TEOFIL

I (2) 1993

KOLEGIUM FILOZOFICZNO - TEOLOGICZNE

DOMINIKANIE - KRAKÓW

redagują :

Michał Paluch (red. nacz.)
Jakub Gonciarz
Piotr Juszkiewicz (red. tech.)
Jacek Krzysztofowicz
Andrzej Kuśmierski
Krzysztof Sonek
Artur Sporniak
Zdzisław Szmańda
Paweł Trzopek

konsultacja :

dr hab. Jan A.Kłoczowski
lic. Leszek Ruszkowski

Pismo filozoficzno - teologiczne wykładowców
i studentów Kolegium OO.Dominikanów
Stolarska 12, 31 043 Kraków ; tel. 22 07 11

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

spis treści :

Od redakcji 3

Wojciech Giertych OP
ROLA PRAWA STANOWIONEGO
WEDŁUG *SUMY TEOLOGII* ŚW.TOMASZA 4
Elżbieta Wolicka glosa

Włodzimierz Zega
WOLNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W *WYKŁADZIE*
LISTU DO GALATÓW ŚW. TOMASZA 20
Karol Tarnowski glosa

Jakub Gonciarz OP
DROGA DO MISTYCZNEJ JEDNOŚCI
Mistrza Eckharta koncepcja poznania Boga 33

Zbigniew Bomert OP
DWA RODZAJE PEWNOŚCI 43
Artur Sporniak OP glosa

Paweł Krupa OP
O MISTRZU JORDANIE Z SAKSONII
I JEGO APOFTEGMATACH 52

Gerard z Fracheto OP
APOFTEGMATY JORDANA Z SAKSONII 58

DAĆ ŚWIADECTWO PRAWDZIE
Wywiad z **ks. Edwardem Stańkiem** **69**

Piotr Sikora OP
FILOZOFIA KUL-em SIĘ TOCZY? **74**

TEOLOGIA PRZY HERBATCE **77**
Wojciech Jędrzejewski OP
O potrzebie opierania się pokusom
teologicznych redukcjonizmów

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH **80**

Andrzej Sip OP
GRAFIKA ..... **wkładka**

Od redakcji

Pytanie o wolność należy do najważniejszych problemów naszych czasów. Postanowiliśmy więc w niniejszym numerze głównie wokół tego tematu "prowokować". Przewodnikiem naszej prowokacji będzie... Tomasz z Akwinu, który mimo "różnicy wieku" między nim a nami świetnie się do tego nadaje. Można się o tym przekonać czytając dwa pierwsze artykuły. Szkic Wojciecha Giertycha prezentuje Tomaszowe myślenie o wolności w kontekście prawno-społecznym, a streszczenie pracy magisterskiej Włodzimierza Zegi pozwala zapoznać się ze stanowiskiem Doktora Anielskiego zawartym w Wykładzie "Listu do Galatów". *Do dyskusji nad myślą Akwinaty wprowadzają głosy Elżbiety Wolickiej, Karola Tarnowskiego i Andrzeja Sipa (grafika).*

Proponujemy również refleksję nad jedną z najbardziej kontrowersyjnych (czytaj: pobudzających do własnych poszukiwań), Eckhartową teorię poznania Boga (Jakub Gonciarz). Po mistycznej apofazie - utracie pewności co do możliwości pojęciowego dotarcia do Boga - intelektualnego ukojenia radzimy szukać w odważnym szkicu Zbigniewa Bomerta na temat relacji pewności do prawdy w dziejach filozofii i w głosie Artura Sporniaka. Pewność ewangeliczną można odnaleźć w pięknym wywiadzie na temat prawdy z Edwardem Stańkiem.

Zachęcamy też do poznania apoftegmatów Jordana z Saksonii spisanych przez Gerarda z Fracheto, a przetłumaczonych i wstępem opatrzonych przez Pawła Krupę. Ten barwny tekst jest jednym ze starszych źródeł dominikańskiej historii.

