choroba to nie obrazki z wystawy — nie ogląda się ich dla przyjemności, dla poznania, ani nawet dla podniesienia swojego poziomu emocjonalnego. Jeśli patrzy się na dramat ludzkiego cierpienia, to jedynym usprawiedliwionym miejscem, z którego „dobrze widać" nie jest ani loża, ani miejsce w pierwszym rzędzie, ani balkon. Dramat cierpienia godnie ogląda się tylko z samej sceny i nie jest to nigdy przedstawienie dla młodzieży szkolnej. Jak więc nauczyć się współczucia, albo raczej jak przygotować swój intelekt do spotkania ze światem spoza nas samych? Jak nauczyć się chodzić po świecie na zerowym poziomie abstrakcji metafizycznej i jednocześnie jak znaleźć sposób, aby go rozumieć?

Myślę, że tu zaczyna się rola literatury. O ile filozofia zaprowadzić nas może do świata abstrakcji i myślowych konstrukcji, z którego nie będziemy już mogli przejść na drugą stronę lustra i wrócić do rzeczywistości ludzi i przedmiotów, o tyle nieprzygotowane wejście w świat czujących ludzi i twardych kamieni może się okazać wyprawą całkowicie nieudaną. Literatura ma tę cudowną właściwość, że łączy w sobie oba światy —

świat metafizycznej abstrakcji, praw ogólnych i życiowych prawidłowości ze światem ludzkich historii, uczuć i doświadczeń. Mądrze pisał o tym Jaeger, mając na myśli sztukę literacką Grecji Homera i Hezjoda, ale myślę, że o całej „wielkiej" literaturze można powiedzieć, że:

> Tylko ona wyraża równocześnie powszechną ważność jakiejś prawdy, a zarazem konkretną bezpośredniość przeżycia, które razem wzięte stanowią dwa najważniejsze warunki wychowawczego wpływu. Ich połączeniem góruje ona zarówno nad realnym życiem, jak i filozoficzną refleksją. Życie posiada konkretność, ale jego wypadkom brak ogólniejszego znaczenia, zbyt są zmieszane z elementami przypadkowymi, by bezpośredniość odbieranych wrażeń mogła za każdym razem sięgnąć odpowiednio głęboko. Filozoficzna refleksja ze swojej strony posiada zdolność abstrahowania i ujmowania istoty rzeczy, ale może mieć wpływ jedynie na kogoś, kto jej ideom, dzięki własnemu doświadczeniu, potrafi udzielić intensywności przeżycia. Temu właśnie zawdzięcza poezja swą wyższość nad wszelkimi pouczeniami rozumu i ogólnymi wskazówkami rozsądku, ale też i nad jednostkowym doświadczeniem życiowym. Jest ona bardziej filozoficzna niż rzeczywistość życiowa (...) ale też bliższa życiu, niż poznanie filozoficzne dzięki swej skoncentrowanej psychologicznej realności[11].

W ten właśnie sposób literatura może nauczyć intelekt mądrego współczucia — pokazując jak w realnym konkrecie dostrzec ogólne prawa i prawidłowości. Ale nie tylko. Pamiętam drugi semestr trzeciej klasy liceum — zajęcia z literatury rosyjskiej XIX wieku. Zupełnie nie mogłem zrozumieć celu, dla którego musiałem przeczytać cztery tomy *Wojny i pokoju*, *Annę Kareninę*, *Eugeniusza Oniegina* i do tego jeszcze *Zbrodnie i karę*. Ciężka to była lektura, ale tak od Tołstoja jak i Dostojewskiego nauczyłem się jednego — że ludzie i ich sprawy to świat straszliwie skomplikowany i niełatwo go oceniać. Rzeczywiście więc dobrą i rozsądną jest rada Pana Jezusa, aby nie sądzić bliźniego. Nigdy wcześniej nie miałem pojęcia, że można tak patrzeć na ludzkie sprawy i że z punktu widzenia wszechwiedzącego narratora mogą być one tak niezwykle skomplikowane. Czy to znaczy, że od tych lekcji polskiego nie wydaję pochopnych sądów i pośpiesznych wyroków wobec ludzi, z którymi się stykam? Nie, wiedza i świętość to nie to samo. Ale jako kapłan chcę wiedzieć, że ludzkie sprawy nie mieszczą się ani w kartotece parafialnej, ani w mojej głowie, ani nawet w tomach Tołstoja czy Dostojewskiego, a często jedynym „miejscem", gdzie z całym ich skomplikowaniem i beznadziejnością można sprawy te odesłać, jest serce bogatego w miłosierdzie Boga.

[11] W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 94.

Jak widać, nie mam na myśli jedynie tzw. literatury chrześcijańskiej. Uważam, że przygotować kapłański intelekt do współczucia może zarówno *Antygona*, jak i *Dziennik wiejskiego proboszcza* Bernanos'a, *Teresa Desqueyroux* Mauriac'a czy wreszcie *Upadek* Camus'a. Dobra literatura jest wskazana dla kogoś, kto wybiera się z Ewangelią na krańce świata. Literacka fikcja ma poszerzyć nasz świat, pokazać te jego krańce, których dotychczas nie byliśmy w stanie dostrzec. C.S. Lewis tak opisywał kiedyś w liście do swego brata Warniego jeden z oxfordzkich wykładów wygłoszony przez Charlesa Williamsa na temat poematu zupełnie „świeckiego" przecież twórcy — Johna Miltona:

> W poniedziałek C.W. wygłosił wykład, nominalnie o Camusie, a w istocie o czystości. To była po prostu wspaniała wypowiedź, a to dzięki temu, że wygłaszał ją człowiek reprezentujący ten sam punkt widzenia co Milton i naprawdę każdym nerwem opowiadający się za „mądrą i poważną doktryną dziewiczości", której żaden przeciętny współczesny krytyk nie traktowałby poważnie. Jednak to wystąpienie miało jeszcze większą wagę jako kazanie. Wspaniale było patrzeć na salę pełną młodych chłopców i dziewcząt siedzących w głębokiej ciszy, która nie mogła być udawana, zdumionych i oczarowanych, słuchających być może z taką samą emocją, jaką u ich dziadków wzbudziłby wykład o nieczystości. Williams zdołał przykuć ich uwagę i myślę, że wielu z nich spodobało się bardziej, niż się spodziewali. Mam wrażenie, że ta ozdobiona pięknymi rzeźbami sala zapewne nie widziała niczego równie ważnego od czasu wielkich wykładowców średniowiecza czy reformacji. Nareszcie, być może jedyny raz, zobaczyłem, że uniwersytet spełnia swoje zadanie — uczy mądrości[12].

Chcę zwrócić uwagę przede wszystkim na tę cechę literatury, która może przygotować rozum do mądrego współczucia, która może nauczyć przyszłego kapłana, że nie jest rzeczą prostą osądzać ludzkie sprawy i że spotkanie z drugim człowiekiem warto zacząć raczej od uważnej z nim rozmowy, niż od przeglądania ksiąg parafialnych czy wykazu ofiar z „kolędy". Ale Lewis pokazał jeszcze jeden skarb literatury — ten mianowicie, że jest ona światem neutralnym, światem, w którym mogą spotkać się wierzący i niewierzący; tą płaszczyzną, gdzie mówić można o dziewictwie — tak bardzo chrześcijańskiej przecież cnocie — bez popadania w moralizatorstwo i bez odwoływania się na samym początku do chrześcijańskiej teologii moralnej. Myślę, że gdyby Williams zapowiedział swój wykład jako referat o roli dziewictwa w moralności, nikt z ówczesnych studentów Oxfordu

[12] List C.S. Lewisa do W.H. Lewisa z 11 lutego 1940, cyt. za: H. Carpenter, *Inklingowie*, tłum. Z.A. Królicki, Poznań 1999, s. 154–155.

by nań nie przyszedł. Ale mówić o dziewictwie prowadząc wykład z Miltona — to rzeczywiście sztuka. Nie idzie tu o to, aby sprzedawać w słodkich polewach gorzkie cukierki czy przekonywać do moralności oderwanej od wiary — zupełnie nie to mam na myśli. Warto raczej wskazywać na ślady Boga, które odcisnęły się w najbardziej nawet dla nas niespodziewanych miejscach. Poza tym jeśli nasze przepowiadanie ma być oparte na współczuciu, to dużo bliższy będzie nam sposób prowadzenia naszych braci i sióstr do Pana po śladach pozostawionych przezeń w miejscach, które całkowicie jeszcze do Niego nie należą, niż retoryka typu: „należy żyć tak, a wy żyjecie inaczej, albo przyjmiecie, co mówię, albo sami jesteście winni swojego potępienia". Nie jest w naturze prawdziwej matki unosić się honorem wobec ukochanego dziecka i nie jest w naturze kapłana złorzeczyć zagubionej owcy, której powinien szukać z całą troskliwością.

Muszę już kończyć rozważania o literaturze, ale myślę jeszcze o liście, który św. Hieronim napisał do Magnusa, mówcy rzymskiego, gdy ten zwrócił się do niego z pytaniem, dlaczego w dziełach swych cytuje literaturę świecką. Na postawione pytanie, Magnus otrzymał następującą odpowiedź:

> Przy końcu listu pytasz się, dlaczego w dziełach moich przytaczam czasem przykłady z literatury świeckiej i blaski Kościoła kalam pogańskimi brudami; na to daję ci krótką odpowiedź (...): pragnę mądrość świecką ze służebnicy i branki podnieść do godności Izraelitki dla jej mowy pełnej wdzięku i dla pięknej postaci i że obcinam lub golę to, co w niej jest umarłego, co ma związek z bałwochwalstwem, z umiłowaniem rozkoszy, błędem lub pożądliwością, i że z czystego jej ciała rodzę domowników Panu Zastępów (...). Praca moja wychodzi na pożytek społeczności Chrystusowej, związek z obcą powiększa liczbę sług[13].

Zaczęliśmy od tego, że literatura może nauczyć patrzenia na konkretną rzeczywistość oczami rozumiejącymi ogólne prawa, może nauczyć mądrego współczucia i stać się światem spotkania z tymi, którzy naszego Pana jeszcze nie znają. Teraz zaś doszliśmy do tego, iż literatura może służyć nie nam bezpośrednio, ale nam jako wybranym do posługiwania „społeczności Chrystusowej". Nieco dalej Hieronim napomina Magnusa: „I nie daj się zaraz zwodzić przewrotnemu mniemaniu, że wolno było używać tej metody [ilustrowania fragmentami z literatury pogańskiej rozpraw chrześcijańskich — przyp. moje J.P.]

[13] Św. Hieronim, *List LXX. Do Magnusa mówcy Rzymskiego*, w: tenże, *Listy*, t. II, tłum. J. Czuj, Warszawa 1995, s. 122.

przeciw poganom, a że w innych rozprawach winno się jej unikać". Jeśli zaś ktoś nadal podważałby wartość literatury w dociekaniach teologicznych Hieronim powiada wprost:

> Wytłumacz mu — proszę cię — by bezzębny nie zazdrościł tym, którzy jedzą zębami, i by kret nie lekceważył oczu dzikich kóz[14].

Jak to możliwe i czy rzeczywiście tak wielka jest moc literatury, że może być drogą powrotną do rzeczywistości ze świata abstrakcji, szkołą współczucia i słuchania drugiego człowieka, światem spotkania wiary z życiowym niepokojem? Czy naprawdę tak podobna jest literatura do rzeczywistości i tak blisko spokrewniona z naszą wiarą? Nie wiem, dlaczego tak się dzieje, ale nieraz fenomen ów widziałem. Jedyne określenie tego dziwu, jakie przychodzi mi teraz do głowy, to paradoks Mulcastera — *podobieństwo rzeczy niepodobnych*. Dla bezpieczeństwa jeszcze jedna uwaga. Jeśli kapłan szuka w literaturze własnej erudycji i własnej chwały, traci czas i nigdy nic nie zrozumie. Jeśli do świata fikcji prowadzi go ambicja, a nie współczucie — zostanie w tym świecie na zawsze i nigdy go nie pojmie. I jeszcze słowa Lewisa:

> Chrześcijanin zaś od początku wie, że zbawienie jednej duszy jest ważniejsze od napisania czy zachowania wszystkich utworów epickich i tragedii świata. Jeśli zaś idzie o poczucie wyższości, ma świadomość, iż jest ono wulgarne, i że pospólstwo (do którego w większości zaliczają się ubodzy) w znacznej mierze składa się z jednostek, które go przewyższają. Nie ma nic przeciwko komedii, która jedynie bawi, i opowieści dającej jedynie poczucie relaksu, myśli bowiem podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, że *ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus intercipiatur*[15].

Dla spokoju sumienia chciałem o tym przypomnieć.

III. Matematyka języka

Niestety, nie mogę pominąć tego drażliwego dla wielu z nas tematu — roli studium języków klasycznych w nauczaniu seminaryjnym, a głębiej — w for-

[14] Tamże, s.126.

[15] C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo i literatura*, w: *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. Z. Kościsk, Warszawa 2002, s. 21, „Niekiedy bowiem sam rozum wymaga, by zawiesić jego używanie" (tłum cyt. podaję za: *STh*, t. 10, tłum. Jan Barden, Londyn 1967, s. 133).

macji kapłańskiej. Zacznę jednak od zastrzeżeń. Nie chcę pisać o koniecznej znajomości języka łacińskiego dla celów liturgicznych, prawnych czy innych tego typu. Praktyka posoborowa odeszła w stopniu znacznym od języka liturgicznego, jakim była łacina, czy dobrze to czy źle — nie mnie oceniać. Trudno co prawda nie brać pod uwagę głosów ludzi, którzy pamiętają łacinę w funkcji „języka do wspólnej modlitwy", nie są oni specjalnie zadowoleni z jej eksmisji z liturgii Kościoła. Miłosz pisał w *Ziemi Ulro*:

> Nie potrzeba przyłączać się do wrogów odnowy soborowej i Vaticanum II na to, żeby odczuwać przykrość na widok działalności tylu teologów i kościelnych dyplomatów czy też stwierdzić, że hierarchia kościelna wyrządziła krzywdę rzeszom wygnańców takich jak ja: odebrali nam łacinę, która była nam swojska i narzucili angielszczyznę, która jest nam obca, co więcej, kładąc nacisk na „uczestnictwo", kazali nam modlić się po angielsku, zupełnie jakby największą klęską protestantyzmu nie było właśnie unarodowienie[16].

Całkiem niedawno przeczytałem fragment wypowiedzi Leszka Kołakowskiego na ten sam temat:

> Uważam, że usunięcie łaciny z liturgii jest ryzykowne, łacina była ważna dla poczucia jedności Kościoła. Kiedyś można było pójść do katedry w Rio de Janeiro i usłyszeć to samo, co w Warszawie, Londynie czy w Paryżu. To było dobre. (...) Rezygnacja z łaciny ułatwiła, czy może ułatwić w przyszłości (to jeszcze świeża sprawa jak na historię Kościoła), rozłamy i schizmy[17].

Jasne, zawsze można powiedzieć, że ani Miłosz, ani tym bardziej Kołakowski, nie są najlepszymi ekspertami w dziedzinie katolickiej teologii liturgii. Tyle, że podobne wypowiedzi znajdziemy w tekstach Ratzingera. Zostawmy jednak ten temat. Interesuje mnie tutaj nie tyle liturgiczny, co wychowawczy raczej aspekt obecności łaciny w procesie formacji intelektualnej przyszłych kapłanów. O ile literatura uczyć może przyszłych kaznodziejów współczucia, o tyle języki klasyczne — greka i łacina — jak mało która dziedzina wiedzy przydają się do kształtowania uczciwości i precyzji myślenia, a także szacunku dla słowa. Podstawową pokusą wszystkich „humanistów", zwłaszcza tych, którzy na co dzień mówią dużo i do dużej liczby odbiorców, jest pokusa wodolejstwa. Nie daj Boże, aby w osobie kaznodziei

[16] Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 2000, s. 291.

[17] *Każdy z nas ma cały świat na głowie. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawiają Andrzej Franaszek i Jarosław Makowski*, „Tygodnik Powszechny", Apokryf, nr 18, październik 2002, s. 3.

spotkały się dwie cechy: łatwość mówienia i ... niesolidność myślenia. Epoka felietonów i gadających głów przenika niestety swoimi wpływami także na ambony. Tekst Ewangelii czytany po polsku, nie zmusza do koncentracji uwagi i uczciwości lektury takiej, jaką narzuca tekst łaciński czy grecki. Poza tym fakt, że przynajmniej Nowy Testament został napisany po grecku nie jest bez znaczenia dla jego lektury także — a może przede wszystkim — w sensie treściowym. Nie pisałbym o tych filologicznych wymaganiach tak odważnie, gdyby nie św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Ponoć mówiła, że gdyby była mężczyzną i kapłanem, uczyłaby się greki i hebrajskiego, aby móc czytać Pismo Święte w oryginale. Myślę, że nie jest to zły pomysł. Wróćmy jeszcze jednak do tej solidności myślenia, o którą idzie tu przede wszystkim. Spójna logika i jednocześnie nieograniczone bogactwo treści kryjących się za zawiłościami składni i fleksji łacińskiej czy greckiej to połączenie niezwykłe. Filologia klasyczna jest chyba jedyną dziedziną wiedzy, która tak nierozdzielnie wiąże matematyczną wręcz precyzję sformułowań i poetycką wrażliwość na słowa i bogactwo ich treści. Nic tak nie uczy myślenia precyzyjnego, a jednocześnie głębokiego, jak twarda i wymagająca szkoła łaciny czy greki. Bolesław Miciński pisał:

> Jeśli więc i Tobą, jak wszelkim stworzeniem, kochany Francisco, rządzi pragnienie szczęścia, powtarzaj: *rana, ranae, ranae, ranam, rana, rana.* Poznaj zawiłość zdań czasowych: *ubi, ut, ubi primum, ut primum, simul, simulac, simulaque, dum, donec, quo, antequam, priusquam, cum*... A przede wszystkim zapoznaj się ze strukturą zdań warunkowych, aby w nich nie było miejsca na oszustwa, na szantaż, na kłamstwo[18].

Nie wiem, czy jest to szkoła wystarczająca, ale na pewno niezwykle potrzebna. Myślę, że nauka języków klasycznych przez swoją pozorną nieużyteczność uczy też prawdy, że nie tylko to, co wprost możemy wynieść na ambonę jest tym, czego jako kapłani koniecznie potrzebujemy dla naszej posługi. Nie ma nic gorszego niż „kapłański utylitaryzm", który seminarium czy kolegium przekształcić może w „Wyższą Szkołę Kształcenia Zawodowego" dla duchowieństwa. W Księdze Konstytucji i Zarządzeń Zakonu Braci Kaznodziejów czytamy:

> Bracia winni studiować zwłaszcza nauki teologiczne, mając na względzie nie tylko bezpośrednie przygotowanie do pracy apostolskiej, lecz również uzupełnienie własnej kultury. [podkreślenie moje — J.P.] 85 (Z)

[18] B. Miciński, *Odpowiedź na list Francesca, obywatela rzymskiego*, cyt. za: Z. Herbert, *Lekcja łaciny*, w: *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2001, s. 167.

Nie ma lepszej szkoły bezinteresowności w studiowaniu, niż nauka języków klasycznych. Ważne, żeby dobrze to zrozumieć. Formacja intelektualna przyszłych kapłanów — jak pisałem na początku — nie powinna być ukierunkowana na zaspokajanie intelektualnych ambicji. Ma jednak służyć indywidualnemu rozwojowi tych, którzy zostaną posłani do służby Kościołowi. Lepszy jest kapłan intelektualnie uczciwy niż naciągacz — przede wszystkim dla Kościoła. Jeśli więc łacina czy greka nie wzbogacą wprost kazania, to przynajmniej jest nadzieja, iż ukształtowany przez naukę tych języków kaznodzieja będzie rozumiał, że przysłowiowe lanie wody nie jest cnotą retora, który rzeczywiście, ma coś do powiedzenia. Jeśli lekturę Wergiliusza czy Augustyna zastąpimy wprost przydatną księdzu lekturą „Współczesnej Ambony" nie będzie to wyraz rezygnacji z intelektualnych ambicji, ale z intelektualnej solidności. Gimnazjum to co prawda nie seminarium, ale myślę, że poniższa uwaga Herberta dotycząca zasadności nauki języków klasycznych w szkole, może się sprawdzać także w odniesieniu do formacji seminaryjnej:

> W tych czasach nikt (albo prawie nikt) poważny nie podważał celowości uczenia języków klasycznych w szkole. Nikt także nie obiecywał nam materialnych korzyści, jakie mogą płynąć z czytania Platona czy Seneki w oryginale. Było to po prostu ćwiczenie umysłu, a także zaprawa charakteru, gdyż zmagaliśmy się z rzeczami trudnymi i do dziś nie wiem, bo nikt tego nie udowodnił, czy nie lepsze niż rozwiązanie równań liniowych[19].

Trudno też zapomnieć o tym, że formacja intelektualna przyszłych kapłanów polega przede wszystkim na studium filozofii i teologii, a jak można dogłębnie i uczciwie studiować te dziedziny bez znajomości języków klasycznych, nie sposób pojąć. Jeśli nie da się przyszłemu teologowi narzędzia do poznania Pisma Świętego, Ojców Kościoła czy wielkich Doktorów bezpośrednio z ich własnych tekstów, ryzykujemy nie tylko, że jego praca magisterska, doktorska, a później i habilitacyjna będzie mierną kompilacją stosu opracowań, ale przede wszystkim to, że wiarę naszego teologa i jego głoszenie kształtować będą nie źródła chrześcijańskiej teologii, ale po prostu intelektualne mody. Kazimierz Twardowski, mistrz zarówno logików ze szkoły lwowsko–warszawskiej, jak i prof. Stefana Swieżawskiego pisał:

> (...) nie ma, moim zdaniem, lepszej szkoły tak potrzebnego dla wyższych studiów myślenia logicznego, jak prowadzone w odpowiedni sposób nauczanie ję-

[19] Z. Herbert, dz. cyt., s. 186.

zyka łacińskiego. Ale pominąwszy ten moment natury formalnej, nieznajomość języka łacińskiego w wypadkach bardzo licznych, a nieznajomość języka greckiego często utrudnia lub wprost uniemożliwia poważną, naukową uprawę studiów wyższych[20].

Mam nadzieję, że udało mi się pokazać jedno — to mianowicie, iż studium języków klasycznych jest dla przyszłych księży wskazane, niezależnie od tego, czy będą kiedykolwiek używać tych języków w liturgii czy na ambonie.

Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście
od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia
od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza
was o wszystkim.
1 J 2, 27

IV. Autorytety

Mówi się o nas, że jesteśmy zupełnie niekonsekwentni czy wręcz sprzeczni w swych pragnieniach i oczekiwaniach wobec świata. Przychodzimy do Zakonu z głowami i sercami pełnymi indywidualizmu, wolność jednostki cenimy nade wszystko, a niezależność jest ostatnią rzeczą, której chcielibyśmy się pozbyć. Jak wiec się to dzieje, że większość z nas pociągnęło do dominikanów właśnie... życie wspólne? Jesteśmy pokoleniem, o którym mówi się, że nie uznaje żadnych autorytetów, nie chce uczyć się ani przyjmować rad czy wartości od nikogo, kto takich wskazówek mógłby i chciał udzielać. Może to i prawda, ale z drugiej strony skąd w nas tak wysokie wymagania wobec naszych wykładowców — aby byli wzorami fachowej rzetelności i intelektualnej klasy; do naszych starszych współbraci — aby byli świętymi bez słabości; wreszcie wobec siebie nawzajem — abyśmy we wzajemnych relacjach nie zatrzymywali się wcześniej niż na przyjaźni. Wymagania, jakie stawiamy tym, którzy nas uczą, są rzeczywiście wysokie. Zaś krytyka wszelkich niedociągnięć wykładowców jest w swej ostrości i bezwzględności wprost proporcjonalna do naszej potrzeby autorytetu. Krytycyzm ów nie rodzi się zwykle z ironii niezaangażowanego obserwatora,

[20] K. Twardowski, *Greka i łacina a filozofia*, w: *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Warszawa 1992, s. 446.

ale z oczarowania kogoś, kto czekając na autorytet, bardzo się zawiódł. W uwagach i docinkach mówimy wykładowcy mniej więcej tyle: „Miałeś mi powiedzieć coś ważnego, a powtarzasz to, co mogę przeczytać w pierwszym lepszym podręczniku. Miałeś mi pokazać, że droga studiowania to droga nieustannego rozwoju i wysiłku, a od lat odczytujesz na wykładzie te same notatki, w ten sam dokładnie sposób. Miałeś mi powiedzieć, że intelektualna droga do prawdy to droga ascezy i wysiłku całego życia i jeszcze, że niebezpiecznym jest oddzielać to, co się przekazuje innym, od tego, czym się żyje, nad czym się pracuje, a widzę, że jedynym momentem, kiedy wysiłek twojego życia styka się z przedmiotem, o którym mi opowiadasz, są właśnie wykłady. Myślałem, że przynajmniej nauka jest krainą bez banału i truizmów, krainą z żelazną dyscypliną metody, która służy uczciwości, a ty chcesz mnie przekonać, że tej używa się wyłącznie przy pisaniu „magisterki", doktoratu czy habilitacji, nigdy zaś przy tworzeniu wykładu. Myślałem, że nauka jest bezinteresowna, że pragnienie wiedzy i przekazywanie jej innym to najważniejsze, czego jako wykładowca pragniesz, a okazało się, że najważniejsze są dla ciebie tytuły". Można wyśmiać wszystkie te „rozczarowania" i powiedzieć, że każdy student musi przez nie przejść dokładnie tak samo, jak każdy mały ministrant musi kiedyś zaakceptować to straszne odkrycie, że ksiądz nosi spodnie i pali papierosy. Być może. Ale jest też możliwe, że te wszystkie rozczarowania, które rodzą naszą chorobliwą ironię, są rozpaczliwą prośbą o to, aby ktoś odważył się zostać dla nas autorytetem, poświęcił na to całe życie i wziął odpowiedzialność, która z tym się wiąże. Potrzeba autorytetu, nauczyciela czy mistrza jest w nas tym silniejsza, im większy jest bałagan, który nas otacza. Arystoteles i Tomasz mieli rację, kiedy twierdzili, że zadaniem mędrca jest porządkowanie — *Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernat*[21]. Potrzebo-

[21] Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. I, „Ogólny zwyczaj, za którym, zdaniem Filozofa, pójść należy w nazywaniu rzeczy, sprawił powszechnie, że mędrcami nazywa się tych, którzy rzeczami sami kierują i dobrze niemi zarządzają." (tłum. cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma filozoficzna* (*Contra gentiles*), Kraków 1930-1935, s. 1). W *Sumie teologii* Tomasz pisze podobnie: „Cum enim sapientis sit ordinare, et judicare" (q. 1, a. 6, Resp.), „Ponieważ zadaniem mędrca jest porządkowanie i sądzenie" (tłum. cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. kwestii 1. M. Olszewski, Kraków 1999, s. 24).

wać mistrza to potrzebować kogoś, kto nauczy nas, jak poruszać się w świecie, w którym wszyscy mają swoją prawdę i swoje dobro. Różewicz pisał po wojnie w wierszu pt. *Ocalony*:

Szukam nauczyciela i mistrza
niech przywróci mi wzrok słuch i mowę
niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
niech oddzieli światło od ciemnośc

To nie jest istotne, czy dotknie nas chaos dobra czy prawdy — tak i tak potrzebujemy kogoś, kto sam to umiejąc, nauczy nas porządkować świat wokół nas. Ale czy nie jest to otwarcie drogi do poddania się manipulacji? Czy autorytet, który tak dobrze będzie odpowiadał na naszą potrzebę mistrza, nie stanie się przypadkiem guru — władcą absolutnym naszych myśli i pragnień? Zaraz do tego dojdziemy, ale najpierw postarajmy się sprecyzować, kim jest autorytet naukowy, co to znaczy, że ktoś może być dla nas mistrzem w naszych poszukiwaniach. Słowo „autorytet" samo wskazuje nam na swoje znaczenie. Jest ono kalką łacińskiego *auctoritas,* które z kolei urobione zostało od czasownika *augeo* — powiększam, dodaje coś nowego do czegoś istniejącego[22]. Autorytet więc to nie ten, kto autorytatywnie określa, co jest dobre, a co złe, co jest prawdą, a co fałszem, co ma znaczenie, a co jest go pozbawione. Autorytet to ten, kto potrafi nam pokazać świat, w którym jeszcze nigdy nie byliśmy i którego istnienia być może nigdy nie podejrzewaliśmy. Autorytet to ktoś, kto może nam pokazać, że krańce świata, na które się wybieramy, są znacznie dalej, niż to podejrzewaliśmy. Jego rolą i cechą jest więc uzdalnianie nas do patrzenia szerzej, widzenia więcej, poszerzanie świata poza ten, który w danej chwili mamy w głowie. Dlatego też Tomasz mógł powiedzieć, że *auctoritas* w sensie ścisłym i właściwym to jedynie Bóg[23]. To On właśnie może poszerzać nasz horyzont w sposób nieograniczony, bo tylko On jest w stanie dać nam narzędzia do poznania wręcz nieograniczonego (światło rozumu — *ipsam animam intellectuali lumine insignavit* i zarodki wiedzy w postaci pierwszych zasad — *seminaria stientiarum*), a jednocześnie nie narzucać wiedzy, nie „wtłaczać" jej do naszych

[22] W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 96. Więcej na ten temat roli autorytetu w wiekach średnich i technik jego funkcjonowania: M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 120–142.

[23] Poniższe rozważania są oparte na kwestii XI (*O nauczycielu*) spośród *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* św. Tomasza z Akwinu.

głów, pozwala nam zdobywać ją samodzielnie. Ale podkreślmy jeszcze raz — wiedza, której nauczycielem jest w nas Bóg, jest wiedzą, którą jednocześnie zdobywamy najbardziej samodzielnie, jak to tylko możliwe. Krótko mówiąc, także w nauczaniu Bóg nie działa przeciw przyczynom naturalnym — daje nam raczej zdolność poznania prawdy w procesie doświadczania i rozumowania, niż bezpośrednio nam ją objawia. Nauczyciel — zdaniem Tomasza — o tyle uczestniczy w „nauczycielstwie" Boga, o ile postępując jak Bóg, uzdalnia ucznia do samodzielnego patrzenia na świat i wykorzystywania tego światła rozumu, które jest przynależne jego naturze. Proces uczenia kogoś jest więc najbardziej podobny do procesu odkrywania prawdy, który to proces przeszedł sam nauczyciel. Nauczyciel nie „podaje" wiedzy, nie przekazuje jedynie informacji, on prowadzi ucznia do zdobycia wiedzy tak, jak odkrywca prowadzi sam siebie do dokonania odkrycia. Porównanie Tomasza jest genialne:

> Podobnie w zdobywaniu wiedzy ktoś ucząc kogoś prowadzi go do wiedzy o tym, co nieznane, w ten sposób, w jaki prowadzi samego siebie do poznania nieznanego ktoś, kto dokonuje odkrycia[24].

Uczenie jest najwyższą sztuką, gdyż polega na wzbudzeniu przez nauczyciela jego własną wiedzą chęci, zdolności i umiejętności poznawczych ucznia. Dokąd dojdzie tak pobudzony umysł uczniowski? Tego nie mogą wiedzieć — ani uczeń, ani nauczyciel. Tomasz pisze:

> (...) rozum naturalny ucznia za pomocą tego, co mu przedstawiono, j a k b y z a p o m o c ą j a k i e g o ś n a r z ę d z i a dochodzi do poznania t e g o , c o n i e z n a n e . Jak więc mówimy, że lekarz powoduje uzdrowienie dzięki działaniu natury chorego, tak samo człowiek sprawia wiedzę w drugim przez działanie rozumu naturalnego tego drugiego i na tym polega nauczanie[25]. [wszystkie podkreślenia moje — J.P.]

Mamy więc przykazania dla uczących. To, co mówicie, ma się nada-

[24] *O nauczycielu*, w: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, red. M. Olszewski, tłum. A. Aduszkiewicz, t. I, Kęty 1998, s. 511. „Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti" (*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11, a. 1, Resp).

[25] „(...) ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere." (tamże).

wać na narzędzie, abyśmy my, słuchający waszych wykładów, potrafili odkryć „to, co nieznane". Być dla nas autorytetem, to nie tylko podawać nam mnóstwo prawd koniecznych do zapamiętania, ale to podawać nam takie prawdy i nauczyć nas tak ich używać, abyśmy potrafili sami odkrywać nowe światy. Ojciec Ch. Schönborn OP pisze:

> W tej perspektywie ujawnia się coś, co można nazwać podstawowym przekonaniem św. Tomasza: im doskonalszy jest „wpływ", tym pełniej uaktywnia on właściwą naturę tego, kto go otrzymuje. Bóg jest nauczycielem w najdoskonalszym tego słowa znaczeniu nie przez to, że pozbawia nas samodzielnego uczenia się dając nam w zamian gotową wiedzę. Lecz dlatego, że w swej stwórczej wolności uczynił nas istotami, które same się mogą uczyć. Wszyscy inni nauczyciele (...) są tym lepszymi nauczycielami, im bardziej upodabniają się do tego Prawzoru nauczyciela, im więcej dopomagają do uczenia się samemu. (...) Bo tylko wtedy, gdy sami poznajemy, kiedy poznanie (a więc i uczenie się) jest naszym własnym czynem, tylko wtedy jest ono czynem w pełni ludzkim. Tylko wtedy, gdy sami poznajemy, sami też jesteśmy za nasz czyn odpowiedzialni. (...) Prawdziwy nauczyciel nie wysuwa na pierwsze miejsce swojego „honor", swojej *dignitas* jako nauczyciela, nie pragnie robić wrażenia na uczniach, imponować im intelektualną błyskotliwością lub zawodowym żargonem. Tak postępując tylko by ich oślepiał, a przez to pomniejszył ich dojrzałość i wolność. Nie może uczniowi, żeby tak powiedzieć, „wtryskiwać" wiedzy, może jedynie dopomagać, by uczeń sam zdobywał taką samą wiedzę, jaka wcześniej zdobył nauczyciel. Stąd kierowany pod adresem nauczyciela postulat nie tylko bezinteresownego uczenia prawdy, ale w ł a s n e g o b e z i n t e r e s o w n e g o o d d a n i a s i ę j e j[26]. [podkreślenie moje — J.P.]

Z tych rozważań wyciągnijmy jeszcze kilka wniosków. Jeśli jako kapłani, my zaś w szczególności jako kapłani dominikańscy, zostaniemy posłani ze Słowem Pana na krańce świata, to głównym zadaniem naszych nauczycieli jest pokazać nam, gdzie dziś tychże krańców mamy szukać. Być nauczycielem tych, którzy mają zwiastować Ewangelię, to pokazać im, że świat jest większy i szerszy, niż się wydaje i nauczyć ich czuć się w tym świecie bezpiecznie przez to, że będą go umieli porządkować (*ordinare*) myślowo i realnie. Skoro „na początku było Słowo" (*Logos*), wierzę, że można to robić.

Nasi wykładowcy nie muszą być duchownymi — muszą być autorytetami w tym właśnie Tomaszowym rozumieniu. Aby zaś być takim autoryte-

[26] Ch. Schönborn, *Autorytet nauczyciela według św. Tomasza z Akwinu*, tłum. o. W. Szymona OP, brak roku i miejsca wydania.

tem, nie trzeba nawet być wierzącym. Przypomina mi się „historia duchowa" getyngeńskich fenomenologów, uczniów Husserla. Sam Husserl nie był filozofem chrześcijańskim, pisał nawet kiedyś do swojej uczennicy:

> W tych dniach przysłano mi z Ameryki pewne czasopismo, w którym jakiś jezuita — a więc jeden z waszych, siostro Adelgundis — napisał o mnie jako o filozofie chrześcijańskim. Jestem przerażony tym przedsięwzięciem nadgorliwym, zbyt pochopnym, o którym nie miałem pojęcia. (...) Nie jestem filozofem chrześcijańskim. Proszę, niech siostra zajmie się tym, abym po śmierci nie był podawany za takiego. Nieraz już mówiłem siostrze, że moja filozofia, fenomenologia, nie pragnie być niczym innym jak tylko drogą, metodą, przy pomocy której wskazuje się drogę powrotu do Boga ludziom, którzy odeszli właśnie od chrześcijaństwa i od chrześcijańskich kościołów[27].

Przywołuję tutaj Husserla, bo to właśnie dzięki niemu i myśleniu, jakiego uczył, wielu z tych, którzy go słuchali, doszło do wiary[28]. Przypomnę te najważniejsze nazwiska „getyngeńskich konwertytów". Adresatką przytoczonego listu była Amelia Jaegerschmid — urodzona w protestanckiej rodzinie uczennica Husserla, która w młodości utraciła wiarę w Boga (w czasie trwania tej korespondencji była już s. Adelgudnis, benedyktynką z klasztoru św. Lioba we Fryburgu — Günterstal). Alfred Reinach i jego siostra Paulina (która *nota bene* po przejściu na katolicyzm wstąpiła do benedyktynek w Belgii) — oboje byli uczniami Husserla, oboje też odegrali ogromną rolę w nawróceniu Edyty Stein. Dietrich von Hildebrand — doktoryzował się i habilitował u Husserla, na katolicyzm przeszedł w 1941 roku. Po konwersji napisał: *Metafizykę wspólnoty, Istotę miłości, Etykę, Przemienienie w Chrystusie, Serce, Fundamentalne podstawy moralne*. To właśnie o Hildebrandzie mówił inny getyngeńczyk, Hans Lipps, że należy do tego klubu z Monachium, który codziennie chodzi na mszę świętą. Uczniami Husserla byli też duchowni: katolicki ksiądz i profesor filozofii chrześcijańskiej Beaudin, a także prof. Haering — protestancki teolog. Dla wszystkich tych konwertytów Husserl był autorytetem, wszyscy oni odnaleźli Boga i wiarę w Niego, którą — przynajmniej w dwóch przypadkach (Reinach i Stein) — poświadczyli życiem. Husserl będąc daleko od Kościoła, odegrał w ich nawróceniu klu-

[27] Cyt. za: T. Gadacz, *Świętość bycia filozofem*, „Tygodnik Powszechny", nr 3, 17 stycznia 1999, s. 8.

[28] Na temat roli Husserla w nawróceniu E. Stein patrz też: J.A. Kłoczowski, *Świętość i filozofia*, „Tygodnik Powszechny", nr 42, 18 października 1998, s. 1 i 9.

czową rolę. Tak pisała o tym Edyta Stein — św. Teresa Benedykta od Krzyża:

> Trzeba powiedzieć, że sposób, w jaki kierował on ku samym rzeczom, wychowując, by z całą ostrością zwracać na nie uwagę umysłu oraz opisywać je trzeźwo, wiernie i sumiennie, sposób w jaki uwalniał od samowoli i pychy w poznaniu, prowadził do skromnej, posłusznej rzeczom i w tym właśnie pokornej postawy poznawczej. Prowadził on również do wyzwolenia się z przesądów, do nieskrępowanej gotowości przyjęcia tego, co naocznie zrozumiałe. I to nastawienie, do którego Husserl świadomie wychowywał, wyzwoliło wielu z nas i pozbawiło uprzedzeń wobec katolickiej prawdy, tak iż cały szereg jego uczniów zawdzięcza mu również i to, że odnaleźli drogę do Kościoła, której on sam nie znalazł[29].

Jeśli szukamy przykładu nauczyciela, o jakim pisał św. Tomasz z Akwinu, a który to nauczyciel nie miałby mieć wiele wspólnego z jakąkolwiek konfesją, to Edmund Husserl jest idealną postacią. Dlaczego przytaczam tę historię i jakie ma ona znaczenie dla formacji w seminariach? Otóż musimy pamiętać, że nasi nauczyciele są ludźmi i nie mają obowiązku znać odpowiedzi na wszystkie pytania i być dla nas wzorem we wszystkim, w czym sami sobie nie radzimy. Ich zadaniem jest pomóc nam poznawać i myśleć samodzielnie. Tyle, że ich zadanie jest w dużej mierze zbieżne z naszym: oni mają nam pokazać drogę do prawdy, my mamy odnaleźć drogę do Pana Boga, zaś te dwie drogi — jak się okazuje — często prowadzą w istocie do tego samego celu. Muszę powiedzieć, że uważam za duże szczęście fakt, iż studiując filozofię w Zakonie, stykałem się w znacznej większości z wykładowcami świeckimi — wierzącymi i niewierzącymi. Nauczyłem się od nich bardzo dużo i zrozumiałem, że droga rozumienia jest naszą wspólną drogą do Pana Boga. To prawda, aby wykładać teologię trzeba być po pierwsze głęboko wierzącym, po drugie — świętym. W najgłębszym sensie od obu tych czynników zależy jakość wykładu teologa. Żeby wykładać logikę — także klerykom — trzeba być dobrym logikiem. Nic więcej. Myślę, że chorobą seminariów często jest chęć, aby mieć „własnych", czyli duchownych wykładowców do wszystkich przedmiotów. W ten sposób jeden kapłan z doktoratem ma stać się specjalistą od logiki, dogmatyki, historii filozofii i prawa kanonicznego. To ciekawe, że jeśli chodzi o dominikanów, tradycja Kolegium otwartego na wpływy zewnętrzne, świeckie,

[29] T. Gadacz, dz. cyt.

uniwersyteckie jest głęboko wpisana w naszą intelektualną duchowość. Wszyscy znamy fakt, iż Dominik nie tworzył przyklasztornej szkoły, ale wysyłał braci na uniwersytety. Ciekawe jest postanowienie kapituły generalnej w Avila z roku 1895. Bracia zaprotestowali wówczas przeciw erygowaniu nowych domów studiów we Francji, Anglii czy Holandii przy konwentach odciętych od świata, z dala od centrów uniwersyteckich, powołując się właśnie na pierwotną tradycję Zakonu[30].

To namaszczenie Ducha Świętego poucza nas o wszystkim (1J 2, 27) — jeśli będziemy szczerze i solidnie szukać prawdy, może nam w tym pomóc każdy i wierzący, i niewierzący, świecki i duchowny, anioł i człowiek. Nasi nauczyciele mają nam wskazać drogę — tę, która prowadzi na krańce świata.

Zakończenie

Przerwijmy te rozważania w połowie. Ważne jest jedno — studiujemy, żeby współczuć braciom i nieść Pana tym, którzy często są gdzieś na krańcach naszych małych światów. Szukamy autorytetów i ślęczymy nad łaciną, pochłaniamy literaturę i uczymy się logiki tylko w jednym celu — byśmy mogli być pożyteczni duszom bliźnich. Protestujesz przeciw temu utylitaryzmowi? Chcesz usłyszeć, że studiujemy przede wszystkim i na pierwszym miejscu po to, aby „bezinteresownie" poznawać Boga? Masz rację, ale jedyną metodą adekwatną do poznania tego „przedmiotu" jest miłość — *kto miłuje zna Boga, kto nie miłuje nie zna Boga, bo Bóg jest miłością* (1 J 4, 7–8). A z kolei *kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4, 20). Nasze studiowanie ma być przede wszystkim pożyteczne duszom naszych braci i sióstr — to zaś jest jedyną gwarancją, że przedmiotem naszego studium będzie rzeczywiście Bóg i że nasze studiowanie będzie naprawdę bezinteresowne.

Janusz Pyda OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie.

[30] Por. M.–D. Chenu OP, *Une École de Théologie: Le Saulchoir*, Le Saulchoir 1937. O ile mi wiadomo, tłumaczenie tej książki nigdy nie ukazało się w języku polskim. Przełożył ją na własne potrzeby o. Jerzy Kotara OP. Z jego pracy translatorskiej obecnie korzystam. Autorstwa o. Jerzego Kotary OP jest niepublikowana dotychczas rozprawa pt.: *Koncepcja teologii jako nauki u o. M.–D. Chenu O.P. w książce „Une École de Théologie: Le Saulchoir"*.

br. Łukasz Kołoczek OP

STUDIOWANIE JAKO SPOSÓB BYCIA NOWYM CZŁOWIEKIEM

Oczyść mnie od błędów, które są skryte przede mną.
Ps 19, 13

Zniszczenie jakiegoś złudzenia nie prowadzi do żadnej prawdy,
lecz powiększa naszą niewiedzę,
rozszerza „pustą przestrzeń", w jakiej żyjemy.
F. Nietzsche, *Notatka z roku 1885*

Celem moim jest postawienie pytania o nowego człowieka. Nic poza tym. Brzmi to paradoksalnie, ale tylko na pierwszy rzut oka. W rzeczywistości bowiem nie jest to proste zadanie. W tym paragrafie postaram się wyjaśnić, dlaczego tak jest.

1. Pytanie od wewnątrz

Pytania można stawiać różnie, przynajmniej na dwa sposoby. Kiedy przechodnia na ulicy pytam o godzinę lub drogę, stawiam pytanie. Takie postawienie pytania w pewien sposób angażuje mnie i zapytanego przeze mnie przechodnia, ale angażuje jedynie powierzchownie. Co prawda zagadnięty musi popatrzeć na zegarek, odczytać godzinę i wypowiedzieć ją, może zwrócić na mnie uwagę, przerwać tok swoich myśli, zapomnieć o czymś ważnym, ale w momencie gdy odpowie, pytanie przestaje obowiązywać. Udzielona odpowiedź odwołała pytanie z miejsca, w którym przez tą krótką chwilę trwało — z przestrzeni między mną a przechodniem. Ono przestało być ważne. Pytanie po chwili obowiązywania — „kreowania" sytuacji — przestaje być postawione. Przestaje „stać".

Nie o takie postawienie pytania o nowego człowieka tu chodzi.

O ile pytanie o godzinę czy o drogę można nazwać zewnętrznym, bo

angażuje jedynie przelotnie i nie do głębi, o tyle zależy mi, by pytanie tego artykułu było postawione od wewnątrz. Zilustruję to w ten sposób: kierunek, w którym namysł nad pytaniem o nowego człowieka powinien nas prowadzić, jest w pewien sposób wyznaczony: wiara w Jezusa Chrystusa jako warunek konieczny, wzrost w Bożej łasce i miłości, czyli umieranie starego człowieka, w końcu przebóstwienie, a więc bycie najpełniej człowiekiem. Kierunek ten jest jednak czymś zewnętrznym: słowa te, choć powinny nieść życie, mogą pozostać puste. To znaczy mogą — podobnie jak odpowiedź na pytanie o drogę — zajmować nas tak długo, jak długo je wypowiadamy (może chwilę dłużej).

Pytanie postawione od wewnątrz to takie pytanie, że raz postawione nie przestaje obowiązywać, nie przestaje angażować zapytanego. Pytanie postawione od wewnątrz nie przestaje „stać", lecz trwa.

Rzecz jasna — to, co napisałem o pytaniu od wewnątrz, nie jest zbyt ścisłe. Powiedzenie „pytanie trwa" nie oddaje istoty takiego pytania. Nie ma (chyba) słów, które by trwały bez tego, kto je wypowiada lub przynajmniej słucha. Faktycznie bowiem zwrot „pytanie trwa" oznacza, że trwa w tym pytaniu ten, komu pytanie postawiono (ten, komu pytanie postawiono może okazać się jednocześnie tym, kto stawia pytanie). A to oznacza z kolei, że pytanie to dotyka go do głębi i bez przerwy. Wyznacza niejako sposób bycia zapytanego.

Pytanie od wewnątrz zatem to bardzo dziwne pytanie. Zauważmy, że pytanie o godzinę zostaje zniesione przez odpowiedź. Jeśli zatem pytanie wewnętrzne ma trwać — a to znaczy stale angażować zapytanego — to odpowiedź nie może go unieważniać. Jak zobaczymy poniżej, odpowiedź jest dla takiego pytania śmiercionośna (w pewnym sensie oczywiście, bo w innym — życiodajna).

A. Śmiercionośna odpowiedź

Na pytanie, które chciałoby być zadane od wewnątrz, można co prawda postawić prostą odpowiedź. Np. na pytanie: „kim jest nowy człowiek?", odpowiedzieć można: „dzieckiem Bożym", „kimś zanurzonym we Krwi Chrystusa" itp. Zobaczmy, co dzieje się z pytaniem, gdy skwitujemy je prostą odpowiedzią.