Zamieszczamy krótkie sprawozdanie z ostatniego Tygodnia Filozoficznego *na KUL-u (Piotr Sikora) i echo jednego ze spotkań* Teologii przy herbatce *(Wojciech Jędrzejewski). Dołączony na końcu wykaz tegorocznych magisteriów pozwala zorientować się, jakie teksty można znaleźć w archiwum naszego Studium.*

Dziękujemy za wszystkie głosy krytyczne. Pomagają nam one dostrzec i eliminować wiele błędów. Dziękujemy również Braciom za pomoc przy pracach redakcyjnych, a wydawnictwu W drodze *za finansowanie kosztów produkcji naszego pisma.*

Życząc owocnej lektury prosimy o modlitwę - bez pomocy nadprzyrodzonej nie przetrwamy podziału Studium.

Rola prawa stanowionego według *Sumy Teologii* św. Tomasza

Wojciech Giertych OP

Czy chrześcijaństwo domaga się urządzania świata według zasad i wartości chrześcijańskich? Na ile takie próby budowy chrześcijańskiego porządku społecznego są koniecznym następstwem faktu bycia chrześcijaninem? Czy można posądzać chrześcijanina, który nie ma przekonania do "katolickich" programów politycznych, o niewierność powołaniu? Czy budowa chrześcijańskiego porządku społecznego nie kłóci się z nadzieją eschatologiczną, czy nie jest próbą zastąpienia państwa Bożego państwem doczesnym? A taka pomyłka czy nie wypacza tego, co najważniejsze w chrześcijaństwie - odkupienia w Chrystusie?

Są to dziś zagadnienia ważne, budzące spory wśród katolików oraz niepokojące niekatolików. Wymagają one wszechstronnej analizy teologicznej. W niniejszym krótkim szkicu, próbujemy dać odpowiedź na interesujące nas pytania, dokonując jedynie ograniczonej kwerendy dzieł św. Tomasza, zawężonej do jego teologii prawa stanowionego. Pozwoli to spojrzeć na interesujące nas zagadnienia w perspektywie całkowicie wolnej od aktualnych politycznych zmagań, a zarazem mocno osadzonej w najbardziej ortodoksyjnym nurcie myśli katolickiej. Będzie to oczywiście skrótowe rozważenie problemu. Aby w pełni zaprezentować doktrynę średniowiecznego Mistrza należałoby przedstawić wiele wątków jego nauki, poczynając od eschatologii, poprzez soteriologię, po traktaty o nadziei i sprawiedliwości. Nie podejmujemy jednak z braku miejsca tak szerokich badań.

Św. Tomasz jest przede wszystkim teologiem. Jego uwagi dotyczące prawa stanowionego, a w konsekwencji również i państwa, wpisane są w szeroką teologiczną wizję człowieka i świata. Daje to całej jego refleksji wartość ponadczasową, możliwą do zastosowania - po części przynajmniej, gdy idzie o pryncypia - także w naszych czasach. Nie oznacza to, że w naszej lekturze św. Tomasza możemy całkowicie ignorować historyczne tło relacji państwo - Kościół, które musiało jakoś rzutować na wykuwaną przez niego doktrynę. Jak zauważa komentator Tomaszowego traktatu o prawie, o. Thomas Gilby OP:

Na tyle, na ile można było je rozdzielić w XIII wieku, Kościół był

starszym, prawnym i politycznym, a nawet w niejeden sposób, potężniejszym ciałem od państwa. Z racji tytułów posiadanych z historii, abstrahując od pretensji religijnych, na mocy ius humanum *niezależnego od* ius divinum, *Kościół był niejako kuratorem władzy świeckiej, utwierdzając ją pod warunkiem, że zachowa ona swoje obietnice. Był też strażnikiem zwyczajowych swobód, arbitrem w konfliktach, powszechnym i skutecznym rzecznikiem praw.*
Traktat o prawie [św. Tomasza] zakłada ten stan rzeczy, nie twierdzi jednak, że w prawie ludzkim uprawnienia władzy duchownej są ponad uprawnieniami władzy doczesnej, tak jak uprawnienia władzy cesarskiej stoją ponad uprawnieniami władzy prokonsularnej, lub że prawo kanoniczne albo władze kościelne mogą zawiesić prawo cywilne lub złożyć z urzędu świeckiego władcę. Nie ma powodu, by sądzić, że św. Tomasz poparłby roszczenia Bonifacego VIII domagającego się władzy suwerennej, a raczej należy przypuszczać, że byłby temu przeciwny.[1]