Pytanie zestawione z taką odpowiedzią wydaje się proste. Dla kogoś — myślimy — kto nie zna Nowego Testamentu, odpowiedź taka może wydać się odkrywcza, jednak my to już wiemy. Pytanie wtedy właśnie przestaje być nurtujące, a zadający przestaje czuć wewnętrzny niepokój, pewnego

rodzaju przynaglenie, by podążyć za pytaniem. Odpowiedź czyni pytanie prostym. To, o co w pytaniu chodzi, przestaje budzić w nas niepokój, przestaje zatem być ważne. Prosta odpowiedź unieważnia przedmiot pytania, ponieważ pozwala „opanować" to właśnie, o co zapytano. W stan pewnej niewiedzy, swoistego chaosu, z którego wyłania się pytanie, odpowiedź wprowadza porządek. Rzeczywistość, o którą zapytano, zostaje oswojona, przestaje być straszna, ale z drugiej strony staje się nieciekawa. Tym samym wymyka się z pola naszego zainteresowania. Mamy w zanadrzu prostą odpowiedź, którą możemy zastosować w każdej chwili, sama zaś owa rzeczywistość nas już nie interesuje — wiemy o niej tyle, ile nam potrzeba.

Prosta odpowiedź znieczula tego, kto poprzestaje na takiej odpowiedzi. A to znaczy tyle, że kiedy na pytanie roszczące sobie pretensję do bycia pytaniem od wewnątrz zadawalamy się odpowiedzią, którą można dać jedynie na pytanie z zewnątrz, przestajemy interesować się rzeczą, której pytanie dotyczy. Dokładnie tak samo się dzieje, gdy po odpowiedzeniu przechodniowi, która jest teraz godzina, zapominamy o zegarku.

W tym też znaczeniu powiedziałem wyżej, że odpowiedź jest dla trwania w pytaniu śmiercionośna — po prostu unieważnia pytanie, a zatem nie pozwala w nim trwać.

B. W pytaniu chodzi o mnie

Aby zadać o człowieka nowego pytanie od wewnątrz, czyli trwać w tym pytaniu, nie można sobie pozwolić na proste odpowiedzi. To zdanie przekłada się na inne: rzeczywistość nowego człowieka musi stale dotykać, być niepokojąca. Jeśli tak ma być, to pytanie nie może być w żadnym razie abstrakcyjne. Nie pytam bowiem o człowieka w ogólności, nie interesuje mnie konstrukt myślowy tego rodzaju, że — gdyby ktoś się w niego wcielił — musiałby z konieczności zostać zbawiony. Przeciwnie: pytam o człowieka nowego, czyli o to, kim ja osobiście — jako stawiający pytanie — już w pewnym stopniu jestem, kim się staję i kim będę. Pytanie to każdy stawia sam sobie samemu. Pytam ja o samego siebie. O swoje zbawienie.

Jeśli więc pytanie, które ja sam stawiam samemu sobie kwituję prostą odpowiedzią, unieważniam samego siebie.

C. Szansa

O prostych odpowiedziach powiedziałem, że są śmiercionośne, bo unieważniają pytającego. Ale one istnieją. Wiemy też, że edukacja polega na

uczeniu się takich formułek, nie są więc całkowicie bezużyteczne. To prawda. Zresztą nawet pomijając edukacyjny aspekt, można spożytkować różnego rodzaju adagia, by w pytaniu trwać.

W każdą odpowiedź wbudowane są dwa momenty, które dają szansę, by nie unieważnić przedmiotu pytania. Z jednej strony odpowiedź (nawet prosta) zawsze niesie ze sobą jakąś treść, która coś mówi o tym, czego pytanie dotyczy. Treść może pokazywać kierunek namysłu, choć — jak widzieliśmy — jest to aspekt zewnętrzny. Treść odpowiedzi w pewnym sensie ubogaca nam rzeczywistość, o którą toczy się pytanie, ale o wzbogaconą rzeczywistość na nowo należy zadać pytanie. Po to, by wytrwać w pytaniu.

Z drugiej strony odpowiedź skądś się bierze. Jest na czymś ufundowana, tzn. kryje za sobą pewne założenia. Dopiero w świetle swych założeń odpowiedź może być dobrze zrozumiana. Niestety — oczywiście w pewnym sensie „niestety" — widzenie odpowiedzi w świetle jej założeń relatywizuje tę odpowiedź. Owa ułomność jednak okazuje się błogosławiona, gdyż pozwala trwać w pytaniu nadal, a zarazem nie stać w miejscu. Jeśli każda odpowiedź ma założenia, swoje przed–rozumienie przedmiotu pytania, to posiada je także moja odpowiedź na pytanie o samego siebie. Naturalną koleją rzeczy jest więc po każdej odpowiedzi postawić pytanie jeszcze raz.

Poruszamy się tedy jak gdyby po kole (może po spirali). Odpowiedzi można stawiać zatem tak, by trwać w pytaniu; by rzecz, o którą pytamy, była nieustannie ważna. Poruszanie się po takim kole, to sposób bycia tego, kto stawia pytanie od wewnątrz.

Istnieje zapewne wiele sposobów trwania w pytaniu o nowego człowieka. Jestem jednak przekonany — i taka jest teza tego artykułu, którą postaram się uargumentować — że studiowanie jest właśnie takim sposobem trwania w pytaniu, a co za tym idzie, że jest sposobem stawania się nowym człowiekiem.

2. Studiowanie

Studiowanie jest tu pomyślane inaczej niż potoczny sens tego słowa.

Wprawdzie ważne jest gromadzenie wiedzy, ale nie to stanowi istotę studiowania. Ważna jest swoboda poruszania się po jakimś obszarze, np. po teologii. Ale dążenie do takiej swobody nie jest sednem studiowania. Najmniej w studiowaniu chodzi o umiejętność dyskusji z przeciwnikiem i sprawne (przekonywujące) argumentowanie na rzecz swojej sprawy, np. obrony chrześcijaństwa. Podobnie uzyskiwanie stopni naukowych, choć skądinąd ważne, nie jest do studiowania konieczne. Zaprzeczeniem stu-

diowania jest takie uczenie się, które wbija w pychę i pozwala patrzeć z góry na innych. Zdobywanie wiedzy, która zamyka zdobywającego ją w stworzonym przez niego samego getcie, nie jest studiowaniem.

Czym zatem studiowanie jest?

Studiowanie jest procesem. Proces oznacza, że coś się dzieje z kimś lub czymś. W studiowaniu dzieje się coś ze mną — studiującym. Studiując, coś robię (np. czytam książkę, wnikam w myśl Nietzschego, itp.), a przez to, że to robię, coś dzieje się ze mną. Chodzi więc o to, że w procesie studiowania dzieję się ja sam. Studiowanie to proces, w którym sam studiujący się staje.

A. Patrzeć inaczej, na nowo

Studiując — jednak nie w znaczeniu potocznym — staję się kimś innym, kimś nowym. Na coś, co do tej pory uważałem za oczywiste, bezdyskusyjne, nieproblematyczne, zaczynam patrzeć inaczej. Z odmiennej perspektywy. Z innej perspektywy znaczy, że coś, co nie zwracało mojej uwagi, nie zajmowało mnie, zaczyna pojawiać się w innym sensie. Podczas studiowania fragment, nad którym się zastanawiam, poczyna jawić się z nowym sensem. Na coś oczywistego zaczynam patrzeć jako na coś, co oczywiste być przestaje. O owo „coś" trzeba zapytać. Jeśli można myśleć inaczej niż tak, jak do tej pory myślałem i wydawało mi się to normalne, to jak się rzeczy mają? Coś, co przestało być oczywiste, zaczyna stać pod znakiem zapytania.

Podczas tego procesu zachodzi zmiana w studiującym: przestaje być pewien swoich przekonań, traci dotychczasowy sens, zaczyna dostrzegać inny. Studiujący zaczyna pytać o coś, co do tej pory było oczywiste. Zaczyna pytać. Aby uwyraźnić fakt, że to zmienia studiującego, powiemy: zaczyna trwać w pytaniu.

B. Otwartość, wrażliwość, wolność

W jakim znaczeniu „stanięcie" w pytaniu przemienia studiującego? Otóż przezwyciężając bezrefleksyjny punkt patrzenia, dostrzegając nowy sens, robię w sobie „miejsce" na jeszcze inne perspektywy, na jeszcze inne i nowe sensy. Staję się więc otwarty na nowe — jeszcze nieznane — możliwości rozumienia tego właśnie fragmentu rzeczywistości. A w konsekwencji staję się otwarty na ludzi, którzy ze sobą niosą te nowe możliwości. Otwartość, o której mowa, przejawia się nie tylko w dopuszczeniu do siebie możliwości

pojawienia się innych rozumień, ale nade wszystko w tym, że inne rozumienia stają się dla mnie ważne. Mówiąc metaforycznie: nasłuchuję nowych tłumaczeń, a ściślej — staję się wrażliwy na inne próby odpowiedzi.

Kwestionując swój pierwszy sposób patrzenia, zaczynając rozumieć inne sposoby myślenia, sam zaczynam inaczej rozumieć cząstkę świata. Już nie jedynie taką a taką właśnie, lecz taką, o której można powiedzieć to i zarazem (przy innym sposobie myślenia) tamto. Rozumiem przede wszystkim, jak „tamto" w ogóle można pomyśleć. Przestaję więc być niewolnikiem jednego opisu, nowe sensy świata przestają być zagrożeniem dla mojej egzystencji, a stają się szansą. A kto przestaje być niewolnikiem, staje się wolny. W procesie studiowania studiujący zaczyna być wolny (oczywiście nie od razu całkiem wolny — mówimy bowiem o procesie, o wyzwalaniu).

Podsumujmy: w procesie studiowania „dzieje się" sam studiujący. Podczas tego procesu staje się on kimś innym i kimś nowym. Przejawia się to w tym, że staje się bardziej otwarty na nowe spojrzenia, bardziej wrażliwy na to, co inni myślą, staje się kimś bardziej wolnym.

3. Noc

Używamy tutaj słowa „nowy" w sformułowaniu „nowy człowiek" na dwa sposoby. Najpierw oznacza ono człowieka przebóstwionego, a później tego, kto przezwyciężył „stary" sposób patrzenia. Teza tego artykułu — mianowicie, że studiowanie jako trwanie w pytaniu jest jednym ze sposobów stawania się nowym człowiekiem — sprowadza się do tego, że jednym ze sposobów stawania się człowiekiem przebóstwionym jest stawanie się człowiekiem patrzącym na nowo.

Spróbuję teraz przedstawić formalną strukturę tego sposobu (a więc studiowania). Ktoś, kto wstępuje na tę właśnie drogę, nie musi koniecznie odczuwać poszczególnych „etapów". Proces przecież dokonuje się niezależnie od namysłu nad nim samym. Momenty, które wyróżnię, wprawdzie będą miały postać jakiegoś ciągu kolejnych kroków, jednak jasne jest, że momenty te mogą ze sobą współwystępować, przenikać się, wpływać na siebie wzajemnie. Myślę, że poszczególne momenty struktury można porównać z kolejnymi etapami drogi mistyków — zwłaszcza procesem wchodzenia w doświadczenie „nocy" według św. Jana od Krzyża. Jeśli więc studiowanie może wprowadzać studiującego w pewnego rodzaju „noc", a z drugiej strony czyni go coraz bardziej otwartym, wrażliwym i wolnym, to teza tego artykułu jest słuszna: studiowanie to sposób stawania się nowym człowiekiem.

A. Droga

Jak zatem wygląda ta droga? Jak wygląda trwanie w pytaniu?

Najpierw przestaje się recytować, czyli odpowiadać prostymi sformułowaniami, nad których treścią nikt się nie zastanawia. Adagia są ważne, bo porządkują świat — wprowadzają ład. Robią jednak to za dość wysoką cenę, gdyż po pierwsze, unieważniają przedmiot pytania, po drugie, każde twierdzenie zaprzeczające adagium jest dla porządku zagrożeniem — recytowanie więc nas zamyka. Przestać recytować to pozwolić zabrzmieć innym odpowiedziom. Następnie zauważa się, że to, co oczywiste nie jest takie samo w sobie, lecz zbudowane jest na pewnych przed–sądach. A więc pojawia się pytanie, skąd nasze oczywiste nastawienia się wzięły, jakie założenia się za nimi kryją (czasem się mówi: w których z możliwych światów da się nasze twierdzenia w ogóle głosić?). Aby dojrzeć jakiś przedmiot, trzeba stać poza nim. Podobnie, aby zdać sobie sprawę z własnych założeń, trzeba wyjść poza nie. Trzeba je porzucić. Porzucenie fundamentów własnego myślenia nie jest łatwe. Sam z siebie nikt zrobić tego chyba nie potrafi. Pomocą służyć musi drugi człowiek i to, co on myśli. Porzucenie własnych podstaw możliwe jest jedynie poprzez wniknięcie w myśl różną od mojej i poprzez wysiłek zrozumienia jej. Chodzi zatem o spojrzenie nie własnymi oczami.

Ten, kto trwa w pytaniu prowadzi dialog, ale nie krytykę lub polemikę (πόλεμος — wojna, bój, walka). Rozumie tego, kto udziela odmiennej odpowiedzi, czyli dociera do rzeczywistości, którą odpowiedź tego drugiego zamraża w słowach. Rozumie — to znaczy także, że rezygnuje z rozmaitych tarcz chroniących jego własne przekonania (ateizm rozmówcy, jego psychiczna choroba, seksualne zboczenia, itp.).

Wyjście poza i spojrzenie nie własnymi oczami sprawia, że pytający wchodzi w świat nie swój, przestaje być u siebie. Nowe miejsce nie jest już poukładane, nie jest łatwe do opanowania i wygodne do poruszania się w nim. Jest obce, pozbawione dotychczasowego sensu. Nowe miejsce można by wprawdzie znów „uporządkować", nadać mu sens — a zatem nauczyć się nowych odpowiedzi na pamięć, ale byłoby to zaprzestanie trwania w pytaniu. Koniec studiowania.

B. Świat bez sensu

Aby trwać w pytaniu, trzeba zgodzić się na stałe przebywanie w „nowym miejscu". Jest to stan permanentnego ogołocenia z własnego świata.

Własnego świata w starym znaczeniu, jako uporządkowanego i wypełnionego sensem. Razem z trwającym w pytaniu pojawia się jednak nowy świat. Jego nowy świat jest diametralnie różny. Bez ładu i sensu. Porządek i sens są zrelatywizowane do założeń różnych sposobów rozumienia rzeczy. Rozmaite porządki i sensy pojawiają się jedynie, by zasygnalizować siebie jako możliwości interpretacji rzeczywistości. Własny świat pytającego teraz jest światem, który nie pozwala człowiekowi przestać pytać. Studiujący nie może zatrzymać się w pół drogi. Drogę do nowego człowieka przechodzi się albo całą, albo się jej nie przechodzi wcale.

Nowy świat studiującego weryfikuje jego wiarę. Moment znalezienia się w obcym świecie, „skazanie" na stałe w nim trwanie może napawać strachem, wywoływać poczucie pustki, a w konsekwencji powodować utratę wiary. Wiara może się okazać zbyt słaba, by żyć (żyć, bo przecież nie chodzi o to, by przetrwać) w nowym świecie.

Wraz z próbą zrozumienia tych, którzy o Bogu i świecie myślą inaczej, studiujący wchodzi w noc. Nie ma dla niej oparcia w świecie, do którego tak bardzo się przyzwyczailiśmy, a który został zakwestionowany. Śmiem jednak twierdzić, że może to być moment oczyszczenia z obrazów bałwochwalczych leżących gdzieś bardzo głęboko w naszej świadomości.

Chciałbym jednak z naciskiem podkreślić, że taka noc, wejście w obcy świat, a więc próba zrozumienia tych, którzy inaczej myślą, nie jest złem koniecznym. Ten, kto mówi: „dobrze, wejdę w nią, przetrwam, a potem będę brodził w światłości Pańskiej", faktycznie trwa jeszcze w świecie prostych, recytowanych odpowiedzi. Wejście w „obcy świat" jest szansą. Szansa jest czymś, czego nie należy jedynie przetrwać. Trzeba się jej poddać; pozwolić się jej ukształtować; faktycznie stać się człowiekiem nowym, przemienionym; otwartym, wrażliwym, wolnym; zrozumieć, czym jest wiara we Wcielenie i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. On bowiem przyjął na siebie człowieczeństwo, a więc każda dziedzina ludzkiej działalności nosi na sobie znamię Wcielenia i Zmartwychwstania. Jeśli świat bez sensu kwestionuje wiarę studiującego, to znaczy, że jeszcze nie uwierzył on w Tajemnicę Jezusa z Nazaretu.

Łukasz Kołoczek OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie oraz Instytutu Filozofii UJ.

Piotr Augustyniak OP

CO TO JEST STUDIOWANIE?

Łukaszowi

1. Pytając o właściwą formę naszego studiowania i szukając możliwości przyszłego, instytucjonalnego jej urzeczywistnienia, łatwo, jak sądzę, uciekniemy od (naj)istotniejszego pytania: co to jest studiowanie?

Pytanie „co to jest?" sugeruje, że chodzi o pewną rzecz. Słowo „studiowanie" ma jednak przede wszystkim oddać pewną — tę samą co czasownik „studiować" — czynność, ten sam proces trwający w czasie, ten sam ruch wiodący skądś dokądś. Pytając więc o sens studiowania, musimy pamiętać, że pytamy o ruch, musimy pytać będąc w ruchu, trwać w procesie — studiować.

W najbardziej potocznym rozumieniu jest to proces zdobywania wiedzy o rzeczywistości. Ma prowadzić do stanu jej posiadania. Proces zdobywania wiedzy wiedzie poprzez nabywanie pewnych pojęć, którymi opisujemy świat. Stan posiadania wiedzy jest więc nieustanną próbą uchwycenia jej w pojęcia nabyte w trakcie procesu. Jest stanem posiadania siatki pojęć, które mają pozwolić „nazwać", „zrozumieć", „wyjaśnić" to, co się dokoła dzieje.

W autentycznym zapytywaniu „co to jest studiowanie?" ten obiegowo funkcjonujący opis powinien sam zostać postawiony pod znakiem zapytania jako karykatura prawdziwego ruchu, jako ruch opisywany z perspektywy stanu — statyczności stanu posiadania. Jest to stan wy–studiowania, czyli

we właściwym znaczeniu tego słowa nie tyle skończonej erudycji, co utraty samego ruchu nazwanego wyrazem „studiować", stan bycia poza nim.

2. Spróbujmy przyjrzeć się, jak wiedza rozumiana jako wy–studiowanie, czyli gotowy stan, może konkretnie się przejawiać i czy jest na to jakaś rada. Czym jest naprawdę studiowanie. Próbę tę podejmiemy wsłuchani w pewną opowieść. Jest to fragment znanego opowiadania Jarosława Iwaszkiewicza *Matka Joanna od Aniołów*; młody jezuita, ksiądz Suryn, na polecenie prowincjała ma dokonać egzorcyzmu na przeoryszy klasztoru klauzurowego, którego wspólnota jest ofiarą zbiorowego opętania. Bezradny wobec tajemnicy zła, z którym nie może się uporać, prosi o radę miejscowego cadyka. Oto fragment tej rozmowy. Pozwólmy wybrzmieć kunsztownym słowom:

> – Aj waj! — (...) Głos rabina uspokoił się, zatonął jak gdyby w matowym powietrzu, gdzie wszystkie dźwięki ginęły.
> – Och, ja od ciebie niczego się nie dowiem — jęknął ksiądz Suryn wspierając podbródek na dłoni.
> Cadyk żachnął się i rozłożył ręce.
> – Ty to wszystko od razu chcesz wiedzieć — powiedział znowu namiętnie, potem ściszając głos, prędko dodał: — To, co uczył dziad mojego dziada i jego dziad, i pradziad, i prapradziad, to, co spisywano na pergaminach, to, co spisane w Zohar i w Temureh, to ty chcesz wiedzieć i żebym ja ci to opowiedział w trzech słowach? Jak jaki interes, rewers jaki i pokwitowanie? Sza, sza, sza i już! O wszystkich demonach — i o tych, co stworzył Przedwieczny — Adonai — i o tych, co porodzili się z synów anielskich i ziemskich kobiet? I o tych, co powstają i mnożą się z dusz ludzkich przeklętych? I które przychodzą z cmentarzy, aby wcielać się w ukochane kobiety? I o tych, co rodzą się w duszach ludzkich, rodzą się i rosną pomału, rosną z wolna jak ślimaki, jak węże i poczynają wypełniać te dusze w całości? I o tych chcesz wiedzieć, co w tobie powstają i mącą twój umysł, i zaciemniają twoją królewskość i patrzą, jakby ci wyrwać mądrość twoją i przyłożyć na ciebie pieczęć ich? I o tych, co w czterech żywiołach dotychczas przebywały — a teraz są w twoim sercu, sercu, sercu, sercu! — tu począł krzyczeć gwałtownie i znowu powstawszy wskazywał swym palcem na pierś Suryna, który bał się poruszyć ze swego zydelka. Rebe Isze uspokoił się równie szybko, jak szybko się zapalił (...) Po chwili ciągnął spokojnie:
> – I o tych demonach chcesz wiedzieć, co cię ogarniają coraz bardziej, coraz mocniej...
> Ksiądz Suryn przerwał:
> – Moje demony to moja sprawa — moja dusza jest moją duszą.
> Rabin spojrzał na niego przenikliwie i syknął:
> – Ja jestem ty — ty jesteś ja![1]

[1] J. Iwaszkiewicz, *Matka Joanna od aniołów*, w: tenże, *Opowiadania. 1918–1953*, t. 2, Warszawa 1956, s. 261–262.

Postać pobożnego jezuity zjawia się przed nami odbita w wyrzucie Żyda jak w zwierciadle. Jest młodym księdzem ukształtowanym na solidnej szkolnej teologii. Jego umysł wchłonął w siebie pojęcia, klasyczne i nieodzowne dystynkcje: natura i łaska, grzech i kara, zasługa i nagroda, odkupienie, potępienie etc. Jest bez wątpienia przygotowany do swojej misji, jego wiedzę uzupełnia głęboka pokora, wrażliwość, dyscyplina i surowość w samoocenie. Cóż się jednak dzieje? Wobec dotkliwego niepowodzenia, w gorączkowym szukaniu skutecznej drogi wyjścia obnaża się w bezlitosnym zwierciadle skaza owego intelektualno–duchowego ukształtowania. Jest to *de facto* skaza dotykająca procesu studiowania, który w jezuickim kolegium przeszedł nasz bohater. Cechą tego procesu, która rzuca się od razu w oczy, jest chęć, by „wszystko od razu wiedzieć". Nie tylko „wszystko", ale i „od razu". Niecierpliwość ta wiedzie do potrzeby i faktycznego posiadania pozornej wiedzy w „trzech słowach". Wiedzy zamkniętej w jakiejś liczbie sentencji, które mają postać „interesu", „rewersu", „pokwitowania". Interesowność ta wymaga procedury, przepisu na sukces (w tym wypadku, jak wypędzić złego) i niczego więcej. „Sza, sza, sza i już!", jak w przypadku maszyny do rachowania, bezmyślnej i (bo) czysto technicznej. Kresem procesu studiowania księdza jezuity jest wykształcenie techniczne: jaki zastosować algorytm, by osiągnąć sukces. Tak też ostatecznie przejawia się wiedza jako wy–studiowanie.

Niestety (na szczęście!) pozyskana wiedza, ujęta w kategoriach szkolnej teologii nie pozwala mu wygenerować odpowiedniej procedury, by zmierzyć się z konkretnym problemem zła. Opanowana przez Suryna technika okazuje się mało efektywna. Suryn interpretuje to jako braki w wykształceniu i przy pierwszej okazji próbuje je uzupełnić. Nie jest w stanie uzmysłowić sobie, że jego wiedza nigdy nie zdoła oddać tego, jak się rzeczy mają i że właśnie dlatego nie można znaleźć w niej drogi skutecznego rozwiązania napotkanych problemów. Ukazuje się tu wielowymiarowa niewystarczalność szkolnej wiedzy i jednocześnie niezdolność tego, który ją posiadł, by sobie to uzmysłowić. Szuka więc jezuita kolejnego, bardziej skutecznego przepisu na wypędzenie demona. Szuka go u rabina Isze.

Jakże dziwne musiały się wydać księdzu te korepetycje. Nauczyciel nie podaje żadnego przepisu. Znamienne! — nauczyciel myśli, „uczeń" zaś wie i stosuje wiedzę. A choć reakcja egzorcysty jest natychmiastowa: „ja nic się od ciebie nie dowiem", sami spróbujmy się zatrzymać i usłyszeć ruch myślenia rabina. Proponuje on długie wędrowanie — trzeba rozpocząć od pergaminów i nie pomijać prapradziada swego dziada. Wędrowanie to jest długie, bo nie ograniczone do krótkiego streszczenia

„w trzech słowach", lecz wymagające długotrwałego dialogu, zaznajomienia się z tradycją, by w tej znajomości szukać przesłanek do zrozumienia, jak się rzeczy mają. Zauważmy, rabin wymaga przy tym dystansu do wyuczonych pojęć. Cała litania gatunków demonów ma wzbudzić wątpliwość — nieufność w stosunku do własnej wiedzy. Iście demoniczna jest moc budzonych przez niego wątpliwości: chce zasiać nieusuwalny niepokój w sercu księdza. Cadyk sugeruje, że to egzorcysta ma w sobie diabły! Nauczyciel nie przekazuje pytającemu żadnej wiedzy. Odbiera mu ją, wprowadza chaos i nieogarnioną wielość w świat szkolnego ładu. Mnoży „bez potrzeby" gatunki złego, wiedzie swego „ucznia", dokonując dekonstrukcji jego pozornej wiedzy, ku realnej nie–wiedzy. Nie–wiedzy otwierającej wolny horyzont dla właściwego ruchu studiowania.

Dla egzorcysty niepokój ów okazał się nie do wytrzymania. Nie potrafił przyjąć wiotkości i kruchości tego, co uważał wcześniej za pewne i niepowątpiewalne. „I wiara jego, i miłość istniały w nim jak przedtem, ale przemieniły się jakoby pod względem substancji, jakby mole jakieś przegryzły je, iż stały się wiotkie. Największym strachem jego było, aby nie poruszyć tych cnót, bo mogły się rozsypać"[2]. Niepokój odbierający pewność, otwierający drogę do autentycznego myślenia, do bycia w pełni człowiekiem, zdjął umysł księdza opętańczym szaleństwem. O, gdybyż tylko potrafił pojąć, że relatywizacja pojęć, „osłabienie" cnót, tak by mógł nie–wiedząc pytać, dała mu możliwość tak płodnego błogosławieństwa! Zbyt mocno tkwił jednak w szkolnej wiedzy, we wpojonym mu przekonaniu, że wszelka wątpliwość jest grzechem, brak pewności zaś uśmierceniem wiary. Nie miał innych pojęć, innych niż te, które miał zakwestionować, by ocenić skutki tego zakwestionowania. Z tego paradoksalnego i beznadziejnego zniewolenia nie znał drogi wyjścia. Tak dał się tym pojęciom przeniknąć, że pozwolił się im potępić. Tak się z nim zrosły, że odebrały jego spojrzeniu wszelką iskierkę nadziei.

3. Dlaczego jednak tyle mówimy o księdzu Surynie? Otóż jest on dla nas pewnym modelem pokazującym część naszego świata. Patrząc uważnie w zwierciadło odbijające jego duchowe oblicze, rozpoznajemy w karykaturalnym uproszczeniu nas samych. Karykatura ma tu sens pozytywny, sens zbawczy. Wyostrza bowiem te cechy, których sami zwykliśmy, choć są obecne, w sobie nie dostrzegać. Widząc swe wykrzywione oblicze w lustrze, chcemy zawołać z Brzozowskim: „jezuityzm tkwi w nas samych, wszyscy

[2] Tamże, s. 282-283.

jesteśmy mniej lub bardziej jezuitami"[3]. To, o czym myśli ów niewątpliwy geniusz, dotyka nas wszystkich w studium, o ile dążymy do łatwej wiedzy, do której inni przez wieki mozolnie dochodzili, o ile studiujemy po to, by mieć klucz i technikę prostej i skutecznie rozwiązującej problemy odpowiedzi. Dotykający nas surynowski jezuityzm studiowania „odrzuca pracę i trud, odpowiedzialność i mękę (...) lecz przyswaja wynik, czyni przedmiot użycia i wygody dla swych wiernych, z rezultatu pracy, dokonywanej poza ich obrębem, wyklinanej przez nich. (...) Zatrzymuje wynik i odrzuca trud, co go stworzył; (...) czyni stanem bezmozolnego użycia, to, co człowiek wytrwałą i tragiczną pracą wywalczył"[4]. Brzozowski w języku filozofii pracy mówi rzecz i dla nas aktualną. Jezuityzm tak rozumiany uważa za degradację i „kapitulację moralną katolicyzmu". Być może i dlatego tak bardzo trzeba się starać, by tu i ówdzie wyglądający jeszcze surynowski ruch studiowania wykorzenić z własnej postawy, bo o nią tu głównie chodzi, nie zaś o takie czy inne instytucje.

4. Znamy już dwa sposoby studiowania. Jeden z nich — symbolizowany przez księdza Suryna — dotknął nas i ciągle dotyka. Dlaczego jednak myślimy, że drugi jest lepszy, że jest autentycznym ruchem studiowania, nie zaś kolejnym falsyfikatem? Dlaczego studiowanie ma być akurat ruchem myślenia prowadzącym od horyzontu, który został otwarty wstrząsem zwątpienia w niepodważalność naszej wiedzy, ku długotrwałemu dialogowi z tradycją? Odpowiedzią może być tylko sama rzecz myślenia, sens rzeczywistości, do ujęcia którego ma nas przygotować studium. Co to jest rzecz myślenia? — ostatecznie od tego pytania zależy pytanie naszego artykułu.

Już dawno zauważyliśmy, że świat jest zbyt bogaty, nieogarniony i chaotyczny w swej złożoności, aby go adekwatnie opisać. Nasze pojęcia nie gwarantują wiedzy, która by była zdolna ogarnąć świat. Zasłaniają sobą prawdę rzeczywistości bogatej i wieloznacznej. Dają jednocześnie pozór takiej wiedzy, wprowadzając różnorakie upraszczające formuły w miejsce sensu świata. Nie dochodzi nawet do postawienia pytania o sens rzeczywistości. Sens ten nie ujawnia się. Dlatego pierwszym krokiem prawdziwego studiowania musi być zwątpienie w pewność własnej wiedzy. Uprzytomnienie sobie, że za pojęciami kryje się stokroć bogatsza rzeczywistość, której sens i grunt w ogóle nie jest przez nas myślany, że jest on

[3] St. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910, s. 69.

[4] Tamże.

niejawny. Uprzytomnienie to jest otwarciem horyzontu, który uzdalnia nas i zmusza do postawienia pytania o grunt nieuchwytnej dla nas do końca rzeczywistości. W naszym zapytywaniu grunt ten, sens rzeczy, ujawnia się. Stając się jawny nie przestaje być problematyczny, nie staje się bowiem wcale bardziej rozświetlony i widzialny, nie daje się zamknąć jakiejkolwiek wiedzy. Wydobyty na jaw, przywołany w pytaniu, pozostaje skryty, niewidzialny. Co to znaczy ? — jest samą skrytością, jest tajemnicą.

Apofatyczny sens nie da się rozświetlić, wywieść ze skrytości w nieskrytość. Pozwala się jednak dostrzec poprzez oczyszczenie horyzontu jako jawny w swej skrytości, pozwala o siebie zapytać. Dlatego niemożliwa jest wiedza o nim, ale możliwe jest trwanie w pytaniu, które zbliża i utrzymuje w pobliżu tajemnicy. Innymi słowy, można tylko tyle wiedzieć, że to, co widzialne, cała rzeczywistość, którą chcielibyśmy zagarnąć, istnieje dzięki „czemuś" skrytemu i niewidzialnemu, co otaczając widzialne nie jest żadnym „czymś", a jedynie gruntem umożliwiającym widzialne i jego niewypowiadalną granicą.

Ów skryty sens dochodzi do głosu i jest wciąż zapominany w naszych dziejach, nie można więc szukać go, zaczynając zupełnie od zera. Znaczy to, że choć erudycja w dziedzinie historii ludzkiej myśli nie jest celem i sensem studiowania, to jednak nieodzowny jest kontakt z tradycją myśli, dialog i współmyślenie, aby odkrywać, jak skrytość jest już w tych dziejach jawna i niejawna jednocześnie, czyli jak daje o sobie znać, mimo że nie jest słyszana.

Postawienie pytanie o sens rzeczywistości nie jest kresem studiowania, nie jest bowiem stanem uchwycenia czegoś i opanowania — nie jest początkiem wiedzy. Pytanie nie jest jednorazowym aktem, jest ono ruchem i sposobem bycia, w którym, człowiek poruszając się po kole, nieustannie studiuje, jest w ruchu studiowania, aby w rozbudzaniu zwątpienia i dialogu z tradycją być–w–pytaniu o sens rzeczywistości. Studiowanie jest nieustannym procesem dochodzenia–do–pytania, by w każdej chwili trwać–w–zapytywaniu w bliskości wiecznie skrytego gruntu, dzięki któremu myślimy, żyjemy, jesteśmy.

5. Wszystko, co powiedziane w tym artykule, z założenia nie dotyczy formy, wedle której zorganizowane jest nasze studium. Pyta o wewnętrzną postawę, o bycie w autentycznym ruchu studiowania. Konkretna organizacja nie zmieni sama naszego nastawienia. Niekoniecznie chodzi też o odrzucenie filozoficznych, a zwłaszcza teologicznych pojęć, chodzi raczej o „nawyk" myślenia poza nie — ku skrytości, ku tajemnicy. Oczywi-

ście sama zmiana zewnętrznej formy mogłaby pomóc, ale nie rozwiąże to problemu. Problemem jest brak zdziwienia i niepokoju.

Czy słuchamy, co się do nas mówi?

Czy zbudzi nas absurdalnie brzmiąca formuła: „Ja jestem ty — ty jesteś ja", która zmąciła umysł księdza Suryna?

Splot wszystkiego w Jednym, które jest nieobecne, a jednak „zaciemnia naszą królewskość", „wyrywa mądrość", wzywa do myślenia.

Piotr Augustyniak OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie oraz Instytutu Filozofii UJ.

Wojciech Jędrzejewski OP

PSIM SWĘDEM
Czyli parę uwag na temat studium

Badający Pisma podobny jest do myśliwskiego psa, który tak długo siedzi przy norze lisa, aż go z niej wywabi
(Klemens Aleksandryjski)

Poszerzane horyzonty

Przekraczając progi klasztoru w Poznaniu, czułem się człowiekiem mądrym. Swoje oświecenie przypisywałem niezłej, jak sądziłem, znajomości Pisma Świętego i godzinom rozmyślań nad Jego treścią. Wszystko to jednak szybko okazało się zaledwie *linkiem* do kolejnych obszarów świętej wiedzy. Już od pierwszej godziny spędzonej na wykładzie w nowicjacie, cała moja mądrość podkreśliła się na niebiesko. Odpowiedzi stawiały kolejne pytania.

Przygotowując się do pierwszej sesji, byłem przekonany, że zbliża się kres mojej zakonnej kariery u dominikanów. Oczami wyobraźni widziałem siebie żegnającego Zakon z opinią w ręku: niezdolny do studiowania. Miałem poczucie, że przyswojenie i zrozumienie zupełnie nowych i obcych terminów i koncepcji przekracza moje możliwości. A jednak z czasem zacząłem pojmować!

Studia stały się więc dla mnie doświadczeniem poszerzania horyzontów myślenia o wierze i całej rzeczywistości. Nanosiłem na moją mapę świata coraz to nowe wyspy i kontynenty, o których wcześniej nawet nie wiedziałem, że istnieją. Metafizyka, która na początku wydawała mi się wiedzą całkowicie wydumaną i niepojętą, z czasem stała się ważnym narzędziem nawigacyjnym w wędrówce po tajemnicy Rzeczywistości.

„Gdy Jezus podniósł oczy, zobaczył, jak bogaci wrzucali swe ofiary do skarbony. Zobaczył też, jak uboga jakaś wdowa wrzuciła tam dwa pieniąż-

ki" (Łk 21, 1n). Najważniejsze w tym zdaniu z Ewangelii są dla mnie pierwsze słowa: „Gdy podniósł oczy, zobaczył..." Studium jest podnoszeniem oczu. Gdy obserwuję uważnie, mam szansę zobaczyć. Rozszerzanie horyzontów dokonuje się również przez obserwację rzeczywistości: ludzkich zachowań, czasami pozornie nieznaczących uwag, mimochodem wypowiedzianych zdań; poprzez literaturę, poezję, sztukę, dobre filmy, spotkania. Takiej uwagi uczyłem się na wykładach od wielu naszych profesorów. Niedościgniony w tym względzie był zawsze o. Jacek Salij.

Sztuka stawiania pytań

Na pierwszym etapie mojego studiowania największą rolę odegrała oczywiście filozofia. Nieocenioną wartością była pokora i autentyczna pasja niektórych wykładowców. Profesor Stróżewski, który zawsze spóźniał się na zajęcia co najmniej 15 minut, sprawiał wrażenie człowieka, który na bieżąco dzieli się swoimi najświeższymi fascynacjami i pytaniami. Jakby na moment przerywał pasję wewnętrznej refleksji, mówiąc na głos to, o czym myślał przed chwilą.

Mistrzem stawiania pytań był dla mnie oczywiście św. Tomasz ze swoją niebywałą umiejętnością wynajdywania kolejnych aspektów sprawy. Z czasem odkryłem, że całe to laboratorium probówek ma jakiś wewnętrzny ład, a setki pytań to iskry z jednego Ogniska. Był to ten sam ogień, którym płonął krzew na pustyni, zmuszając Mojżesza do zdjęcia sandałów na świętej ziemi. *Veritas* zaczęła dla mnie oznaczać mozolną wędrówkę z pokorą należną tej Drodze, która zarazem jest Życiem. Stawianie pytań pojąłem jako małe, stawiane bosymi nogami, kroki, pozwalające zbliżać się do Światła.

Podczas pisania pracy magisterskiej pod kierunkiem ks. Edwarda Stańka, złościłem się na św. Cypriana, który jak na moje gusta, zbyt wiele mówił o Bożym gniewie. Promotor podsumował moją irytacje następująco: „tak długo rozmawiaj z Cyprianem i zadawaj mu pytania, aż zrozumiesz, o co mu chodziło". Idąc wówczas za radą Klemensa Aleksandryjskiego, ślęczałem jak pies myśliwski przy norze lisa, czekając, aż wreszcie wystawi z nory choć kawałek swej lisiej mordy. Trud został wynagrodzony: odkryłem piękno prawdy o Bożym gniewie. Udało się świętemu Cyprianowi przekonać mnie, że oznacza on miłość mocną, odważną, gotową walczyć o ukochanego.

Ważnym pytaniem, które wciąż powracało na studentacie, była kwestia priorytetów związanych z naszym charyzmatem. Wciąż nurtowało nas pytanie o specyfikę bycia dominikaninem. Spotykało się to czasami z rezer-

wą, a nawet cynizmem niektórych ojców. Mam wrażenie, że jako bracia tracimy coś ważnego, jeśli wraz z końcem formacji podstawowej ustaje dyskusja na temat stojących przed nami wyzwań oraz sposobów ich podejmowania. Ten rodzaj refleksji jest naszym „psim obowiązkiem". Nie są to bynajmniej naiwne pytania głupich kleryków. Ten rodzaj „naiwności" i „głupoty" nie przynosi ujmy.

Bliski stał mi się dominikański etos, który polega na ukazywaniu pięknej i pogłębionej antropologii jako owocu Ewangelii. Jest to wizja człowieka znajdująca się na antypodach myślenia gnostyckiego — rozrywającego duszę od ciała, ducha od materii. Mam przeczucie, że niezwykle istotnym stojącym dziś przed nami wyzwaniem jest właśnie teologia ciała.

Nazywanie przeżyć

Podczas wykładów z liturgiki dowiedziałem się, że Msza Święta oznacza uobecnienie Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Pana. To było wstrząsające odkrycie. Uobecnienie! — delektowałem się tym słowem jak starym, dojrzałym winem. Może się to wydać egzaltowane, ale to słowo–klucz otworzyło przede mną nieznany dotąd świat. Choć niby dobrze znany z doświadczenia, to jednak odkryty na nowo. Przedtem zachowywałem się jak człowiek, który chodzi do galerii, ponieważ czuje tam wzruszenie i lubi spędzać czas patrząc na obrazy. Teologia pomogła mi z nową radością powracać do starych obrazów trzymając w ręku klucze, które otwierają nowe obszary zachwytu.

Jezus moim Panem i Zbawcą — tą prawdą żyłem już od lat. Dla Niego wstąpiłem do Zakonu. Ale co to znaczy, że zbawia nas od grzechów? Jaki ma związek Wcielenie z naszym Odkupieniem? Po co krzyż? Czy nie mógł inaczej? Po co w tym wszystkim Kościół, który przecież już nauczyłem się kochać pomimo jego niedoskonałości? Uczyłem się poznawać to, co wcześniej pokochałem, nie znając.

Paradoksalnie definiowanie stawało się otwieraniem granic pogłębionemu myśleniu. Tak zwana sucha wiedza teologiczna stawała się dla mnie odkrywaniem drzwi prowadzących w głąb Tajemnicy. T. Radcliffe pisał: „słowo «znać» — oznacza bardzo intymny, a nawet seksualny związek pomiędzy ludźmi. Wiedza więc zakłada intymne poznanie. Miłość pomaga mi poznać prawdę, a prawda pozwala mi kochać"[1].

[1] T. Radcliffe, *Nazwałem was przyjaciółmi*, Kraków 2002, s. 75.

Twórcza synteza

Uwielbiałem sesję. A to dlatego, że była okazją, aby dokonać syntezy. Zawsze wydawało mi się rażąco niewystarczające samo przyswajanie wiedzy. Najciekawsza na studiach była dla mnie szansa zobaczenia związków i sensu przekazywanych prawd. Nieodłącznie towarzyszyło temu pytanie o możliwości praktycznego zastosowania zgłębianych prawd i teorii. Nieoceniony w tym względzie był wykład o. Wojciecha Giertycha: teologia moralna, duchowość i soteriologia łączyły się w jeden strumień światła. Zachwycający widok!

Z niezwykłym pietyzmem i zaangażowaniem pisałem swoją pracę końcową z filozofii. To było świetne, choć relatywnie proste wyzwanie: dostrzec, jak Gabriel Marcel rozumie nadzieję, pozbierać wszystkie tropy, jakimi podążał i „chwycić byka za rogi". Zrozumieć wagę jego myśli, pójść razem z ciekawym człowiekiem ścieżkami jego poszukiwań. Podobną radością był jeden z nielicznych wówczas momentów, kiedy nasz świeżo upieczony biblista Leszek Ruszkowski zarządził, że egzamin odbędzie się w formie pisemnej. Spośród wielu zaproponowanych tematów należało wybrać jeden i twórczo go opracować. Uwierzyłem wtedy, że nawet chłopak po liceum gastronomicznym może nie tylko sporządzić zjadliwą surówkę, ale i całkiem smaczną pracę porównawczą z biblistyki.

Rorate coeli

Patrzeć jak najszerzej otwartymi oczami, zdobywać rzetelną wiedzę, ucząc się przez nią pokory, stawiać pytania, umieszczać własne doświadczenia wiary w pogłębiającym świetle dogmatu i starać się twórczo ujmować bogactwo prawdy. To wszystko czyni nas ziemią podatną na ziarno Słowa i deszcz łaski przepowiadania. Na takiej ziemi wyrasta dobra katecheza, kazanie, konferencja, wykład czy tekst.

Trudno mi powiedzieć, na ile obecne studium uczy takich postaw. Na ile wyostrza psi instynkt poszukiwania Prawdy. Nie jestem nawet pewien, czy na prowadzonych przeze mnie zajęciach z teologii pastoralnej udaje mi się wcielać w życie własne postulaty.

Psie smutki

Żałuję dwóch spraw, które zaniedbałem w okresie studiów: systematyczności i robienia notatek z czytanych książek. W liście byłego genera-

ła do braci w formacji początkowej znajduje się następujący passus: „W ostatecznym rachunku kaznodzieja musi kochać «przyjemność samotności», ponieważ to wtedy otrzymuje dary. Musimy przykuć się do naszych krzeseł, nie po to, by zgłębiać wiedzę, ale aby być gotowym i czujnym, gdy ona przyjdzie niespodziewanie, jak złodziej w nocy". Sztuki „przykucia się do krzesła" z bólem uczę się dopiero teraz. Odczuwam to jako jedną z dotkliwszych praktyk pokutnych.

Na studentacie w Krakowie wynajdywałem sobie stanowczo zbyt wiele okazji do duszpasterstwa (lub jego wątpliwych namiastek), co sprawiało, że rzadko miałem szansę posiedzieć „cięgiem" choćby dwie godziny przy książkach. Po święceniach nie musiałem wyszukiwać sposobności do odejścia od biurka: nadarzały się same, z wielu stron, całymi „chmarami". Przy bardzo poszatkowanym różnymi zajęciami czasie, nieumiejętność nieco dłuższego wytrwania w pozycji siedzącej jest ogromnym upośledzeniem.

Ubolewam też nad brakiem notatek z wielu świetnych książek, których treść odeszła już w niepamięć. Mnóstwo odkrytych wówczas myśli, ciekawych tropów jest nie do odzyskania bez ponownej lektury. Systematyzowanie pewnych zagadnień za pomocą fiszek bardzo ułatwiłoby mi dziś głębsze i poważniejsze przygotowywanie przeróżnych konferencji, wykładów czy tekstów pisanych. Dyscypliny robienia notatek też dopiero zaczynam się uczyć. Nigdy nie jest za późno.

Właśnie rodzi mi się parę pytań dotyczących mojego doktoratu, dlatego przełączam okna *Worda* i zabieram się do pracy. Czas nagli — już dawno opadły liście z kasztanów.

Wojciech Jędrzejewski OP — mgr lic. teologii, wykładowca katechetyki i teologii pastoralnej w Kolegium Filozoficzno–Teologicznym OO. Dominikanów w Krakowie, doktorant UKSW w zakresie teologii pastoralnej.

Andrzej Potocki OP

BIBLIOTEKA W DOMINIKAŃSKIM STUDIOWANIU

(materiały i notatki do wykładu)

1. Z tradycji naszego studiowania

Ciekawe, że jedyny zachowany przekaz z młodości św. Dominika dotyczył książek. Gdy studiował w Palencji, wielki głód opanował całą Hiszpanię. Dominik, chcąc zdobyć trochę pieniędzy i przyjść z pomocą potrzebującym, sprzedał swoje książki (potrzebne mu przecież do studiów), a także cały swój majątek. Pieniądze rozdzielił między ubogich. Tak wyrażone przez młodego Dominika współczucie i miłosierdzie stanie się z czasem charakterystycznym rysem dominikańskiej duchowości. To ze współczucia i miłosierdzia dla błądzących i zagubionych w wierze będzie Dominik wysyłał na różne strony swych braci kaznodziejów[1]. Chciał, by do tej kaznodziejskiej posługi byli dobrze przygotowani i to przygotowanie ciągle rozwijali. Uderzające, jak jeszcze po setkach lat ta perspektywa będzie w Zakonie widoczna. Rozdział trzeci akt ostatniej kapituły generalnej (Providence, 2001 r.) zatytułowany *O życiu umysłowym* dostanie podtytuł *Misericordia Veritatis — Miłosierdzie Prawdy*. Przeczytamy tam, jak to św. Dominik zachęcał, „aby bracia byli przydatni dla dusz poprzez intelektualne współczucie, to znaczy dzielenie się z nimi *misericordia veritatis*, miłosierdziem prawdy" (nr 107).

---

[1] M.-H. Vicaire, *Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*, Poznań 1985.

Już w pierwotnej konstytucji Zakonu (1228 r.) zredagowanej przez Jordana z Saksonii, następcę św. Dominika, znalazły się przepisy dotyczące nauczania i szkolnictwa. To niejako pierwsze *ratio studiorum* naszych szkół konwentualnych stanowiących podstawową instytucję dominikańskiego systemu szkolnictwa[2]. Szkoła konwentualna (klasztorna) miała funkcjonować w każdym konwencie i uczyć początkujących zakonników. Bowiem wówczas każdy klasztor przyjmował nowych członków zakonu i we własnym zakresie ich kształcił. Liczba szkół teologicznych odpowiadała zatem liczbie klasztorów.