Są to jednak domysły na temat opcji politycznych św. Tomasza, wynikające z jego doktryny. Teksty, które wyszły spod jego pióra, są bowiem całkowicie pozbawione jakichkolwiek bezpośrednich odniesień do dylematów politycznych jego epoki. Ten jego polityczny dystans pozwala nam sięgnąć do zasad, na które się powołuje. Zmiana uprawnień instancji kościelnych w stosunku do tego, co było normą w europejskim średniowieczu, jak również inne oczekiwania społeczne wobec Kościoła, czego jesteśmy dzisiaj świadkami, nie odbierają wagi bardzo precyzyjnym i celnym zasadom sformułowanym przez św. Tomasza.

Wszelkie ludzkie prawa stanowione, a co za tym idzie wszelkie państwa, mają, według św. Tomasza, swoją *godność*, swoją specyficzną *autonomię* i swoją *ograniczoność* - nie dorastają bowiem do poziomu etycznego prawa Ewangelii. Właśnie te trzy pojęcia wyznaczą bieg naszego studium.

Godność prawa stanowionego

Św. Tomasz wykracza poza naukę św. Augustyna i sięga do Arystotelesa, traktując instytucje życia politycznego raczej jako konsekwencje społecznej natury człowieka, niż jako restrykcje nakładane człowiekowi z powodu jego grzesznych i destruktywnych zdolności. Człowiek jest grzeszny. Ale to nie z powodu jego grzeszności istnieje państwo. W wieku nie przebierającym w karach, św. Tomasz

[1] *Summa theologiae*, t. 28, (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), "Appendix I", s. 160-1.

zwraca uwagę na *potestas directiva* prawa stanowionego, stawiając ją wyżej niż jego *potestas coactiva*. Prawo stanowione jest przede wszystkim konieczną pomocą w życiu, a nie tylko groźbą powstrzymującą złoczyńców.[2]

Fakt istnienia w życiu społecznym władz, z podziałem na rządzących i rządzonych, jak również istnienia nierówności majątkowej oraz nierówności wpływów, jest z zamierzenia Bożego. Tak jak Bóg stworzył mrówki czy pszczoły, które żyją razem i wśród których obserwuje się różnorodność funkcji, tak też stworzył On naturę ludzką jako społeczną. Człowiek potrzebuje wsparcia i zabezpieczenia, jakiego dostarczają więzi społeczne oraz władze państwowe. Te potrzeby są wpisane w naturę ludzką od początku, niezależnie od dziejowych komplikacji spowodowanych przez upadek pierwszych rodziców. Państwo, choć musi się dostosować do egzystencjalnych realiów ludzkości naznaczonej grzechem i z tym grzechem się borykającej, samo w sobie jest tworem natury, a nie grzechu, nie gwałtu czy chciwości tych, którzy dzierżą władzę, czy też tylko efektem umowy społecznej, zawartej dla utylitarnej wygody. Jako dzieło naturalne, a więc zgodne z Bożym zamierzeniem, ma określone zadania i moc wiążącą dla swych postanowień i praw.

Umysł ludzki potrafi dostrzec w całej rzeczywistości świata ład oraz pewną celowość, które są wytłumaczalne jedynie jako odbicie zamysłu Stwórcy. Ten ład tkwiący w naturze, gdy jest rozpoznany przez człowieka, staje się dla niego prawem. Natura bowiem jest nauczycielką, wskazującą to, co dla człowieka jest właściwe, oraz to, co jest dla niego tylko pozornym dobrem. Prawa stanowione, czyli uchwalane przez państwo, mają swoje źródło w prawie naturalnym, z którego czerpią swoją najgłębszą rację uzasadniającą.[3] Jeżeli prawa stanowione przez królów, dyktatorów czy parlamenty są w czymś niezgodne z prawem naturalnym, po prostu przestają one zasługiwać na miano prawa, a stają się jego gorszącym wypaczeniem.[4]

Prawo państwowe, które jest sprzeczne z prawem naturalnym, stawia swych obywateli przed dezintegrującym dylematem sumienia. Natura domaga się wtedy czego innego niż prawo państwowe. Taki dylemat rodzi w człowieku wewnętrzną rozterkę i podcina jego szacunek dla państwa i prawa. Dlatego koniecznym jest, by państwo w swym ustawodawstwie liczyło się z ludzką naturą i z jej wymaganiami.