Oczekiwano, że w klasztorze i w podróży dominikanie będą zawsze coś czytali, rozważali i — stosownie do możliwości — starali się zapamiętać. Już wtedy podnoszono potrzebę takiego skracania modlitw liturgicznych w kościele, by nie odrywały one od nauki. Przeor miał zwalniać studentów z zajęć przeszkadzających im w studiach, a magister stwarzać najbardziej sprzyjające jej warunki. Najzdolniejsi mieli otrzymywać osobne cele, by mogli nawet nocą swobodnie pracować naukowo. Stąd przypominane do dziś słynne „*die noctuque*" — „dniem i nocą".

Student przerabiał kurs gramatyki i wymowy oraz zapoznawał się z podstawowymi pojęciami logiki. Przynajmniej przez rok słuchał wykładów z Pisma Świętego i logiki. Studiując literaturę spowiedniczą, przygotowywał się do funkcji spowiednika. Trzyletnie studia w szkole konwentualnej kształtowały formację intelektualną wystarczającą do podjęcia zadań kaznodziei i spowiednika. Do tego dochodziło samokształcenie. By je usprawnić, Humbert z Romans (generał zakonu w latach 1254–1263) opracował listę ksiąg biblioteki podręcznej, które zalecił bibliotekarzom przymocować łańcuchami do pulpitów w takim miejscu, by były łatwo dostępne dla braci. Mamy w Krakowie ślady inkatanacji w oprawach kodeksów rękopiśmiennych i druków z XV–XVI wieku. Humbert stworzył faktycznie podstawy dla rozwoju prawa bibliotek. Mówi się w nim o katalogach, nabywaniu, wypożyczaniu dzieł itd. Humbert określił też oczekiwany przezeń wygląd bibliotecznego regału. Warto

[2] Więcej zob. P. Kielar, *Organizacja szkolnictwa dominikańskiego w XIV w.*, „Studia Philosophiae Christianae" (1969), nr 1; tenże, *Powstanie i rozwój organizacji szkolnej dominikanów w Polsce w XIII i XIV wieku*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. I, Warszawa 1975, s. 271–307; J.B. Korolec, *Struktura organizacyjna szkół dominikańskich*, (*Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, 1968, t. IX); tenże, *Studia nad szkolnictwem dominikańskim w Polsce* (Maciej Hayn), w: *Studia nad historią*..., t. I, dz. cyt., s. 517–542.

podkreślić: tymi sprawami zajmował się u dominikanów sam generał. Widać, jak biblioteki i książki ceniono.

Z rozwojem szkół konwentualnych wyłoniła się sprawa przygotowania dobrze wykształconych lektorów — wykładowców. Bo trzeba wiedzieć, że szkołą konwentualną kierował lektor, osoba nader znacząca w klasztorze. W spisach zakonników umieszczano go zaraz po przeorze. Tytuł lektora oznaczał w naszym zakonie także stopień naukowy. Lektorzy, stanowiący oczywistą elitę zakonną, dość często podejmowali ważne zadania kościelne i państwowe. Dla ich kształcenia organizowano *studia solemnia* dla jednej prowincji i *studia generalia* dla kilku. Pierwsze *studium generale* powstawało w Paryżu począwszy już od 1227 r. Później następne: w Oksfordzie, Bolonii, Montpellier i Kolonii. Każdej prowincji przysługiwało prawo wysyłania do Paryża po trzech, a do innych studiów generalnych po dwóch studentów. Pierwszy statut studiów wyższych ogłoszono w 1259 r. Wprowadzał on do programu nauczania dominikanów pięcioletni kurs filozofii arystotelesowskiej. W konstruowaniu tego programu i w rozwoju dominikańskiego szkolnictwa wielkie zasługi miał św. Albert Wielki — główny propagator recepcji dzieł Arystotelesa i mistrz św. Tomasza z Akwinu.

Z klasztorów, w których liczba studentów była niewielka, wysyłano tych ostatnich po naukę do klasztorów sąsiednich, co w drugiej połowie XIII w. zapoczątkowało istnienie tzw. teologicznych szkół partykularnych (*studium particulare*). Partykularnych zapewne dlatego, że skupiały zakonników z części prowincji; bądź dlatego, że przerabiano tu tylko część programu teologii. Ze względu na trudności bytowe wielu klasztorów szkoły partykularne niekiedy przenoszono z klasztoru do klasztoru lub lokowano w klasztorach najzamożniejszych. Wiadomo, że Kraków i Wrocław przez całe średniowiecze były siedzibami takich właśnie szkół[3]. Ich program obejmował trzyletni kurs Pisma Świętego oraz *Sentencji* Lombarda dla 10–12 studentów.

Rozwój tego systemu szkolnictwa utrwaliła kapituła generalna z 1304 r., nakazująca wszystkim prowincjom, z wyjątkiem najmniejszych, utworzenie własnych studiów generalnych (czyli uniwersyteckich) planowanych na 25 studentów z klasztorów danej prowincji. Kształciły głównie lektorów dla szkolnictwa zakonnego niższych stopni. W efekcie budowano system stwarzający dominikanom dobre warunki do uprawiania nauki. O znaczeniu studium w formacji dominikańskiego kaznodziei mówił Hum-

[3] Zob. P. Kielar, *Powstanie dominikańskiego studium generalnego w Krakowie*, w: *Studia nad historią*..., t. I, dz. cyt., s. 334–356.

bert z Romans — faktycznie główny organizator zakonu: „Należy zatem zauważyć, że studium nie jest celem zakonu, ale jest niezwykle potrzebne do (...) głoszenia kazań i do pracy nad zbawieniem dusz, albowiem bez studium nie bylibyśmy w stanie osiągnąć ani jednego, ani drugiego (...). Nasze studium powinno przede wszystkim zmierzać do tego, abyśmy mogli być pożyteczni dla dusz bliźnich. (...) Nie moglibyśmy zaś głosić kazań ani służyć radą, ani słuchać spowiedzi, ani udzielać duchowych wskazówek, gdyby nie kwitło wśród nas studium. Toteż winni się mieć na baczności ci, którzy nie troszczą się o studium i których niedbalstwo prowadzi do jego upadku". Humbert dał również wskazania praktyczne, określające, jaka konkretnie ma to być wiedza.

W procesie formowania kaznodziei Humbert nie pominął księgozbioru potrzebnego do studium w szkole konwentualnej i do ciągłego samokształcenia. Uzasadniając znaczenie i potrzebę posiadania ksiąg, wskazał między innymi, że niebiańska mądrość podobna jest do wody źródlanej, która płynie z nieba kanałami, jakimi są księgi. W księgach bowiem zostały zebrane opinie autorytetów, które służą nam do obrony przed nieprzyjaciółmi i do ich zwalczania. Książka towarzyszy nowicjuszowi od pierwszych lat pobytu w konwencie. Dla nowicjuszy Humbert po raz pierwszy sporządził zestawienie ksiąg, spis podręcznego księgozbioru, w którym dominowała literatura ascetyczno-mistyczna, niezbędna w pierwszym etapie formacji duchowej. Już w 1233 r. kapituła w Bolonii nakazała, „aby książek po zmarłych braciach nie sprzedawano na zewnątrz ani w obrębie zakonu, ale należy je powierzyć do użytku braciom". Humbert opracował jeszcze jedno zestawienie ksiąg, zalecając bibliotekarzowi umieścić je w dostępnym miejscu. Miały tu się znaleźć encyklopedyczne zbiory, jak *Concordantiae*, *Distinctiones*, *Postillae*, *Summae de vitiis et virtutibus*, *Historiae*. Księgozbiór o takim profilu służył zaawansowanemu teologowi, kaznodziei, spowiednikowi.

Obowiązek posiadania biblioteki wpłynął już w XIII w. na architekturę klasztorów dominikańskich, w których musiano uwzględniać dla niej pomieszczenie. Kapituła generalna rzymska w 1569 r. nakazała wszystkim klasztorom posiadanie biblioteki, gdyby jeszcze jej nie miały. Powtórnie zakazano sprzedawania książek po zmarłych zakonnikach i nakazano je przeznaczać dla zakonnej młodzieży. Przeorowie, gdyby takie książki rozpraszali, mieli być złożeni z urzędu. Kapituła w Vallidolid dodała, by owe książki wcielano do klasztornej biblioteki, gdyby tam ich nie było. Nadto przełożonym nakazano sprowadzać każdego roku coś z wydawnictw bieżących. Kapituła bolońska (1615 r.) kazała powierzyć bibliotekę klasztor-

ną jednemu z poważniejszych ojców, który by prowadził jej księgowość i nabywał dzieła, zwłaszcza autorów dominikańskich.

2. Z naszych dokumentów

Nowatorskim pomysłem św. Dominika było związanie z posłannictwem Zakonu „studiów ukierunkowanych ku pracy apostolskiej" (*Księga Konstytucji i Zarządzeń* [dalej jako *KKZ*], nr 76). Założyciel kierował braci do szkół oraz posyłał do większych miast „dla studiowania, kaznodziejstwa i założenia klasztoru" (z akt procesu kanonizacyjnego). „Studia nasze powinny przede wszystkim i bardzo gorliwie zmierzać do tego, byśmy mogli być pożyteczni duszom bliźnich" (*KKZ*, nr 77). Poświęcić się studiom to odpowiedzieć na wezwanie do „pielęgnowania w ludziach ich dążenia do prawdy. Pracę taką należy prowadzić z uwzględnieniem zależnych od poszczególnych przedmiotów wymagań (metodycznych). Potrzeba w niej ścisłego zdyscyplinowania i zaangażowania wszystkich sił" (*KKZ*, nr 77). „Wytrwałe studium karmi kontemplację, sprzyja świadomemu i wiernemu wypełnianiu rad ewangelicznych, zaś przez swą ciągłość i wiążący się z nim wysiłek jest jedną z form ascezy oraz pierwszorzędną obserwancją zakonną, stanowiącą istotny element całego naszego życia" (*KKZ*, nr 83). W toku studiów szczególne miejsce winno zajmować Pismo Święte, dorobek Ojców Kościoła, a także „pisma i myśl" św. Tomasza, którego doktrynę zakon przyjmuje „jako własne dziedzictwo, oddziałujące w płodny sposób na życie umysłowe braci i nadające mu własny charakter" (*KKZ*, nr 82).

Według *Księgi Konstytucji i Zarządzeń* „bracia powinni wytrwale oddawać się studiom i w staraniu o ich rozwój czuć się wszyscy wzajemnie przed sobą odpowiedzialni" (KKZ nr 84). Należy studiować „zwłaszcza nauki teologiczne" (*KKZ*, nr 85). „Ze względu na stały postęp kultury i cywilizacji oraz złożoność ich problemów, jest rzeczą konieczną, by niektórzy bracia, zwłaszcza profesorowie, poświęcali się w sposób szczególny głębszym studiom czy to w ośrodkach należących do Zakonu, czy też w innych. Bracia ci powinni mieć odpowiednie warunki dla współpracy ze specjalistami z tych samych czy z pokrewnych nauk oraz należną swobodę badań, dyskusji i kontaktów, przy zachowaniu wierności wobec Zakonu i Kościoła" (*KKZ*, nr 86).

Już widzieliśmy, że od początków zakonu przełożeni mieli zabiegać o stosowne warunki dla studiów braci. Także dziś „przełożeni powinni bardzo doceniać studia i usilnie je popierać, dbając także, by wszyscy bracia mieli pomoce i warunki potrzebne do studiowania" (*KKZ*, nr 87).

Jako jedno z pierwszorzędnych zadań przełożonego klasztoru — i to nie tylko klasztoru będącego domem studiów — jest wymieniona troska, „by biblioteka była wyposażona w potrzebne książki i aby corocznie przeznaczano wystarczające środki na jej uzupełnianie" (*KKZ*, nr 88).

„Choć życie umysłowe ma kwitnąć w każdym klasztorze, powinny jednak istnieć ośrodki, w których bracia w szczególny sposób poświęcają się studiom. Ośrodkiem studiów w Zakonie jest wspólnota braci poświęcających się w sposób stały studium w pełnym wymiarze czasu, składająca się co najmniej z trzech braci o należytych kwalifikacjach, wyposażona w bibliotekę i inne pomoce do swej pracy oraz stałe źródła dochodów. Ośrodek taki może być częścią innej wspólnoty, mianowicie klasztornej. Może także posiadać jako członków braci z innych klasztorów. (...) Ośrodki studiów w Zakonie winny posiadać charakter rzeczywiście naukowy i być w kontakcie z podobnymi instytucjami i światem uniwersyteckim danego obszaru" (*KKZ*, nr 91).

Sięgnijmy do akt ostatniej kapituły generalnej w Providence (2001 r.). Podkreśla się tutaj, że studia już od czasów św. Dominika „zostały istotowo związane z apostolską misją Zakonu i głoszeniem Słowa Bożego" (nr 104). „W zakonie studia nie powinny być traktowane w sposób pragmatyczny, jakby były tylko praktyczną nauką zawodu. Należą one raczej do kontemplacyjnego wymiaru naszego dominikańskiego życia" (nr 105). Akta podkreślają, że „nasz zakon zrodził się z miłości do prawdy" (nr 107).

> „Różnorodne kryzysy związane z utratą przez człowieka poczucia godności, to także kryzys naszego stosunku do Boga. Zadaniem dominikańskiego studium jest uchwycić związek między tymi dwoma kryzysami, wyśledzić, w którym miejscu utrata wiary w Boga prowadzi w końcu do utraty godności ludzkiej. Winno ono zatem prowadzić do ponownego odnalezienia Boga i przywrócenia godności człowiekowi. Z tego powodu studium dominikańskie nie może lekceważyć fundamentalnych pytań dotyczących Boga, historii zbawienia czy ostatecznych prawd stworzenia. Podobnie nie wolno mu ignorować pytań związanych z pokojem, sprawiedliwością i zarządzaniem, do których to prowadzi nas Ewangelia" (nr 113).

„Studium dominikańskie jest określone przez dialog i współpracę w dążeniu do prawdy" (nr 114). Bowiem „jesteśmy dziedzicami intelektualnej tradycji, która nie może być przechowywana w jakimś intelektualnym zamrożeniu. Ona jest żywa i ma ważny wkład w tworzenie dnia dzisiejszego. Opiera się na fundamentalnych, filozoficznych i teologicznych intuicjach: rozumieniu moralności w kategoriach cnót i wzrostu w cnotach; dobroci całego stworzenia; wierze w rozum i rolę dysputy; szczęściu wy-

nikającym z tego, że naszym przeznaczeniem jest wizja Boga, i pokorze w obliczu tajemnicy Boga, dzięki której wydostajemy się poza ideologie" (nr 115). „Studium dominikańskie, mające na celu zauważenie potrzeb człowieka i próbę ulżenia mu w tych potrzebach, musi szczególnie cenić pomoc oferowaną przez filozofię oraz jej siostrzane, społeczne i przyrodnicze nauki. Zważywszy na intelektualną misję zakonu, jedną z najpilniejszych kwestii stanowi przyszłość naszej filozoficznej tradycji" (nr 117).

Kapituła daje upoważnienie i zachętę dotyczące wymiany zasobów bibliotecznych: „Upoważniamy promotora internetu, aby we współpracy z asystentem ds. życia umysłowego pomógł w stworzeniu bazy danych książek, które są poszukiwane albo mogłyby być wymieniane między poszczególnymi jednostkami Zakonu. Zachęcamy prowincje i klasztory, by nie sprzedawały książek przydatnych do studiów, zanim nie zaoferują ich najpierw w tej sieci innym jednostkom Zakonu" (nr 150).

Czas odnieść się do realiów polskich. *Ratio studiorum particularis* naszej Prowincji (2001 r.) w preambule akcentuje: „Ludziom potrzebna jest prawda, która jest drogą wiodącą do życia. Kościół powołał nas do tego, abyśmy byli sługami prawdy, abyśmy ją zgłębiali i owocami tej pracy dzielili się z braćmi i siostrami. Ta służba wymaga od każdego z nas zarówno przygotowania przez studia instytucjonalne, jak i ustawicznego pogłębiania wiary i wiedzy, aby świętą nauką karmić własną kontemplację, a jej owocami służyć ludziom". W kwestii bibliotek dokument stwierdza: „nad pracą bibliotek naukowych naszej Prowincji czuwa komisja biblioteczna, złożona przynajmniej z trzech profesorów, którą komisja ds. życia umysłowego powołuje na okres trzech lat. Do szczególnych obowiązków komisji należy synchronizacja pracy bibliotek, ocena ich finansowania i merytoryczna ocena zakupów" (nr 41). I dalej już w odniesieniu do bibliotek klasztornych, tak ważnych dla powodzenia formacji stałej: „przełożeni miejscowi powinni starać się, aby biblioteki klasztorne były dobrze zaopatrzone, odpowiednio skatalogowane i łatwo dostępne dla członków klasztoru" (nr 54).

Warto wreszcie przywołać całkiem niedawną obecność u nas wizytatorów Kurii Generalnej (2001 r.), a zwłaszcza ich list powizytacyjny:

> „Ponieważ studia nie są opcją, lecz integralną częścią naszego życia jako kaznodziejów, wszyscy bracia powinni pamiętać, że mają poświęcać czas na permanentne studium, to znaczy na osobiste studiowanie. Ci, którzy piszą prace, aby zdobyć stopień akademicki, powinni mieć odpowiednią ilość wolnego czasu na ukończenie pracy w rozsądnym terminie. Może to oznaczać ograniczenie czasu, który poświęcają innym dziełom duszpasterskim. Oczywiście, wszyscy bracia, którzy są do tego zdolni i chętni, powinni być zachęcani do odbywania

dalszych studiów i do publikowania rezultatów swej pracy. Innym sposobem obecności w życiu intelektualnym kraju jest praca na uniwersytecie katolickim lub państwowym. Są tu pewne możliwości, a nawet konkretne zaproszenia, jak np. w Gdańsku, gdzie aktualnie są Wam oferowane trzy etaty. Mocno zalecamy, abyście podejmowali wszystkie konieczne wysiłki, by być gotowymi do objęcia takich stanowisk, kiedy tylko są one oferowane. Jest to jedyny w swym rodzaju sposób obecności w życiu kulturalnym i intelektualnym kraju jako uznani specjaliści".

3. Z dziejów i współczesności krakowskiej biblioteki dominikanów

Istnienie bibliotek klasztornych datuje się — jak widzieliśmy — od początku istnienia Zakonu. Kapituła generalna w Paryżu w 1228 r. nie pozwalała zakładać klasztoru „bez przeora i doktora", czyli profesora teologii. Od tej kapituły datuje się istnienie szkoły konwentualnej w każdym klasztorze. Wiadomo, że założony w 1222/23 r. klasztor krakowski miał od razu lektora w osobie Henryka Morawianina (z Moraw)[4]. Ta krakowska szkoła konwentualna stanie się zalążkiem przyszłego *studium generale* powstałego formalnie około połowy, a może raczej dopiero w ostatnich latach XIV w. W 1450 r. nasze studium zostanie afiliowane do Uniwersytetu Krakowskiego.

Szkoły nie da się pomyśleć bez książek, stąd wspomniana kapituła upomina: „książki mają być pilnie strzeżone". Mimo tej wyraźnej troski, do naszych czasów dochowała się tylko jedna pozycja z XIII–wiecznego księgozbioru krakowskich dominikanów: *Constitutiones Ordinis Praedicatorum*; z wieku XIV też jedna pozycja. Co faktycznie w tej bibliotece było, można się jednak zorientować z ówcześnie wykorzystywanej w toku studiów literatury filozoficznej i teologicznej.

Pierwszy o bibliotece krakowskiej powiadomił zagranicę w XVII wieku A. Bzowski[5] pisał:

---

[4] J.B. Korolec, *Lista lektorów dominikańskich prowincji polskiej w XIII–XIV wieku*, (*Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, 1962, t. II), s. 199.

[5] Tę i inne informacje podaje R. Świętochowski, *Biblioteka OO. Dominikanów w Krakowie*, (*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 1976, t. 33). O innych bibliotekach dominikańskich zob. np. J.A. Kosiński, *Biblioteka konwentu dominikanów w Sieradzu na przełomie XVI i XVII wieku*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. II, Warszawa 1975, s. 391–408; I. Szostek, *Biblioteka dominikanów lwowskich w świetle katalogu z roku 1776*, w: *Studia nad historią*, t. II, dz. cyt., s. 409–465; K. Zawadzka, *Biblioteka klasztoru Dominikanów we Wrocławiu (1226–1810)*, w: *Studia nad historią*, t. II, dz. cyt., s. 289–389.

„Spojrzyj również na bibliotekę w olbrzymim dormitarzu. Rzekłbyś, że to świątynia bogini Minerwy, tak wiele znajduje się w niej wartościowych książek. Ubogacił ją w niemałym stopniu dr Melchior z Mościsk, wzbogacali, odejmując sobie od ust, także inni, a mianowicie dr Wojciech Sękowski, ofiarując dla niej najlepsze działa Baroniusza, o. Fabian Birkowski, lektor i kaznodzieja, oraz Mikołaj z Mościsk i dr Jacek Suski, a nadto jeden z mistrzów darował jej [autor mówi tu o sobie] ponad 140 dzieł. Takim bogactwem arcydzieł cieszy się ten księgozbiór".

Nie dziwi więc, że u wejścia wisiał tekst bulli Urbana VIII z 23 III 1626 r. grożący klątwą, która wykluczała z Kościoła każdego złodzieja, wynoszącego książki z biblioteki.

M. Siejkowski w 1743 r. pisał:

„Klasztor [krakowski] ma znaczną bibliotekę, pokrytą blachą w r. 1732. Ma ta biblioteka banków czyli szaf wielkich nro 17, mniejszych zaś 16; pełne te szafy wszystkie xiąg rozmaitych, których jest na kilka tysięcy, in diversis materiis et variis linquis, jako to oo. świętych doktorów, expozytorów, teologów, św. Tomasza z Aquinu, ś. Augustyna, różnych tomistów y różnych sentencyi autorów in variis scientiis, jurydyków, historyków, kaznodziejów, ascetów, artystów, oratorów, różne także ma instrumenta do matematyki, geometryi y innych nauk należące... Przyozdobiona także stołami, chorowemi xięgami pergaminowemi do kościoła należącemi, których jest 26. Manuscriptami różnych starych doktorów y mężów pracowitych, które godne, by in lucem publicam wyszły, gdyby iakim dobrodzieiem Pan Bóg opatrzył ten klasztor. Okien wspaniałych w tey bibliotece iest 16".

Dnia 19 VI 1787 r. bibliotekę zwiedzał król Stanisław August. Ówczesny bibliotekarz o. W. Teleżyński pokazywał mu jako osobliwości księgozbioru m. in. pergaminowe kodeksy liturgiczne i czterojęzyczną Biblię. Miłośnicy książek w swej kolekcjonerskiej pasji posuwali się niekiedy do czynów niegodnych, czyniąc w bibliotecznych zbiorach niemałe szkody. Doświadczyli tego również krakowscy dominikanie. Oto Tadeusz Czacki (znany później organizator szkolnictwa i bibliofil), zwiedziwszy dość pobieżnie kościół i klasztor, wyraził chęć obejrzenia także klasztornej biblioteki. O. W. Teleżyński, wyczuwając jakiś podstęp, zaczął się wymawiać brakiem inwentarza. Mimo to wprowadził gościa do magazynu. Ten zaczął zabierać rękopiśmienne osobliwości. Obecny przy tym przeor o. J. Trąbski, licząc, że za wstawiennictwem Czackiego uda się odzyskać skonfiskowane przez rząd austriacki klasztorne folwarki za Wisłą, zamiast stać na straży klasztornego mienia, jeszcze zachęcał do rabunku. Sprzeciwiającemu się Tele-

żyńskiemu polecił: „Dey Wać, dey Wać, iaki jest [kodeks] dey Wać". Oburzony Teleżyński opuścił bibliotekę. Wiadomo, że Czacki okradał bibliotekę dwukrotnie — zawsze dając nadzieje na pomoc przy odzyskaniu zakonnych folwarków. Oprócz Czackiego okradał bibliotekę referendarz Królestwa W. Rzewuski. Rabunku próbował J.M. Ossoliński, ten bezskutecznie, gdyż o. M. Kozłowski, profesor UJ, na czas zwiedzania biblioteki wysłał tam kleryków z zaleceniem, by dostojnemu gościowi patrzyli na ręce. Gość ów bowiem dobrze był znany ze swych bibliofilskich predylekcji. To dla ich przewrotnych realizacji nosił nawet specjalne odzienie: płaszcz z szerokimi kieszeniami. Największe jednak straty w zbiorach miał przynieść pożar w 1850 r. Są informacje o spaleniu się 16 tys. dzieł. Później bibliotekę rekonstruowano — głównie w oparciu o książki przywiezione ze zniesionego przez władze carskie po Powstaniu Styczniowym klasztoru Św. Jacka w Warszawie. Podobnie w 1946 r. przywieziono tu częściowo repatriowaną bibliotekę dominikańską ze Lwowa; w 1970 r. przywieziono starodruki z naszego klasztoru w Gidlach, a w 2000 r. starodruki z Tarnobrzega.