Prawa stanowione mają określoną celowość, konieczną dla państwa, choć zawężoną w stosunku do celowości prawa Bożego, które prowadzi do szczęśliwości wiecznej z Bogiem. Prawa ludzkie zapewniają pokój społeczny, karząc złe uczynki,

[2] Ibid. "Introduction", s. xxi-xxii.

[3] *Ia-IIae*, q. 91, art. 3.

[4] *Ia-IIae*, q. 95, art. 2: *...omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturali derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.*

które mogą go zburzyć.[5] Ponadto, prawa stanowione mają na uwadze ludzką dobroć. Są one dla niejednego człowieka wstępnym etapem, prowadzącym do zrozumienia głębszego wymiaru prawa moralnego. Nie są one w stanie wymusić dobroci na obywatelach, chociaż do niej zmierzają; możliwości bowiem praw ludzkich są ograniczone. Dobroć wynikająca z cnoty, aby była prawdziwa, musi płynąć z wnętrza, z samej istoty człowieka. Prawo może jednak ku niej podprowadzać swoją wychowawczą dyscypliną.[6] To są ważne funkcje prawa państwowego nadające mu godność, bez względu na to, czy władza wydająca prawa jest prawowita w świetle obyczajów społecznych i tradycji danego społeczeństwa, czy też nie. Ludzie nie mogą żyć w anarchii, potrzebują drogowskazu, który pokazuje, co jest dobre. Potrzebują też ładu społecznego, który pozwala planować i daje poczucie bezpieczeństwa. Nawet dyktator, który obejmuje władzę w sposób nieformalny, gdy wydaje rozporządzenia, które służą pokojowi społecznemu, np. przepisy drogowe, czy wymagania zachowania zasad ekologii przez przemysł, gdy czyni to zgodnie z zasadami prawa naturalnego, postępuje właściwie i należy mu się za to szacunek.

Św. Tomasz sięga w swej refleksji do najgłębszych racji porządku prawnego, nie wchodząc przy tym w racje dynastyczne, ideologiczne, czy wręcz mityczne, za pomocą których niekiedy władcy uzasadniali swoją władzę. Dla niego wystarczające jest uznanie, że władza, skoro służy potrzebie naturalnej, w najgłębszym wymiarze pochodzi od Boga. Jeśli nie jest ona ewidentnie zła - spełnia zasadniczą funkcję prowadzenia do dobra i ochrony pokoju i ładu społecznego - należy się jej szacunek.

Ponadto, zachowanie przez św. Tomasza greckiego przekonania o politycznej naturze człowieka prowadzi do wniosku, że należymy rzeczywiście, a nie tylko pozornie, do państwa ziemskiego. Nasze ziemskie bytowanie nie jest tylko krótkim etapem pielgrzymki, czy tylko środkiem uświęcenia dokonującego się gdzie indziej. Ono ma prawdziwą wartość tu i teraz, jest przestrzenią realnego życia i cnotliwego działania. Stąd państwa i prawa, będące faktyczną częścią tego świata, są jego potrzebną i godną częścią. Choć królestwo Chrystusa nie jest z tego świata, realizuje się ono już po części w tym świecie, który Bóg umiłował i który ma swoje, wynikające z prawa natury, potrzeby i instytucje.

---

[5] *Ia-IIae*, q. 98, art. 1: *Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquilitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae.*

[6] *Ia-IIae*, q. 92, art. 1: *...hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.* Ibid., q. 95, art. 1.