Formalnie są w Krakowie dwie biblioteki dominikańskie: biblioteka konwentu, tj. klasztorna, oraz utrzymywana ze środków Prowincji Biblioteka Studium, czyli uczelniana. Służy przebywającym w Krakowie braciom studentom z III–VI roku, naszym profesorom, ale także gościom — głównie pracownikom naukowym i doktorantom — z zewnątrz. Jej zbiory obejmują ok. 85 tys. woluminów, w tym starodruki, których według obliczeń na 20 IX 2001 r. było 18.503 dzieła (polonica 7.649 dzieł, obce 10.854 dzieła). W 2001 r. przybyło tu 1.781 tytułów, w tym 553 z zakupów, 1.218 z darów i 10 z wymiany. Pozyskano 988 tytułów polskich i 793 obce. Biblioteka sprowadzała 191 czasopism, w tym 91 polskich i 100 obcych. Zwłaszcza te drugie mają spore znaczenie. W przypadku niektórych tytułów jesteśmy jedną z niewielu polskich bibliotek notujących je w katalogach. W pracę biblioteki zaangażowanych było dziesięć osób. Obok zmienianych co tydzień wystaw nowych nabytków urządzono — częściowo we współpracy z Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów — sześć wystaw okolicznościowych, dokumentujących przede wszystkim sylwetki i dorobek naszych wybitnych profesorów. Wypada dodać, że nasi Bracia studiujący w Warszawie (z I i II roku) korzystają z własnego lektorium, z biblioteki klasztoru na Służewie, gdzie mieszkają, ale przede wszystkim z również tam ulokowanej dużej biblioteki Instytutu Tomistycznego. Profil jej zbiorów określa głównie mediewistyka, filozofia i historia.

Rola biblioteki w studiowaniu musi dziś wzrastać na tle coraz szerzej (i słusznie!) stosowanych w naszej dominikańskiej dydaktyce metod aktywizujących. Klasyczna forma wykładu kursowego, z którego niegdyś mógł kleryk czerpać całą przyswajaną wiedzę, nie jest już formą jedyną. Obok niej pojawiają się ćwiczenia wymagające dobrego kontaktu studenta z tekstem, zatem z książką. Pojawia się także mnogość przewidzianych tokiem studiów prac pisemnych. Te uczą i ćwiczą w samodzielnym podejmowaniu konkretnych zagadnień; ale równocześnie w szperaniu po literaturze przedmiotu.

Znaczenie i popularność bibliotek wśród Braci Studentów mają źródło — trzeba to przyznać — nie tylko w ich miłości do prawdy oraz w technikach dydaktycznych naszego Kolegium. Także w skromności ich zasobów finansowych. Wysokość kieszonkowego nie zachęca, by książki kupować samemu. Z tym większymi nadziejami biega się zatem do biblioteki; tym większe jej znaczenie w dominikańskim studiowaniu.

Andrzej Potocki OP — dr hab. teologii, wice-rektor Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów.

Cyprian Jan Wichrowicz OP

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA EWANGELICZNE

Wprowadzenie

W moralności chrześcijańskiej błogosławieństwa ewangeliczne (Mt 5,3–12; Łk 6,20–26) zajmują bardzo ważne miejsce. Stanowią nawet w znacznej mierze jej *wielką kartę*[1]. Dlatego bez ich ducha „świat nie może się przemienić i ofiarować się Bogu"[2].

Samo jednak ujmowanie ich istoty bywa różne. Można to było zaobserwować między innymi w czasie pielgrzymek Jana Pawła II do Polski w 1999 r. i do Ziemi Świętej w 2000 r., w których błogosławieństwa stanowiły ważny element nauczania papieskiego[3], a ukazano je nie jako prze-

---

[1] „Kazanie na Górze, z błogosławieństwami jako centralnym i najwyższym szczytem dominującym nad wszystkim, stanowi ABC życia chrześcijańskiego, jest jego (...) programem generalnym — jak jakaś Karta lub Konstytucja tej wspólnoty uczniów Jezusa, a więc Kościoła"; Bp A. Iniesta, *Jezus Chrystus — herold szczęśliwości*, tłum. B. Szatyński, „Communio" 6 (1986), nr 5, s. 9.

[2] Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 31; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej jako *KKK*), 932.

[3] „Na szlaku mojej pielgrzymki po Polsce towarzyszy mi Ewangelia ośmiu błogosławieństw wypowiedzianych przez Chrystusa w Kazaniu na Górze"; Jan Paweł II, *Homilia 2*, wygłoszona w Sandomierzu 12 VI 1999. Por.: tenże, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa 11 VI 1997, nr 3; *Homilia na Górze Błogosławieństw* 24 III 2000. Nadrzędnym jednak i przewodnim tematem była „wielka tajemnica Boga,

jawy (akty) cnót nadprzyrodzonych i darów Ducha Świętego, ale jako rzeczywistości ściśle związane ze świętością i doskonałością chrześcijańską lub jako analogiczne do dekalogu prawo Boże. Dobrze więc będzie przyjrzeć się bardziej szczegółowo temu zagadnieniu.

1. Błogosławieństwa a cnoty i dary Ducha Świętego

Z dotychczasowego pojmowania błogosławieństw ewangelicznych szczególnie znane jest uznanie ich za przejawy (akty) działania w człowieku cnót nadprzyrodzonych i darów Ducha Świętego. Głównym propagatorem tego poglądu był św. Augustyn (+ 430)[4], a jego kontynuatorem — św. Tomasz z Akwinu (+ 1274)[5]. Wprawdzie takie powiązanie błogosławieństw z cnotami i darami Ducha Świętego uważa się za dość sztuczne[6], niemniej jednak nie można mu nie przyznać pewnej stosowności. Św. Tomasz stwierdza tę stosowność najpierw w powiązaniu pojedynczych cnót z odpowiednimi darami Ducha Świętego. Są to oczywiście różne od siebie sprawności[7], gdyż nawet moralne cnoty nadprzyrodzone usprawniają człowieka do samodzielnego podejmowania działań według wymagania rozumu. Dary Ducha Świętego natomiast czynią go podatnym na natchnienia, poruszenia i oświecenia Ducha Świętego[8]. Niemniej jednak

---

który jest miłością" (1 J 4, 16), tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku w Gdańsku*, 5 VI 1999; por. także: *Przemówienie w Gliwicach*, 15 VI 1999 oraz: *Przemówienie pożegnalne w Balicach*, 17 VI 1999, 5.

[4] Por. Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze*, ks. I, 4. 11, tłum. S. Ryznar CSsR, J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 26–27 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 48).

[5] „Beatitudines distinguuntur (...) a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus"; S. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I–II, q. 69, a. 1. „Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus"; tamże, ad 1. „Omnes (...) beatitudines sunt quidem actus virtutum"; *Sth*, II–II, q. 52, a. 4, 1.

[6] Por. S. Tugwell OP, *Osiem błogosławieństw. Rozważania nad Tradycją chrześcijańską*, tłum. W. Unolt, Poznań 1999, s. 88.

[7] „Dona... a virtutibus differunt"; *Sth* II–II, q. 121, a. 1, 1. Por. tamże, I–II, q. 68, a. 1.

[8] „Hoc...modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem"; *Sth* I–II, q. 68, a. 3. „Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad oboediendum rationi "; *Sth* I–II, q. 68, a. 4. „Dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene

zarówno cnoty, jak i dary Ducha Świętego obejmują całe moralne życie człowieka[9]. Tak rozumiane poszczególne cnoty i dary odpowiadają sobie i wiążą się ze sobą[10]. I to w tym znaczeniu, że dary jako wznioślejsze od cnót[11] spełniają rolę udoskonalającą względem nich, „dopełniają... i udoskonalają cnoty tych, którzy je otrzymują" (*KKK*, 1831). Udoskonalają w znaczeniu usprawniania do czynów heroicznych.

Mając powiązane w sobie cnoty i dary Ducha Świętego, człowiek może dokonywać właściwych im działań, nazywanych błogosławieństwami[12] i owocami Ducha Świętego[13] (Ga 5, 22–23)[14]. A zatem być prawdziwie ubogim w duchu, smucić się, być cichym, łaknąć i pragnąć sprawiedliwości, mieć czyste serce, wprowadzać pokój, cierpieć prześladowanie, znosić urągania i prześladowania. Konkretniej przedstawia się to następująco: cnotę wiary udoskonalają dary rozumu (pojętności) i wiedzy (umiejętności). Dzięki pierwszemu z nich człowiek właściwie pojmuje to, co należy do wiary[15]. Dar wiedzy natomiast sprawia, że człowiek wydaje pewny i właściwy sąd o tym, co należy do wiary i co jest w zasięgu wiedzy[16].

Posiadając teologiczną cnotę wiary, udoskonaloną darami rozumu i wie-

---

mobiles a ratione"; *Sth* II–II, q. 19, a. 9. „Dary Ducha Świętego czynią wiernych uległymi do ochotnego posłuszeństwa wobec natchnień Bożych"; *KKK*, 1831.

[9] „haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales"; *Sth* I–II, q. 68, a. 4.

[10] „cuilibet virtuti respondet aliquod donum"; *Sth* II–II, q. 141, a. 1, 3.

[11] „dona sunt excellentiora virtutibus, maxime moralibus"; *Sth* II–II, q. 121, a. 1, 2. Por. *Sth* I–II, q. 68, a. 8.

[12] „Les béatitudes sont actes des vertus théologales, en particulier de l'espérance et des dons"; D. Mongillo OP, *Les Béatitudes. Essai sur la théologie de la vie spirituelle en saint Thomas d'Aquin*, „La Vie Spirituelle", nr 707, R. 73, (1993), t. 147, s. 690.

[13] „Owocami Ducha są doskonałości, które kształtuje w nas Duch Święty jako pierwociny wiecznej chwały"; *KKK*, 1832.

[14] Między błogosławieństwami a owocami Ducha jest ta różnica, że owoce napełniają człowieka szczególną słodyczą duchową, a błogosławieństwa wymagają większej doskonałości. Por. *Sth* I–II, q. 70, a. 1.

[15] „nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt"; *Sth* II–II, q. 8, a. 2.

[16] „donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis"; *Sth* II–II, q. 9, a. 3.

dzy, człowiek staje się zdolny przejawiać szczególną czystość serca[17] i opłakiwać dziejące się zło[18].

Cnota nadziei pozostaje w ścisłym związku z darem synowskiej bojaźni Bożej[19]. Spodziewając się zatem osiągnięcia zbawienia wiecznego oraz bojąc się obrazić przez grzech Pana Boga i w ten sposób Go stracić, człowiek staje się ubogim w duchu[20]. Nie przywiązuje się więc zbytnio do dóbr doczesnych, nie stara się o nie w sposób grzeszny itp.

Cnocie miłości odpowiada dar mądrości[21]. Dzięki temu człowiek pozostaje w najściślejszej łączności z Panem Bogiem i w Jego świetle patrzy na całą rzeczywistość Bożą. Wśród ludzi zaś usiłuje wprowadzać pokój[22].

Roztropność jest udoskonalana przez dar rady. Czyni on to szczególnie w zakresie doradzania w doborze środków, które mają prowadzić do celu, będącym zasadniczym zadaniem tej cnoty kardynalnej[23]. Wśród środków prowadzących do osiągnięcia zbawienia najbardziej skutecznym jest świadczenie bliźnim miłosierdzia, gdyż przez nie najpewniej można sobie zapewnić miłosierdzie Boże i tym samym osiągnąć zbawienie[24].

Sprawiedliwość, a szczególnie pokrewna jej cnota pietyzmu, wiąże się z darem pobożności[25]. Na skutek tego w sprawiedliwości, której istota polega na oddawaniu należności, występuje także element synowskiego pietyzmu względem Pana Boga i szczerej życzliwości w odniesieniu do bliźnich. W takiej sytuacji łatwo jest człowiekowi być

---

[17] „in sexta beatitudine... continentur... munditia cordis... (et) visio Dei... Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus"; *Sth* II–II, q. 8, a. 7.

[18] „beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae"; *Sth* II–II, q. 9, a. 4.

[19] „timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt"; *Sth* II–II, q. 19, a. 9, ad 1.

[20] „timori proprie respondet paupertas spiritus"; *Sth* II–II, q. 19, a. 12.

[21] „de dono sapientiae ei (caritati) correspondente"; *Sth* II–II, q. 23, Prologus. Por. tamże, q. 45, Prologus.

[22] „septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae"; tamże II–II, q. 45, a. 6.

[23] „donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem. Sed circa haec etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent"; *Sth* II–II, q. 52, a. 2, Sed contra; „donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens"; tamże, corpus.

[24] „specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti"; *Sth* II–II, q. 52, a. 4.

[25] „de dono correspondente iustitiae, scilicet de pietate"; *Sth* II–II, q. 121, Prologus; „de dono ad hoc pertinente"; tamże, q. 57, Prologus.

w życiu cichym, czyli nie dochodzić głośno swoich racji, mimo że ma się do tego pełne prawo[26].

Zrozumiałe jest, że cnocie męstwa odpowiada dar o tej samej nazwie[27]. Chodzi w nich oczywiście o męskie postępowanie człowieka w urzeczywistnianiu dobra trudnego. W szczególności przejawia się ono w łaknieniu i pragnieniu sprawiedliwości[28], czego realizowanie wymaga wiele mocy i hartu ducha. Dlatego pomocny jest tu również dar rady[29].

Umiarkowaniu, podobnie jak nadziei, odpowiada dar bojaźni Bożej, z tą tylko różnicą, że w przypadku nadziei człowiek boi się przede wszystkim obrazić Pana Boga, a przy umiarkowaniu ma na względzie unikanie grzesznych przyjemności cielesnych, grożących utratą Pana Boga[30]. Tu również błogosławieństwem jest ubóstwo w duchu, ponieważ dzięki temu, że człowiek posiada cnotę umiarkowania i dar bojaźni Bożej, zachowuje ubóstwo[31]. A to oznacza, że jest wolny w odniesieniu do posiadanych dóbr i stanowczo się odżegnuje od grzesznego wiązania się z nimi.

Można powiedzieć, że powyższe powiązania ukazują dość przekonywająco pewne pokrewne treści, zawarte w odpowiednich cnotach, darach i błogosławieństwach. Nie trzeba ich uważać za nienaruszalne kanony, ale także nie powinno się ich całkowicie odrzucać.

---

[26] „pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum"; *Sth* II–II, q. 121, a. 1; „pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed omnibus hominibus inquantum pertinent ad Deum"; tamże, ad 3; „Secunda... beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate: inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis"; tamże, a. 2.

[27] „de dono ei correspondente"; *Sth* II–II, q. 123, Prologus. Por. tamże, q. 139, Prologus.

[28] „Augustinus... quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti iustitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis"; *Sth* II–II, q. 139, a. 2.

[29] Por. *Sth* II–II, q. 139, a. 1, ad 3.

[30] „temperantiae... respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis... Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat: et secundum hoc correspondet virtuti spei"; *Sth* II–II, q, 141, a. 1, ad 1.

[31] „timori proprie respondet paupertas spiritus... ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non... quaerit magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis, quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus"; *Sth* II–II, q. 19, a. 12.

2. Błogosławieństwa a ostateczny cel i szczęście człowieka

Tak ukazane błogosławieństwa w powiązaniu z cnotami i darami Ducha Świętego odznaczają się wyjątkową doskonałością i wzniosłością. Napełniają człowieka gorącym pragnieniem osiągnięcia szczęśliwości wiecznej, a nawet ją już tutaj na ziemi w pewnym stopniu zapoczątkowują. Wskazuje na to sama ich łacińska nazwa „beatitudines", której źródłosłowem jest „beatitudo", oznaczające właśnie szczęśliwość nadprzyrodzoną.

Inaczej mówiąc, „błogosławieństwa wznoszą naszą nadzieję do Nieba jako do nowej Ziemi Obiecanej; wytyczają jej drogę przez próby, które cechują uczniów Jezusa" (*KKK*, 1820); „są odpowiedzią na naturalne pragnienie szczęścia" (*KKK*, 1718), „jakie Bóg złożył w sercu człowieka" (*KKK*, 1725). A jest tak dlatego, że zawierają w sobie obietnicę specjalnej nagrody „za heroiczną postawę w życiu chrześcijańskim"[32]. W samych sformułowaniach Ewangelii wg św. Mateusza nie wymienia się wyłącznie Królestwa Niebieskiego jako nagrody za postępowanie właściwe błogosławieństwom, bo jest też w nich mowa o zdobyciu ziemi, nasyceniu pragnienia i dostąpieniu miłosierdzia, które mogą być w pewnym stopniu urzeczywistnione tu na ziemi. W ostateczności jednak i tu chodzi głównie o przyszłą ziemię żyjących w niebie, nasycenie wszelkich pragnień, dostąpienie ostatecznego miłosierdzia Bożego. A zatem obietnica Królestwa Niebieskiego mieści w sobie wszystkie inne dobra obiecane w błogosławieństwach.

Błogosławienstwa zostaną w pełni spełnione dopiero w przyszłym świecie, podobnie jak i samo ostateczne szczęście człowieka. A tu na ziemi „błogosławieństwa (...) ukierunkowując (...) na Królestwo niebieskie" (*KKK*, 1725) „są paradoksalnymi obietnicami, które podtrzymują nadzieję w trudnościach; zapowiadają dobrodziejstwa i nagrodę, które w sposób ukryty są już udzielane uczniom" (*KKK*, 1717), pozostającym w ścisłym zjednoczeniu z Panem Bogiem.

W ten sposób „błogosławieństwa odsłaniają cel życia ludzkiego, ostateczny cel czynów ludzkich" (*KKK*, 1719). „Uczą nas o celu ostatecznym, do którego powołuje nas Bóg" (*KKK*, 1726). W sposób bardzo konkretny pouczył o tym Chrystus. Najpierw przez zaprzeczenie temu, w czym zazwyczaj ludzie upatrują swój cel ostateczny i szczęście. I tak przez to, że pochwalił ubóstwo, uznał za błędne upatrywanie szczęścia w posiadaniu bogactw i doznawaniu z ich powodu różnych zaszczytów.

---

[32] Błogosławieństwa ewangeliczne, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 680.

Nie zgodził się też z tymi, którzy za ostateczne szczęście uważają możliwość zaspokojenia różnych ziemskich pragnień. Nazwał bowiem szczęśliwymi miłosiernych, którzy udzielają bliźnim swoich dóbr, cichych, czyli nie dokonujących zemsty na swoich wrogach, smutnych, dla których są niedostępne w ziemskim życiu radości i przyjemności, oraz pragnących sprawiedliwości, którzy są pozbawieni możliwości zaprowadzania sprawiedliwego ładu wśród ludzi[33].

Chrystus ukazał też w błogosławieństwach te wartości, które wprawdzie nie są przedmiotem ostatecznego szczęścia, ale do niego prowadzą. Należą tu przede wszystkim czystość serca, zapewniająca oglądanie Pana Boga, oraz pokój i sprawiedliwość, które w szczególny sposób upodabniają człowieka do Boga. Przedstawiony w ten sposób w błogosławieństwach całokształt spraw ludzkich jest dość wyczerpujący i podany z zachowaniem należytej logiki. Inaczej mówiąc, „błogosławieństwa objawiają porządek szczęścia, łaski i pokoju" (*KKK*, 2546). Nietrudno jest zatem zgodzić się z twierdzeniem, że ich lista zasługuje na miano najodpowiedniejszej[34] i tym samym dostatecznie pouczającej o ostatecznym celu i szczęściu człowieka.

3. Błogosławieństwa a doskonałość i świętość człowieka

Mimo tego że błogosławieństwa skupiają się na ostatecznym celu i szczęściu człowieka, zawierają w sobie jak najbardziej istotne wskazania co do właściwego postępowania za jego życia już na ziemi. Postępowaniem tym bowiem ma on z pomocą Bożą dojść do tego celu i szczęścia. Inaczej mówiąc, błogosławieństwa ewangeliczne „odsłaniają (...) zarówno źródło szczęścia człowieka, jak i sposób jego osiągnięcia"[35]. Słusznie więc stwierdzono, że „wszystkie błogosławieństwa (...) wskazują drogę nawrócenia, przemiany życia" (*Novo millennio ineunte,* 31). Bo to właśnie jest zapoczątkowaniem zmierzania do celu ostatecznego. Właściwą jest również zachęta, aby „całe (...) życie (chrześcijan), zarówno osobiste jak i społeczne, przepajał duch ośmiu błogosławieństw, a szczególnie ubóstwa" (*Gaudium et spes*, 72).

---

[33] Można zatem powiedzieć, że „postęp duchowy zakłada ascezę i umartwienie, które prowadzą stopniowo do życia w pokoju i radości błogosławieństw"; *KKK*, 2015.

[34] „beatitudines vitae convenientissime enumerantur"; *Sth* I–II, q. 69, a. 3.

[35] Ks. H. Wejner, *Duchowość błogosławieństw ewangelicznych odpowiedzią człowieka na postawę Chrystusa*, „Studia Koszalińsko–Kołobrzeskie", nr 6 (2001), s. 97.

Życie zgodne z błogosławieństwami jest zatem życiem odnowionym (por. *KKK*, 2821) i skierowanym do celu ostatecznego i szczęścia niebieskiego[36]. Trzeba o tym pamiętać, gdy konkretnie zachowuje się ubóstwo w duchu, doznaje się smutku, żyje się w cichości, łaknie się i pragnie sprawiedliwości, okazuje się bliźnim miłosierdzie, zachowuje się czystość, wprowadza się pokój, cierpi się prześladowanie i jest się wyśmiewanym i wrogo traktowanym.

Nie jest to z pewnością pełny zestaw wszystkich działań na drodze do wieczności. Ale istotne jest to, by wszystkie one były w ostateczności odnoszone do celu i szczęścia wiecznego. W związku z tym stwierdzono, że błogosławieństwa „stawiają nas wobec decydujących wyborów dotyczących dóbr ziemskich; oczyszczają nasze serce, by nas nauczyć miłować Boga nade wszystko" (*KKK*, 1728). Powinno się również odnosić do błogosławieństw stwierdzenie, że w nich Pan Jezus wskazuje, „jak trzeba realizować to powołanie: »Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski«"[37].

Tak więc błogosławieństwa ukazują się jako pewien szczyt w życiu moralnym, czyli doskonałość człowieka, która może być utożsamiona z jego świętością. „Są drogą prowadzącą do mety"[38]. Drogę tę znamionują wyrzeczenie i umartwienie, „które prowadzą stopniowo do życia w pokoju i radości błogosławieństw" (*KKK*, 2015). „Są — wreszcie — definicją postawy i ducha, które ożywiają ewangeliczny styl życia"[39]. Taki ewangeliczny styl życia oznacza doskonałość i świętość człowieka, o ile oczywiście jest on ożywiony nadprzyrodzoną miłością Pana Boga. Znaczy to zatem, że właściwe wprowadzanie błogosławieństw w życie chrześcijanina decyduje o jego świętości i doskonałości. Dochodzenie zaś na ich szczyty dokonuje się „w najzwyklejszych okolicznościach życia". Inaczej mówiąc, dążenie do „wysokiej miary" błogosławieństw może mieć miejsce w zwyczajnym życiu chrześcijanina. Warto jednak wiedzieć, „że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej pedagogiki świętości, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób"[40].

---

[36] „Błogosławieństwa sytuują człowieka (...) w ciągłym wychyleniu ku Temu, który jest i był, i który przychodzi"; P. Lichacz OP, *Dynamizm błogosławieństw w teologii?* „Teofil" 16 (2001), nr 2, s. 82.

[37] Jan Paweł II, Homilia, 3. Sopot 5 VI 1999.