Względna autonomia prawa stanowionego

Prawo stanowione, jakkolwiek wywodzi się z prawa naturalnego, nie jest jego prostym powtórzeniem. Musi ono uwzględniać dodatkowe i różnorodne okoliczności specyficzne dla tego konkretnego społeczeństwa, któremu ma służyć.[7] Daje to pole dla inwencji politykom i prawnikom, którzy na temat tychże specyficznych okoliczności oraz na temat sposobów zaradzenia potrzebom mogą mieć całkiem sprzeczne i różnorodne opinie, wynikające z bogatego doświadczenia.

Rozumowanie św. Tomasza opiera się na rozróżnieniu pomiędzy *scientia* i *ars*. Najpierw stawia on podstawową tezę, iż prawo stanowione, jeśli nie ma być wypaczeniem prawa, musi opierać się na fundamencie prawa naturalnego.[8] Wnioski z prawa naturalnego można wyciągać w dwojaki sposób: albo wprost z przesłanek, tak jak to czynią nauki aprioryczne, dostarczając wiedzy; albo dokonując praktycznych orzeczeń i aplikacji zasad, jak czynią to sztuki.[9] Przy tym drugim sposobie św. Tomasz daje przykład architekta, który stosuje ogólne zasady swej sztuki do praktycznych planów budowy konkretnego domu. Można również dać przykład lekarza, który stawia diagnozę i decyduje się na określone leczenie, czy też artysty, który tworząc nadaje swemu dziełu niepowtarzalny kształt. Architekt, czy lekarz muszą znać zasady swojej sztuki, potrzebna jest im znajomość teorii budowlanej i wiedzy medycznej, ale w ostatecznej decyzji dużą rolę odgrywa ich doświadczenie, wyczucie, inwencja, czasem nawet fantazja i ryzyko. W tym decydowaniu w sposób twórczy działa nabyta w życiu roztropność, a w przypadku chrześcijanina - ponadto wiara i nadprzyrodzona miłość.

Podobnie więc z pierwszej zasady prawa naturalnego stwierdzającej, iż zła należy unikać, wyprowadza się bardziej szczegółowy wniosek etyczny, iż nie należy zabijać niewinnych. Taki teoretyczny wniosek przynależy do wiedzy etycznej. Jeżeli został on poprawnie wyprowadzony, jest niepodważalny i niezmienny. Na płaszczyźnie sztuki natomiast dokonuje się praktycznej aplikacji zasad prawa naturalnego, określając, że w danym państwie zabijanie niewinnych będzie karane w taki a nie inny sposób. Wnioski przynależące do wiedzy etycznej czerpią swoją moc wyłącznie z zasad prawa naturalnego, którego są przedłużeniem, natomiast praktyczne orzeczenia prawa stanowionego, będące przejawem sztuki politycznej czy prawniczej, czerpią swoją moc tylko z prawa ludzkiego.[10] Postanowienia i orze-

[7] *Ia-IIae*, q. 95, art. 2, ad 3: *...principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum.*

[8] *Ia-IIae*, q. 95, art. 2.

[9] *Ia-IIae*, q. 95, art. 2.

[10] Ibid.

czenia prawa ludzkiego są więc relatywne, podlegają ewentualnej korekcie i nowej aplikacji przy zmienionych warunkach społecznych. Jednak na poziomie zasad etycznych taka relatywizacja jest nie do pomyślenia.