[38] Bp A. Iniesta, *Jezus Chrystus — herold szczęśliwości*, dz. cyt., s. 12.

[39] R. L. Recalde, *Błogosławieństwa — Ewangelia i program życia*, tłum. B. Szatyński, „Communio" 6 (1986), nr 5, s. 28.

[40] Jan Paweł II, List Apostolski *Novo millennio ineunte*, 31.

4. Błogosławieństwa a Chrystus

Błogosławieństwa ewangeliczne w największym stopniu wiążą się z osobą Jezusa Chrystusa, gdyż nie tylko jest On ich autorem, ale też w całej pełni urzeczywistnił je w swoim życiu. To była Jego postawa życiowa, w której okazał się „ubogim, doświadczającym uczucia smutku, cichym, sprawiedliwym, miłosiernym, czystego serca, pokój czyniącym, cierpiącym prześladowanie dla sprawiedliwości"[41]. One „znajdują się w centrum (Jego) przepowiadania" (*KKK*, 1716). „Odzwierciedlają (Jego) oblicze (...) i opisują Jego miłość" (*KKK*, 1717). Są Jego moralną fotografią, autoportretem, filozofią życiową i stylem życia, gdyż zrealizował ich treść w najdoskonalszy sposób. I dlatego trzeba Go uznać za najlepszego ich interpretatora[42].

Gdy ma się to wszystko na uwadze, nietrudno jest uznać za słuszne twierdzenie, że „Jezus Chrystus jest (...) pierwszym błogosławionym i Heroldem błogosławieństw"[43] lub „błogosławieństwem wcielonym"[44]. A zatem „Jezus (...) nie tylko głosi błogosławieństwa. Jezus żyje nimi i sam jest błogosławieństwami. Patrząc na Niego, zrozumiecie, co to znaczy być ubogimi duchem, cichymi i miłosiernymi, co znaczy płakać, pragnąć sprawiedliwości, być czystego serca, wprowadzać pokój, cierpieć prześladowanie. Dlatego Jezus ma prawo powiedzieć: «Pójdź za Mną!»". Nie mówi jedynie: Czyń, co Ja każę, ale: Pójdź za Mną!"[45].

Poprzez urzeczywistnienie wszystkich błogosławieństw Chrystus stał się ich wzorem (por. *KKK*, 459) i ukazał w nich „wizję chrześcijaństwa na wszystkie czasy"[46]. Wytyczył także jedyną drogę „do szczęścia wiecznego, którego pragnie serce człowieka" (*KKK*, 1697). W tym znaczeniu Chrystus w pełni urzeczywistniający w swoim życiu wszystkie błogosła-

---

[41] Ks. H. Wejmer, *Duchowość błogosławieństw ewangelicznych odpowiedzią człowieka na postawę Chrystusa*, s. 98.

[42] Por. R. L. Recalde, *Błogosławieństwa — Ewangelia i program życia*, tłum. B. Szatyński. „Communio" 6 (1986), nr 5, s. 27; J. Salij OP, *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości*, „W Drodze" (1999), nr 5, s. 21.

[43] B. Iniesta, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 11.

[44] B. Häring CSsR, *Błogosławieństwa. Ich implikacje dla jednostek i społeczeństwa*, przeł. A. Łobocka–Oleksowicz, w: tenże, *Pieśń Sługi — Błogosławieństwa — Eucharystia*, Warszawa 1982, s. 92.

[45] Jan Paweł II, Homilia, 4. Góra Błogosławieństw, 24 III 2000.

[46] Jan Paweł II, Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski, 3. Warszawa 11 VI 1999.

wieństwa wzywa jednocześnie swoich wyznawców do naśladowania Go pod tym względem. Jest dla nich wezwaniem i zarazem przykładem. Swoją postawą właściwą błogosławieństwom zachęca, by Mu odpowiedzieć również taką postawą[47]. Można się także spodziewać, że „Jezus Chrystus (...) będzie (...) naszym pełnym Błogosławieństwem"[48], bo sam stanie się naszą wieczną szczęśliwością.

5. Błogosławieństwa a Święci

Wszyscy chrześcijanie powinni zatem iść w życiu za Chrystusem drogą błogosławieństw. „Wyrażają — one — powołanie wiernych (...) wyjaśniają charakterystyczne działania i postawy życia chrześcijańskiego" (*KKK*, 1717). Dlatego bardzo „wymownym znakiem spełnienia obietnicy błogosławieństw są całe zastępy świętych i błogosławionych"[49].

Co więcej, „uformowani w (...) duchu (błogosławieństw) uczniowie i wyznawcy Chrystusa będą dla każdego pokolenia żywymi świadkami Jego zbawczej obecności i poprowadzą innych ludzi do Boga"[50]. Tak więc można powiedzieć, że święci i błogosławieni „podjęli drogę Ośmiu Błogosławieństw"[51]. I w ich duchu wzorowo służyli Panu Bogu i bliźnim w swoich sytuacjach życiowych (por. *KKK*, 1658). Dlatego określa się ich po prostu jako ludzi błogosławieństw. Chodzi tu o Matkę Najświętszą (por. *KKK*, 1717), św. Józefa[52], a także np. o bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego, nazwanego człowiekiem, „który czyni pokój i niesie pokój innym"[53]. Nie są to oczywiście tylko jakieś wyjątki, bo także wszyscy inni chrześcijanie jako powołani do świętości i doskonałości powinni być ludźmi „według błogosławieństw", czyli głęboko zjednoczonymi z Bogiem, „co objawia się w różny sposób (...) w zależności od przeżywanej sytuacji"[54].

---

[47] Por. ks. H. Wejmer, *Duchowość błogosławieństw...*, dz. cyt. s. 98.

[48] Bp A. Iniesta, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 13.

[49] Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, 4. Warszawa, 11 VI 1999.

[50] Tamże, 3.

[51] Kard. F. Macharski, *Przemówienie pożegnalne*, 5. Kraków — Balice, 17 VI 1999.

[52] Por. W. Kawecki CSsR, *Rozważania ośmiu błogosławieństw*, „Homo Dei" 71, (2001), nr 4, s. 110 i 111.

[53] Jan Paweł II, *Chrystus dawcą pokoju*, Toruń, 7 VI 1999. Por. J. Poniewierski, *Pielgrzymka 1999. Dzień po dniu*, Kraków 1999, s. 20.

[54] P. Kasiłowski SJ, *Człowiek według błogosławieństw (Mt 5, 3–10)*, „Bobolanum" 9 (1998), s. 93.

W urzeczywistnianiu błogosławieństw dzień po dniu w życiu świętych i wszystkich chrześcijan siłą jest Jezus Chrystus[55]. Nie ogranicza się więc On tylko do dawania w tym względzie przykładu i bycia przewodnikiem[56], ale też wzmacnia każdego wewnętrznie swoją łaską i udziela światła Ducha Świętego. Domaga się to zatem wiązania błogosławieństw z cnotami nadprzyrodzonymi i darami Ducha Świętego.

6. Błogosławieństwa a dekalog

Związek błogosławieństw z dekalogiem (Wj 20,1–17; Pwt 5,6–21) ukazany jest wyraźnie w nauczaniu Jana Pawła II, a w szczególności w jego kazaniu do młodzieży na Górze Błogosławieństw, wygłoszonym 24 III 2000 r. Dostrzegł on najpierw swoisty odpowiednik tej góry dla Góry Synaj, na której „Bóg rozmawiał z Mojżeszem i dał mu Prawo, napisane palcem Bożym" (Wj 31,18) na kamiennych tablicach. Te dwie góry: Synaj i Góra Błogosławieństw — tworzą mapę naszego chrześcijańskiego życia i ukazują całokształt naszych zobowiązań wobec Boga i bliźniego. Prawo i Błogosławieństwa razem wyznaczają szlak naśladowania Chrystusa oraz królewską drogę do duchowej dojrzałości i wolności"[57]. Mogli więc Apostołowie stwierdzić, że słowa z Synaju i słowa błogosławieństw są słowami życia wiecznego[58].

Znamienne jest również porównanie Jezusa–Nauczyciela z Mojżeszem–Prawodawcą, z umiejscowieniem kazania na górze, a także z przytoczeniem przykazań dekalogu. Jest w tym zatem wyraźna aluzja do góry Synaj, na której Mojżesz otrzymał od Boga dekalog[59].

„Orędzia Dziesięciorga Przykazań i orędzie Błogosławieństw" winno się głosić światu także w obecnym XXI wieku, bo „mówią one o prawdzie i dobroci, o łasce i wolności, o wszystkim, co jest niezbędne, by wejść do Chrystusowego Królestwa!"[60]. Nic więc dziwnego, że dekalog dziesięciu Bożych słów wypowiedzianych z mocą na Synaju potwierdził Chrystus w Kazaniu na Górze w kontekście ośmiu błogosławieństw[61].

---

[55] Por. Bp A. Iniesta, *Jezus Chrystus*..., dz, cyt., s. 11 i 13.

[56] Por. Ks. H. Wejmer, *Duchowość błogosławieństw*..., dz. cyt., s. 101.

[57] Jan Paweł II, Homilia, 2. Góra Błogosławieństw, 24 III 2000.

[58] Tamże, 5.

[59] Por. ks. J. Kudasiewicz, *Kazanie na Górze (Mt 5 — 7). Problematyka literacka i teologiczna*, „Znak" 27 (1975), nr 4–5, s. 578.

[60] Por. Jan Paweł II, Homilia, 5. Góra Błogosławieństw, 24 III 2000.

[61] Por. tenże, Przemówienie, 3. Ełk, 6 VI 1999.

W tym znaczeniu błogosławieństwa, będące wstępem do Kazania na Górze, tworzą nowe prawo Jezusowe, stanowiące paralelę do Księgi Powtórzonego Prawa w Starym Testamencie[62]. Brane jednak same w sobie dekalog i błogosławieństwa stanowią odrębne rzeczywistości. dekalog jest „zrębem moralności danym człowiekowi przez Stwórcę"[63]. Chrystus uznał jego trwałą wartość i nie przyszedł go znieść, ale wypełnić[64].

„Dopiero razem z Błogosławieństwami [przykazania dekalogu] stanowią (...) podstawę chrześcijańskiej etyki i chrześcijańskiego rachunku sumienia"[65]. Tak więc błogosławieństwa odgrywają rolę uzupełniającą i doskonalącą w stosunku do dekalogu. „Stanowią ewangeliczne dopełnienie Prawa z Synaju"[66]. Błogosławieństwa są „nowym dekalogiem" chrześcijańskim (...) programem bez granic"[67], „szczególnym wyrazem (...) nowego prawa (...), nowym prawem"[68].

W przeciwieństwie do dekalogu błogosławieństwa nie są sformułowane prawniczo. Wprawdzie ukazują one, jak powinno się postępować, ale w pierwszym rzędzie chodzi w nich o ukazanie szczęścia płynącego z określonych czynów i postaw. Nazywa się je wskazaniami, zasadami, „w których Jezus bezapelacyjnie potępia tanie szczęście i łatwe radości, przywraca nam rozumienie naszej prawdziwej wielkości i uczy, czym jest nasze pragnienie szczęścia"[69]. Błogosławieństwa „zostały przedstawione jako zestaw nakazów etycznych, które muszą być wypełnione, aby osiągnąć Królestwo Niebieskie. Mają one charakter katalogu cnót przeznaczonego dla użytku wspólnoty"[70]. Można również twierdzić, że błogosławieństwa wyrażają pozytywnie to, co w dekalogu sformułowano negatywnie[71].

---

[62] Por. S. Grabska, *Błogosławieństwa ewangeliczne*, w: *Słownik teologiczny*, 1 A–N, Katowice 1985, s. 65.

[63] Jan Paweł II, Przemówienie, 3, Elbląg, 6 VI 1999.

[64] Por. ks. J. Kudasiewicz, *Kazanie na Górze...*, dz. cyt., s. 574.

[65] S. Grabska, *Pacierz w Biblii zakorzeniony*, Warszawa 1983, s. 208.

[66] Jan Paweł II, Przemówienie na audiencji generalnej, 1 III 2000.

[67] Bp A. Iniesta, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 9.

[68] S Grabska, *Pacierz w Biblii...*, dz. cyt., s. 206 i 207.

[69] F. Varillon, *Zarys doktryny katolickiej*, przeł. E. Krasnowolski, Warszawa 1972, s. 206–207.

[70] Ks. J. Kudasiewicz, *Kazanie na Górze...*, dz. cyt., s. 574.

[71] „Syn Boży, przyszedłszy dla wypełnienia Zakonu i wypełnienie to poleciwszy, powtarzając i udoskonalając przykazania Prawa w kazaniu na Górze, wyraża je w formie pozytywnej ośmiu błogosławieństw"; Ks. W. Budzik, *Przykazania i błogosławieństwa*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy", 21 (1932), z. 4, s. 161.

W tym znaczeniu nazywa się je „Ewangelią", Dobrą Nowiną, wyprzedzającą i przepełniającą nowym sensem prawo chrześcijańskie"[72].

Jeszcze inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że „ewangeliczne błogosławieństwa stanowią niejako konkretyzację... prawa (miłości) i zarazem dają gwarancję prawdziwego i trwałego szczęścia wynikającego z czystości i pokoju serca, które są owocami pojednania z Bogiem i ludźmi"[73]. Błogosławieństwa są najpełniejszym zwierciadłem życia chrześcijańskiego. „Nie jest nim Dekalog, który choć ważny, to jednak koncentruje się na negatywnych wymiarach życia ludzkiego. Tymczasem chrześcijaństwo jest znakiem i urzeczywistnieniem doświadczenia Boga, który jest Miłością. Stąd tylko kryterium miłości stanowi obiektywny wymiar powołania chrześcijańskiego"[74]. A zatem „wobec dekalogu Mojżesza, przynajmniej jeśli chodzi o obowiązki względem człowieka, może wielu chrześcijan mogłoby czuć się zadowolonymi. Ale wobec błogosławieństw nikt ze wspinających się nie może mniemać, że doszedł do szczytu, obojętnie jak wysoko by się wspiął"[75].

Zakończenie

Z przeprowadzonego studium nad błogosławieństwami ewangelicznymi wynika, że wiązanie ich z cnotami i darami Ducha Świętego, z ostatecznym celem i szczęściem człowieka, z jego świętością i doskonałością w łączności z Osobą Chrystusa i Świętymi, a w końcu z przykazaniami dekalogu — jest uzasadnione i pozwala je nieco głębiej poznawać.

Wiemy dzięki temu, że pod względem bytowym błogosławieństwa należą do przejawów (aktów) cnót nadprzyrodzonych i darów Ducha Świętego. Zawierają w sobie pouczenia o tym, co jest ostatecznym celem i szczęściem człowieka i jak ma on postępować, aby osiągnąć doskonałość i świętość, a w konsekwencji ten cel i to szczęście. I jak wreszcie można w błogosławieństwach widzieć „nowe prawo" Chrystusowe, udoskonalające dekalogowe Prawo Starego Testamentu.

---

[72] F. Lage, *Błogosławieństwa: tekst i interpretacja*, tłum. L. Balter SAC, „Communio" 7, 1987, nr 5, s. 19.

[73] Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, 3, Warszawa, 11 VI 1999.

[74] Abp H. Muszyński, *Wstęp...*, w: *Jan Paweł II, Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 6.

[75] Bp A. Iniesta, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 9.

Nie ma zatem potrzeby traktowania tych powiązań rozłącznie, gdyż ukazują one błogosławieństwa z tylko sobie właściwego punktu widzenia. A ono w stosunku do innych ujęć nie jest przeciwstawne, ale uzupełniające i pomocnicze. Istotne natomiast jest i zawsze będzie coraz głębsze poznawcze wnikanie w konkretne treści błogosławieństw i praktyczne życie nimi na co dzień[76]. Tym bardziej, „że przeciętny chrześcijanin (...) dobrze zna treść zakazów i nakazów Dekalogu, a bardzo kiepsko pamięta treść i sens ośmiu błogosławieństw (...). Co więcej, to w nowożytności rozpowszechnił się pogląd (...), że błogosławieństwa są przeznaczone dla „wybranych"(...), a „zwykłym" ludziom wystarczy przestrzeganie przykazań"[77].

Z błogosławieństwami Chrystus zwrócił się do wszystkich swoich wyznawców i ukazał im w nich perspektywę ustawicznego rozwoju na drodze do wiecznej szczęśliwości. Wszyscy więc winni je wytrwale urzeczywistniać w całym swoim życiu.

Cyprian Wichrowicz OP — dr teologii, wieloletni wykładowca teologii moralnej w Kolegium Filozoficzno–Teologicznym OO. Dominikanów w Krakowie.

[76] Po kazaniu na Górze Błogosławieństw Jan Paweł II powiedział do polskiej młodzieży m.in.: „Z Jego (Jezusa) ust usłyszeliście, co znaczy być prawdziwie błogosławionym, co znaczy zachowywać przykazania i żyć w duchu Błogosławieństw"; *Uwierzyć wszystkiemu, co mówi Jezus*, „L'Osservatore Romano" 21, 2000, nr 5, s. 31.

[77] M. Zięba OP, *Do wszystkich!*, „W drodze" (1999), nr 5, s. 5–6.

Wojciech Surówka OP

GREK W MOSKWIE

Czytając książkę Andrzeja Walickiego

Tak mało teraz w Leningradzie Greków... Tą intuicją Josifa Brodskiego z *Postoju w pwstyni* można zakończyć lekturę książki Andrzeja Walickiego[1]. Ale też od tej intuicji można ją rozpocząć. Pozwoli to na prześledzenie historii pojawiania się w kulturze rosyjskiej rzadkiego okazu myśliciela, jakim jest Grek, czyli ten, który myśli o tym, co jest. Grek wyrasta z całej tradycji myśli filozoficznej Zachodu i wzrasta, karmiąc się jej owocami. Myślenie jego dotyka problemów podstawowych (*arche*) lub istotnych (byt) czy też w końcu krańcowych (bycie). Jeżeli tak popatrzymy na tę drogę myślenia, to rzeczywiście mało w Leningradzie Greków. Nie pomoże nam w ich wyśledzeniu ogólnie znany podział przedrewolucyjnej myśli rosyjskiej na tę zwróconą ku dialogowi z Zachodem (okcydentalistyczną) i jej przeciwną, zamykającą się w świecie własnych granic (antyokcydentalistyczną). Obraz taki może się okazać dość uproszczony. Jest to zresztą ryzyko każdej próby przedstawienia myśli w binarnym schemacie. Zbyt łatwo wszystko staje się białe lub czarne, katolickie lub antykatolickie, słowiańskie lub greckie, złe lub dobre. Zarówno słowianofilstwo skierowane ku rodzimej tradycji, jak i okcydentalizm nie są

[1] Andrzej Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Kraków 2002. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tej książki.

nurtami jednorodnymi. Słowianofilstwo Sołowjowa różni się przecież zupełnie od poglądów głoszonych przez Chomikowa czy chociażby Dostojewskiego. Tak samo świecki okcydentalizm, na przykład Hercena, ma niewiele wspólnego z religijnym okcydentalizmem epoki aleksandrowskiej czy późniejszego Iwanowa. Aby uchwycić napięcia i różnice istniejące pomiędzy tymi tendencjami, Walicki proponuje spojrzenie na nie z perspektywy ich odniesienia do głównych tematów dziewiętnastowiecznej myśli rosyjskiej. Tematy te układały się w wielką debatę nad problemami rosyjskiej tożsamości narodowej, sensu historii rosyjskiej i finalnego przeznaczenia Rosji. Jednym z ważnych układów odniesień w debacie na temat „idei rosyjskiej" był rzymski katolicyzm, uważany za podstawę całej cywilizacji zachodniej. Dla większości przedstawicieli myśli narodowej, reprezentowanej przez słowianofilów i ideologów panslawizmu, był to wyraźnie negatywny układ odniesień. Wyrażał się on najdobitniej w „Jezuickiej Polsce", która w ich oczach stała się zdrajczynią Słowiańszczyzny i głównym historycznym wrogiem Rosji. „Nie ulega wątpliwości — pisze Walicki — że ów prawosławny antykatolicyzm — wzmacniany przez powstanie polskie oraz przez umiejętne wykorzystanie konfliktów społecznych (...) — wywarł duży wpływ na kształtowanie nowoczesnego nacjonalizmu w Rosji" (s. 15).

Tożsamość

Budowanie tożsamości to nie tylko negatywne doświadczenia; nie kończy się, a tym bardziej nie zaczyna, biciem głową w mur. Dlatego Walicki zwraca uwagę na marginalizowany zazwyczaj fakt pojawiania się również tendencji zdecydowanie, a nawet wręcz ostentacyjnie, prokatolickich. Ich wyrazicielami byli myśliciele najwyższej rangi, szczególnie istotni dla ukształtowania dalszych dziejów myśli rosyjskiej: Piotr Czaadajew i Włodzimierz Sołowjow. Pierwszy z nich był autorem słynnego *Listu filozoficznego*, który zapoczątkował spory filozoficzne między okcydentalistami a słowianofilami. Sołowjow był punktem odniesienia i inspiracji dla całego tzw. renesansu filozoficznego przełomu XIX i XX wieku, orędownikiem uznania przez Kościół rosyjski prymatu papieża oraz twórcą teokratycznej utopii propagującej zjednoczenie Kościołów pod świeckimi rządami Rosji. „Utopia Sołowiowa — jak pisze Walicki — nie pojawia się na pustym miejscu, jego filokatolicyzm nie był jedynie wybrykiem fantazji jednostki wybitnej, ale nie mającej w historii intelektualnej własnego kraju żadnych poprzedników. Gdyby tak było, trzeba by uznać

za rzecz dziwaczną, że wielki renesans filozoficzno–religijny w Rosji zapoczątkowany został przez myśliciela tak bardzo nietypowego i izolowanego" (s. 16). Przedstawianiem tej intelektualnej historii zajmuje się Walicki, starając się pokazać spotkanie Wschodu z Zachodem i katolicyzmem jako źródło pozytywnej inspiracji dla myśli rosyjskiej. „Istnieją poważne argumenty na rzecz tezy, że w dziejach rosyjskiej mitologii narodowej i aspiracji imperialnych katolicyzm bywał nie tylko negatywnym układem odniesień, lecz również, pod tym lub innym względem, wyzwaniem pozytywnym" (s. 17). Tło tej historii intelektualnej jest ważne, ponieważ rozwijała się ona na gruncie przynajmniej dwóch idei.

Rosyjskie mitologie narodowe XIX w. dowodziły, że prawosławna Rosja przeciwstawiana była od samego początku katolicyzmowi. W rzeczywistości jednak było to poważne uproszczenie, ponieważ Ruś Kijowska przyjęła chrześcijaństwo w okresie jedności Kościoła powszechnego. Zasadnicza zmianę przyniosło dopiero zajęcie i złupienie Konstantynopola w 1204 roku, co powiązane było z przymusowym nawracaniem ludności na rzymski katolicyzm. Dalszy rozwój Kościoła ruskiego, zwłaszcza po przeniesieniu jego centrum do Moskwy, poszedł w kierunku samookreślenia negatywnego i tendencji izolacjonistycznych. Unia florencka, a następnie upadek Konstantynopola w 1453 roku, zostały uznane przez Moskwę za karę za odstępstwo od wiary. „Od tej chwili państwo moskiewskie poczęło postrzegać siebie jako jedyną i niewzruszoną ostoję wiary prawosławnej" (s. 18). Ciekawe, że idea *translatio imperii*, czyli przekazania Moskwie imperialnej godności i uprawnień starożytnego Rzymu i Bizancjum, podpowiedziana została Rosjanom przez Watykan. Z perspektywy Zachodu wydawało się możliwe wciągnięcie Moskwy do antytureckiej krucjaty, czego gwarancją miało być małżeństwo Iwana III z siostrzenicą ostatniego cesarza Bizancjum Tomasza Paleologa. Chociaż do ślubu Zoe Paleolog doszło w Watykanie w 1472 roku, nie spełniły się oczekiwania rzymskich polityków i Iwan III nie wziął udziału w kampanii antytureckiej. Mimo to stał się w oczach Europy spadkobiercą bizantyjskiego cesarstwa. Odbiciem tego przekonania jest słynne *Posłanie* pskowskiego ihumena Philotheusa, zapewniające, że Moskwa stała się Trzecim Rzymem i że czwartego już nie będzie. „Wielu uczonych podkreśla — pisze Walicki — że idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu nie doczekała się oficjalnej akceptacji i że nie należy wyolbrzymiać jej wpływu na praktyczna politykę państwa carów. Wydaje się jednak, że trudno negować jej wciąż odnawiającą się obecność w instrumentarium wyobraźni politycznej rosyjskich elit. Funkcjonować mogła w różny sposób, akcent bowiem mógł padać na sło-

wo „Moskwa", co uzasadniało kulturową samowystarczalność prawosławnej Rusi, albo na słowo „Rzym", symbolizujące historyczną ciągłość uniwersalnej chrześcijańskiej idei imperialnej. Z tej drugiej interpretacji idei Trzeciego Rzymu wyrosła (...) utopia Sołowjowa" (s. 20).