Relatywność prawa ludzkiego nie oznacza bynajmniej, iż jest ono aksjologicznie autonomiczne. Prawo ludzkie, by było prawem, korzeniami musi tkwić w prawie naturalnym. Ale ustawodawca ma możność poszukiwania nowatorskich rozwiązań prawnych i politycznych. Nadaje to polityce swoistą autonomię w stosunku do etyki i teologii, a także chroni polityków i ustawodawców przed moralizującym mentorstwem. Polityka ocenia się według jego fachowości i sprytu, według jego zdolności do przewidywania konsekwencji swoich kroków, według znajomości problematyki społecznej oraz umiejętności zawierania koniecznych kompromisów służących rozładowywaniu napięć społecznych, a nie jedynie na podstawie jego niezłomnego uporu i znajomości zasad etycznych. Rzetelna, moralna uczciwość polityka jest oczywiście sprawą niebagatelną. Parlamentarne walki i spory wymagają jednak jeszcze czegoś więcej. Trzeba, by polityk kierował się szczególnym gatunkiem roztropności, zwanym *prudentia regnativa*.[11] Nieraz bowiem będzie on stawał nie tyle przed dylematem oddzielenia dobra od zła, co przed dylematem wyboru między wieloma słusznymi racjami. Jest wiele spraw, które rozwiązuje się nie tylko dzięki znajomości zasad etycznych, ale też dzięki dyplomatycznej zręczności i politycznemu talentowi. Nie każdy zatem błąd polityka jest sprzeniewierzeniem się zasadom etycznym. Często jest to błąd w sztuce. Może to być błąd brzemienny w skutki, za co polityk ponosi odpowiedzialność, ale daleko stąd do posądzania go o brak zasad etycznych.

Refleksja teologiczna i etyczna z jednej strony, a praktyczne podejmowanie politycznych decyzji z drugiej, to dwie oddzielne sfery ludzkiego myślenia i działania, mające swoje odrębne zakresy wynikające z dwóch różnych funkcji ludzkiego rozumu. Teologia dostarcza prawu i polityce 'zewnętrznej' miary co do tego, co można i da się zrobić, albo - formułując negatywnie - co do tego, czego nie można i nie da się robić w świetle odwiecznego celu człowieka. Nie dostarcza im natomiast informacji dotyczących ich własnych pól działania, ani też nie dyktuje im ich własnych metod.

Państwo, według św. Tomasza, ma swoją godność i autonomię w stosunku do teologicznej myśli etycznej nie prowadzącą jednak do etycznego leseferyzmu. Jak to zauważa o. Gilby:

> *Odrzuciłby [św. Tomasz] dychotomię pomiędzy prywatną religią i moralnością z jednej strony a moralnie neutralną publiczną służbą z*

[11] *IIa-IIae*, q. 50, art. 1.

drugiej, ponieważ oznaczałoby to nie tylko wycofanie się Kościoła z właściwego sobie pola działania, ale również wyrzeczenie się godności etycznej przez Państwo.[12]

Ograniczoność prawa stanowionego

Względna autonomia prawa stanowionego w stosunku do zasad etycznych oznacza, iż państwo nie sięga tak głęboko w ludzkie sprawy, jak to czyni Bóg, obdarzający człowieka prawem wpisanym w serce. Państwo ludzkie ani nie wyklina z państwa Bożego, ani nie domaga się religijnego nawrócenia. W ujęciu św. Tomasza prawo stanowione ma skromniejsze zadania. Państwu wystarcza, gdy człowiek stawia tylko pierwsze kroki ku cnocie, a dalsze etapy jego wzrostu duchowego to już sprawa Kościoła, a nie państwa.

Państwo zatem wcale nie musi karać za popełnianie każdego grzechu. Św. Tomasz nie ma co do tego wątpliwości. Wprowadzenie powszechnej penalizacji grzechów, przyniosłoby więcej zła niż dobra, i dlatego państwo, podobnie zresztą jak Bóg, toleruje to, że zło pozostaje niekiedy nie karane. Nie oznacza to bynajmniej aprobaty zła.[13] Właśnie dlatego, że państwo nie jest w stanie wszelkiego zła ukarać, a trzeba jednak, by zło zostało potępione, Bóg nadał prawo objawione. Ograniczoność możliwości doprowadzenia człowieka do dobra poprzez państwo, zamierzona przez Boga w prawie wieczystym[14], jest jednym z argumentów przemawiających za koniecznością prawa objawionego.[15]

Powstaje jednak trudny dylemat: które grzechy winny być karane przez państwo, a które państwo ma tolerować, gdyż wprowadzenie ich karalności przyniosłoby więk sze szkody? Św. Tomasz daje przy różnych okazjach przykłady grzechów, pozostawionych bezkarnie przez państwo. Czy jest to lista zamknięta w ogóle, czy też tylko zamknięta z racji ograniczonych możliwości technicznych średniowiecznych państw oraz ówczesnych społecznych konsekwencji karalności,

---

[12]Ibid., s. 160-1.