Drugą ideą była tzw. łacinizacja prawosławia. Pierwsze zetknięcie prawosławia z wyznaniami zachodnimi nastąpiło na terytorium państwa polsko–litewskiego. Pomijając całą historię Unii Brzeskiej i utworzenia Akademii Mohylewskiej, zaznaczyć trzeba, że wynikiem tej łacinizacji była zmiana nie tylko języka, teologii i obyczajów, lecz również, jak twierdzi cytowany przez Walickiego Grigori Florowski, psychologii religijnej. Prawosławna świadomość religijna charakteryzuje się orientacją, którą by można nazwać mistyczno–egzystencjalną. Jest ona diametralnie przeciwstawna wobec dominującej w katolicyzmie orientacji racjonalistyczno–prawniczej. „W tradycji wschodniej — pisze Walicki — nie było ostrego rozróżnienia między mistycyzmem a teologią, między osobistym przeżyciem tajemnic boskich a dogmatyką (...). Była to teologia programowo antyracjonalistyczna, apofatyczna" (s. 20–23). Nie wpisywała się więc w granice racjonalistycznej scholastyki zachodniej, wobec której nie potrafiła się bronić. Gdy już się tego nauczyła, czyli wytworzyła własny system racjonalnego argumentowania prawd wiary, w rzeczywistości zaprzeczyła swej istocie i upodobniła się do zwalczanego przeciwnika.

Bezglebie

Z całego bogatego nurtu myśli rosyjskiej, który parł w stronę zachodniego katolicyzmu, wyłania się kilka przeszkód stanowiących główny powód zawirowań w jej stabilnym rozwoju. Po dużym relatywizmie religijnym epoki aleksandrowskiej (1801–1825), który zaowocował wieloma konwersjami na katolicyzm, między innymi znanych na Zachodzie: Piotra Kozłowskiego i Sofi Swiecziny, nadszedł dla Rosji ciemny okres panowania cara Mikołaja I (1825–1855), który doprowadził do krwawego stłumienia powstania dekabrystów. Był to jednak, jak pisze Hercen: „prawdziwy okres zewnętrznej niewoli i wewnętrznego wyzwolenia". Pomimo dużych wpływów filozofii niemieckiej główny problem filozofii, która stała się kompensacją zewnętrznego zniewolenia, skupia się nie w obszarze spekulatywnych rozważań, ale wokół poszukiwania tożsamości. Pierwsza próba tego samookreślenia miała charakter negatywny — określała Rosję nie przez to, czym jest, lecz przez to, czym nie jest. Ważnym punktem odniesienia w tym samookreśleniu był zachodni katolicyzm.

Rosja określona została przez jego nieobecność, która implikuje odcięcie od cywilizacji zachodniej stworzonej przez Kościół rzymski.

Autorem tej odpowiedzi był Piotr Czaadajew (1794–1856). Podstawą jego filozofii, inspirowanej pismami późnego Schellinga, była koncepcja powszechnej, hierarchicznie ukształtowanej jedności. „Z filozofii tej — pisze Walicki — wynikało jednoznacznie potępienie wszelkiego izolacjonizmu i separatyzmu, a więc indywidualizmu w życiu jednostkowym i partykularyzmu w kulturach narodowych" (s. 41). Narody izolowane i zamknięte w przesądach narodowych nie mogą być narodami historycznymi. Patrząc z takiej perspektywy, Rosja jawiła się przede wszystkim jako naród odizolowany od reszty Europy, którzy nie uczestniczył w jej historii. Przyczyną tej izolacji była schizma, czyli oderwanie od Kościoła powszechnego. Narody europejskie wspólnie szły przez historię powszechną. Wszystkie etapy kształtowania się tożsamości Europy były związane z katolicyzmem. Walicki twierdzi nawet, że dla Wschodu „historia zachodu była historią świętą, w pewnej mierze urzeczywistniono tam już Królestwo Boże" (s. 42). Oderwanie to rodziło konkretne skutki, Czaadajew pisał w *Liście filozoficznym*:

> Rośniemy, ale nie dojrzewamy, idziemy naprzód, ale po linii krzywej, czyli takiej, która nie prowadzi do celu (...). Samotni w świecie, nic nie daliśmy światu, niczego nie nauczyliśmy go; nie wnieśliśmy żadnej idei do masy idei ludzkich, niczym nie przyczyniliśmy się do postępu ludzkiego rozumu, a to, co dał nam ten postęp, wypaczyliśmy. W ciągu całego naszego istnienia nie zrobiliśmy nic dla wspólnego dobra ludzi; żadna pożyteczna myśl nie zrodziła się na bezpłodnej glebie naszej ojczyzny; ani jedna wielka prawda nie wyszła z naszego środowiska (s. 42).

Aby stać się narodem posiadającym prawdziwą historię, taką, którą można dzielić z innymi narodami, Rosja musi przyłączyć się do Kościoła rzymskokatolickiego. Walicki pokazuje, że dla Czaadajewa zachodni katolicyzm, z papieżem jako głową, był gwarantem jedności, ale również szansą na odnalezienie własnej tożsamości. Opisane przez Czaadajewa „upośledzone zbiorowisko koczowników" przez połączenie z Zachodem, może stać się narodem o własnej historii, który ma jakąś misję w planie historii powszechnej. Zajęcie takiego stanowiska pozwalało autorowi *Listu* na utrzymanie przekonania o centralności Rzymu jako duchowej stolicy ludzkości i symbolu przyszłego zjednoczenia.

Nie dziwi, że takie poglądy Czaadajewa nie podobały się carowi Mikołajowi I, który postanowił uznać go za obłąkanego i poddać przymusowemu nadzorowi lekarsko–policyjnemu. Paradoks całej sytuacji podkreśla fakt, że w momencie publikacji *Listu filozoficznego* w 1836 roku, sam Czaadajew był skłonny zmienić swoje poglądy. *List* został opublikowany siedem lat po

jego napisaniu, podczas których autor wyraźnie zmienił swój światopogląd. Zmiana ta dotyczyła głównie stosunku Rosji do katolicyzmu. Punkt ogniskowy pozostaje ten sam, zmienia się tylko wartość ustosunkowania. To, co było przyczyną zacofania, jawi się teraz jako jedyna w swoim rodzaju szansa. Być może pod wpływem słowianofilów zmienia się jednoznacznie negatywny stosunek Czaadajewa do Kościoła wschodniego. Dzięki izolacji prawosławie przechowało to, co na Zachodzie uległo zatracie. Przez schizmę Kościół wschodni został wyłączony z Kościoła powszechnego, a tym samym z dźwigania bagażu dziedzictwa historycznego. Odwołując się do specyfiki wschodniego apofatycznego chrześcijaństwa, wskazuje, że ma ono zupełnie inne powołanie. W przeciwieństwie do Kościoła zachodniego, zaangażowanego w przemianę świata i tworzącego historię, Kościół wschodni rozwija kontemplatywno–ascetyczną stronę chrześcijaństwa. Wszelki rodzaj świeckiej aktywności był mu zabroniony jako niezgodny z jego istotą. „W ten sposób autor *Listów filozoficznych* — pisze Walicki — doszedł do koncepcji równouprawnienia katolicyzmu i prawosławia jako dwóch biegunów absolutnej prawdy — z jednej strony «aktywizmu» i «socjalności», z drugiej — kontemplacja, asceza i ewangeliczna czystość nauki Chrystusowej" (s. 46). Zaczął dostrzegać w sporze katolicyzmu z prawosławiem racje podzielone, niezakorzenienie „zbędnych ludzi" jawi się jako ambiwalentne, może być przyczyną dalszej izolacji lub szansą na powstanie zupełnie nowej chrześcijańskiej cywilizacji. Modyfikacja poglądów doprowadziła Czaadajewa do „widzenia religijnej przyszłości świata jako połączenia Kościoła zachodniego ze wschodnim". To, co najważniejsze w tej wizji, to fakt równouprawnienia obu Kościołów, z należnym uznaniem odrębności ich zadań w dotychczasowej historii. Podobną wizję przyszłości, uzupełnioną jeszcze o podkreślenie wyjątkowego miejsca Rosji w misji ekumenicznej, propagował największy rosyjski filozof XIX w. Włodzimierz Sołowjow (1853–1900).

Wizja

Podstawą wszystkich późniejszych rozważań Sołowjowa była wypracowana jeszcze we wczesnych latach filozofia wszechjedności (właściwszym byłoby określenie „swobodna wszechjedność", które proponuje Walicki). Była to koncepcja zmagająca się z problemem wypracowania pojęć, które godziłyby to, co absolutne, z tym, co względne; to, co totalne, z tym, co autonomiczne. Swobodna wszechjedność nie likwiduje różnic, ale zarazem nie unicestwia wolności. „U podstaw filozofii Sołowjowa — pisze Walicki — leżała stara neoplatońska idea samowzbogacającej alienacji" (s. 185). Była

ona obecna nie tylko w tradycji chrześcijańskiego neoplatonizmu, ale również w niemieckim romantyzmie. Sołowjow zajmował się w młodych latach zarówno myślą niemieckich romantyków, jak również, podczas pobytu w Anglii, poznawał całą tradycję mistyczną. Rozwój w tej koncepcji dokonuje się przez samowyobcowanie, czyli rozbicie jedności, do której powraca się później, na wyższym szczeblu. Jest to więc schemat dynamiczny, w którym zachodzi stały rozwój. Sołowjow stosuje tę koncepcję do przedstawienia swojej wizji historii. Ludzkość na początku znajdowała się w stanie pierwotnej substancjalnej jedności, która reprezentowana jest przez Wschód. Następnie przechodzi przez fazę dezintegracji, co miałby obrazować Zachód, aby dojść do powszechnej reintegracji, w której „rozłączone dziedziny ludzkiej twórczości, wiedzy i życia społecznego ponownie zjednoczą się, zachowując zarazem swą specyfikę i odrębność" (s. 186). Kościół katolicki jest więc, jako podstawa cywilizacji zachodniej, w głównej mierze odpowiedzialny za dezintegrację w świecie. I chociaż ta dezintegracja potrzebna jest, by wznieść się na wyższy szczebel, to nie szczędzi Sołowjow krytyki Kościołowi katolickiemu, który oskarżony o abstrakcyjny klerykalizm i fałszywą teokrację, powinien zostać zastąpiony przez swobodną teokrację. Stworzenie tego utopijnego ustroju jest właśnie dziejową misją Rosji.

Swobodna teokracja powinna być wolna od wszelkich postaci nacjonalizmu. Szczególnie od partykularystycznego etnonacjonalizmu oraz od tendencji dążących do kulturowej homogenizacji państwa. Uniwersalne wieloetniczne imperium miałoby być zarazem chrześcijańskie i liberalne. Tym imperium miałaby być Rosja wsparta na autorytecie Kościoła powszechnego, zjednoczonego wokół Rzymu. Warunkiem urzeczywistnienia tego ideału było oczywiście zjednoczenie Kościołów. Główny argument opierał się na głębokim przeświadczeniu Sołowjowa, że Kościół wschodni i zachodni stanowią wciąż wspólnotę sakramentalną i właściwie nie zachodzą między nimi różnice doktrynalne. „We wrześniu 1886 roku napisał (...) krótki memoriał o ogólnych podstawach zjednoczenia Kościołów. Uznawał w nim wszystkie dogmaty dzielące katolicyzm od prawosławia, a więc nie tylko *filioque*, lecz również dogmat o niepokalanym poczęciu matki Boskiej i o nieomylności papieża w sprawach wiary" (s. 208). Równocześnie podkreślał, że z punktu widzenia prawosławia nie były to dogmaty, ale opinie teologiczne. Ponieważ na Wschodzie nie zwołano żadnego soboru powszechnego, uprawnionego do zatwierdzenia schizmy, istnieje ona tylko *de facto*, ale nie *de iure*. Takie opinie podzielali także niektórzy hierarchowie Kościoła prawosławnego.

Uniwersalna monarchia kościelna miała wypełnić puste miejsce po sta-

rożytnym imperium rzymskim, jednak zastępując dążenie do jedności czysto politycznej, jednością czysto duchową opartą na miłości. Sołowjow posuwa się do stwierdzenia, że „w pewnym sensie była to tylko zamiana dynastii — dynastię Juliusza Cezara, najwyższego kapłana i *boga*, zastąpiła dynastia Szymona Piotra, najwyższego kapłana i *sługi sług* Bożych". Może najbardziej zwięźle stosunek myśliciela do papizmu ujęty jest w liście do Martynowa: „Aby nie pozostawić żadnych niejasności, wyznaję, że Kościół rzymskokatolicki, który stał się dla odrodzenia ludzkości następcą imperium rzymskiego, przeznaczony jest z woli Boga sprawować do końca wieków uniwersalną władzę nad światem. Na całą moją działalność patrzeć mogę tylko jako na służbę temu panowaniu" (s. 125). Te dążenia uniwersalistyczne wpisane były w całość filozofii, w której poczesne miejsce zajmowała koncepcja Sofii jako boskiej energii pośredniczącej między człowiekiem a całkowicie niedostępnym Bogiem. Właśnie ta koncepcja wydała się przedstawicielom zachodniego chrześcijaństwa, przede wszystkim jezuitom, podejrzana. Jezuiccy przyjaciele Sołowjowa określali te heterodoksyjne tendencje jako „wolnomyślicielstwo, marzycielstwo i mistycyzm". Pojawiły się również reakcje znacznie bardziej ostre. Zaowocowało to wygaśnięciem początkowego entuzjazmu wobec rzymskiego katolicyzmu i zmodyfikowaniem poglądów. Filozof podsumowuje to doświadczenie w znamiennym liście do Sofii Martynowej:

> Oto w dwóch słowach, jaki jest ostatecznie mój stosunek do papizmu: rozumiem go i akceptuję *tel quel*, on jednak mnie nie rozumie i nie akceptuje — ja wbudowałem go w swój świat duchowy, on zaś wbudować mnie nie może, ja posługuję się nim jako elementem i narzędziem prawdy, a on nie może uczynić ze mnie swego narzędzia i elementu (s. 227).

Sołowjow powrócił do własnych źródeł, czyli do mistycznego chrześcijaństwa ponadwyznaniowego, idei, która ma swą genezę w religijnym rozbudzeniu epoki aleksandrowskiej.

Dwa płuca

Śmierć Sołowjowa w 1900 roku zbiegła się z ostatecznym przełomem antypozytywistycznym i zdecydowanym zwrotem w kierunku filozofii religijnej. W Rosji zaowocowało to tzw. renesansem filozoficzno–religijnym, który był jednym z ważnych czynników „srebrnego wieku" rosyjskiej kultury. Powszechnie uznany jest wpływ koncepcji Sołowjowa na całą myśl religijną i filozoficzną. Jego stanowisko stało się także inspira-

cją dla wyobraźni poetyckiej drugiego pokolenia symbolistów, do których należeli między innymi Biełyj, Błok i Iwanow. Według Walickiego niesłusznie jednak pomijane jest oddziaływanie głoszonych przez Sołowjowa idei na kształtowanie się rosyjskiego filokatolicyzmu. Jego prokatolickie tendencje znalazły wielu kontynuatorów, obok o. Sergiusza Bułgakowa i Mikołaja Bierdiajewa, zupełnie szczególne miejsce zajmuje Wiaczesław Iwanow (1866–1949).

Myśl Iwanowa trwa jakby na przedłużeniu procesu zapoczątkowanego przez Czaadajewa. Wśród przedstawicieli „srebrnego wieku" był on najstarszym, a zarazem najwierniejszym uczniem Sołowjowa, którego idee ekumeniczne były mu szczególnie bliskie. Spełniał też rolę łącznika pomiędzy poezją symbolistów a myślą filozoficzno–religijną. Wpływ Sołowjowa, w tym również osobiste spotkania, ukierunkowywały go nieuchronnie w stronę Kościoła katolickiego. Postąpił podobnie jak jego mistrz i przyjaciel, który w 1896 roku przystąpił do Kościoła katolickiego i sam określił się „prawosławnym katolikiem".

Iwanow spotkał się z Sołowjowem jeszcze w czasie studiów w Berlinie, gdy pozostawał pod wpływem Nietzschego. Marzył wtedy o syntezie nietzscheanizmu z chrześcijaństwem, o „przezwyciężeniu — jak pisze Walicki — schizmy między Chrystusem a Dionizosem, chrześcijaństwem a pogańskim antykiem, religią a kulturą, objawieniem ducha a objawieniem ciała" (s. 273). Posłużył się ku temu wypracowaną przez Sołowjowa koncepcją Sofii. Wykorzystał też myśli o teurgicznej, przekształcającej świat materialny roli poezji. Jednak w rozmowach Iwanowa z filozofami dominował akcent historiozoficzny i wyznaniowy. Interpretował poglądy Sołowjowa jako czysto katolickie, to znaczy jeszcze sprzed podziału na Wschód i Zachód. Znamiennym jest, że nie twierdził, jakoby poglądy te zrodziły się w Sołowjowie pod wpływem studiów nad historią Kościoła, ale były wynikiem „odczucia powszechności", które dane mu było wewnętrznie w doświadczeniu mistycznym. Doświadczenie to jest zakorzenione nie tylko w jednostce, ale jest udziałem narodu, w którym tkwi tęsknota za uniwersalnością. Dzięki takiemu spojrzeniu Iwanow mógł nawiązać do mitu Trzeciego Rzymu na innym poziomie, niż czynili to przywódcy polityczni. Kładł nacisk „na słowo «Rzym», implikujące uniwersalność, a nie na przeciwieństwo między trzecim Rzymem, a dwoma poprzednimi" (s. 276).

Myśl Iwanowa jest konsekwentnie wprowadzana przez niego w życie. Jego akt przyłączenia się do Kościoła katolickiego obrządku wschodniego, choć był wynikiem konsekwentnej duchowej ewolucji, został przyspieszony przez dwa wydarzenia. Pierwszym było przeżycie rosyjskiej rewolucji, dru-

gim — zetknięcie ze światem burżuazji „przeciwstawnym «rewolucyjnemu szaleństwu», ale jednak współbrzmiącym z nim «na zasadzie diabelskiego kontrapunktu»". Pomiędzy skostnieniem i zakłamaniem burżuazji a konwulsjami rewolucji, wybrał drogę życia. Stwierdził, że zawsze uznawał tylko jedną religię i kulturę, ujawniającą się w dwóch postaciach: wschodniej i zachodniej. Sens swojej myśli zawarł w liście do Charles'a du Bosa:

> Po raz pierwszy poczułem się prawosławnym w pełnym znaczeniu tego słowa, posiadaczem całego skarbu duchowego, danego mi wraz z chrztem, z którego radość przez wiele lat mąciła mi jakaś trwoga duchowa, coraz bardziej dręcząca; świadomość, że pozbawiony jestem drugiej połowy wspólnego, żywego skarbu świętości i łaski, że niczym gruźlik oddycham tylko jednym płucem. Teraz zaś doznałem wielkiej radości uspokojenia duchowego i nieznanej przedtem swobody działania; szczęście przyłączenia się do niezliczonych świętych, których pomoc i uczestnictwo tak długo, wbrew własnej woli, odrzucałem; zadowolenie z powodu spełnienia, we własnej osobie, obowiązku mojego narodu, z powodu realizacji woli tego narodu, która, jak sądziłem, dojrzała już do jedności, żądając ode mnie, abym go zapomniał, złożył go w ofierze dla sprawy powszechnej. I rzecz dziwna! Natychmiast poczułem, że ręką Chrystusową został mi on w duchu przywrócony — wczoraj obecny byłem na jego pogrzebie, a dziś jestem z nim złączony, jako zmartwychwstałym i usprawiedliwionym (s. 277).

I co dalej?

Książka Walickiego pokazuje pewną historię intelektualną. Można by powiedzieć inaczej — historię długotrwałej, wręcz chronicznej rozmowy. Ta ostatnia rozpoczyna się od wstrząsu wywołanego wystąpieniem Czaadajewa. Problem relacji pomiędzy Wschodem i Zachodem istniał już przecież wcześniej, jednak dopiero od tego momentu został wyrażony w kategoriach filozoficznych. Zachód zaczyna się jawić jako partner w rozmowie. Miejsce prokatolickiej myśli w historii Rosji i jej wkład w przyszłość najlepiej przedstawia sam Walicki:

> Niniejsze stadium ukazuje ścisły związek prokatolickiej tendencji myśli rosyjskiej z pragnieniem przezwyciężenia izolacji Rosji, z taką mocą odczutej i opisanej przez Czaadajewa. Dużą wymowę mają, moim zdaniem, takie fakty, jak to, że filozoficzna refleksja nad dziejami Rosji zaczęła się właśnie od Czaadajewa; że największy filozof religijny XIX wieku, główny inspirator rosyjskiego „renesansu filozoficzno-religijnego" — Włodzimierz Sołowjow — uważał się za „prawosławnego katolika", a sens dziejów Rosji upatrywał w pracy nad zjednoczeniem Kościołów; że autorem metafory „dwóch płuc Kościoła powszechnego" był jego wierny uczeń i kontynuator, Wiaczesław Iwanow. Są to argumenty na rzecz przypuszczenia, że dla rewitalizacji rosyjskiego prawosławia nie wystar-

czą ciągłe powroty do Chomiakowa, czyli do zmodernizowanej wersji prawosławnego fundamentalizmu; że potrzebna jest również pozytywna kontynuacja dialogu z katolicyzmem i wyraźna perspektywa ekumeniczna (s. 280–281).

Pozostaje tylko żal, że szansa stworzona w ostatnich latach przez nauczanie zawarte w dokumentach papieskich nie została wykorzystana, że otwarty horyzont nie został wypełniony, że Grek z tobołkiem emigruje z Rosji. Podejmowana współcześnie idea Trzeciego Rzymu pozostaje w oderwaniu od tradycji greckiej. Moskwa rości sobie prawo do bycia kontynuatorką dziedzictwa Imperium, ponieważ Grecy nie byli w stanie utrzymać Konstantynopola jako Drugiego Rzymu, nie warto więc powracać do skompromitowanej cywilizacji. Odejście od drogi budowania własnej tożsamości w pozytywnym odniesieniu do Zachodu owocuje zwrotem ku tradycji prawosławnej. Granica zostaje ostro zakreślona — wewnątrz Wiecznego Miasta nie ma miejsca dla myślenia na sposób grecki.

Czy pozostaje jedynie „szaleństwo rewolucji"? Lub może raczej — po wypaleniu się jej żywotnych sił — jej „diabelskie kontrapunkty", bardziej żywotne niż siła, która chciała je zniszczyć? Poza murami Trzeciego Rzymu wędruje myślenie greckie. Jednak w budowaniu naszej wspólnej tożsamości, w naszej wspólnej rozmowie, która pozwala nam zobaczyć, jak byliśmy do tej pory różni; która pozwala poznać, kim jesteśmy w tym momencie, najważniejsze pozostaje pytanie o to, co przed nami, jacy mamy być. Co jawi się na horyzoncie, gdy stoimy w bramie Trzeciego Rzymu? Powraca echem, choć zrodzone w odmiennym doświadczeniu, pytanie Josifa Brodskiego z *Postoju w pustyni*:

Dzisiejszej nocy spoglądam przez okno
i myślę, dokądśmy zawędrowali?
Od czego bardziej jesteśmy dalecy
od prawosławia czy od hellenizmu?
A czemu bliscy? Co jest teraz przed nami?
Czy nas nie czeka teraz nowa era?
I jakie nasze wspólne posłannictwo?
I cośmy winni złożyć mu w ofierze?[2]

Wojciech Surówka OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie.

[2] Fragmenty wiersza J. Brodskiego *Postój w pustyni* w tłumaczeniu S. Barańczaka podaję za: J. Brodski, *Wybór wierszy*, Kraków 1989.