[13]*Quaestiones disputatae, De Malo*, q. 13, art. 4, ad 6: *...jus positivum principaliter intendit bonum commune multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, provenit maximum detrimentum communitati: et ideo quandoque jus positivum permittit aliquod dispensative, non quia sit justum id fieri, sed ne communitas majus incommodum patiatur.*

[14]*Ia-IIae*, q. 93, art. 3, ad 3: *...lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans, sed quasi ea dirigere non potens... hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit.*

[15]*Ia-IIae*, q. 91, art. 4: *...lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam.*

czy też z racji wyobrażeń św. Tomasza o tym, co byłoby możliwe w dobrze mu znanym społeczeństwie? To znaczy, czy rozszerzyłby, czy zawęził w innych warunkach społecznych listę grzechów nie karanych przez państwo? Aby odpowiedzieć sobie dzisiaj na to pytanie, idąc za myślą św. Tomasza, trzeba rozważyć zasady leżące u podstaw tego rozgraniczenia.

Korci jednak domysł (szczególnie jeśli się miało kontakt ze społeczeństwem Neapolu, czyli rodzinnych stron św. Tomasza!), iż grzechy, które wymienia jako tolerowane przez państwo, zostały przez niego wskazane ze względu na typowe przywary, które spotykał wśród ludzi ze swego środowiska i ze względu na ich powszechność, co sugeruje, iż w innych czasach i w innych społeczeństwach ta państwowa tolerancja zła może inaczej rozkładać akcenty.

Akwinata stwierdza, iż prawo nie karze lichwy, gdyż liczy się z tym, że dla wielu ludzi jest ona wygodna, choć jest wątpliwa moralnie.[16] Podobnie znając obyczaje ludzi włoskiego Południa, św. Tomasz nie doprasza się o penalizację stosunków przedmałżeńskich. Prawo bowiem ludzkie wymaga społecznego poparcia. Jeżeli tego nie znajdzie, z powodu braku wystarczającej liczby ludzi cnotliwych, to prawo rezygnuje z karania złego czynu.[17] Również i wprowadzanie klienta w błąd przez kupca co do rzeczywistej wartości towaru jest nieuczciwością, której prawo ludzkie nie potrafi skutecznie ukarać. Taką tolerancję zła przez państwo św. Tomasz akceptuje[18] (a handlarze z Neapolu i pobliskiego Madonna dell'Arco do dziś dnia słyną z korzystania z tej ograniczoności prawa!). Za tymi przykładowymi rozstrzygnięciami przemawia trzeźwy i zdrowy rozsądek, który nie oczekuje od państwa zbyt wiele.

Jakie obowiązują zasady w ustalaniu zakresu karalności zła? Dwa artykuły, drugi i trzeci z q. 96, *Ia-IIae*, zajmują się tym zagadnieniem. Akwinata rozpoczyna od zacytowania mądrej zasady św. Izydora z Sewilli, który stwierdza, że prawo winno być możliwe do przestrzegania zarówno z racji natury rzeczy, jak i z racji obyczajów społecznych.[19] Tymczasem wiadomo, że nic wszyscy ludzie są cnotliwi, a więc nie wszyscy są zdolni przyjąć zbyt trudne wymagania. Prawo ludzkie nie zakazuje zatem wszystkich grzechów, których cnotliwi unikają. Zakazuje ono

---

[16] *IIa-IIae*, q. 78, art. 1, ad 3.

[17] *IIa-IIae*, q. 69, art. 3, ad 2.

[18] *IIa-IIae*, q. 77, art. 1, ad 1. *Quodlibetum*, 2, qu. 5, art. 2, ad 2: *...praecepta legis sunt ductiva ad perfectam virtutem: tamen actus perfectae virtutis non cadunt sub praecepto legis humanae; sed prohibet quaedam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per seipsos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quaedam minora peccata, eis poenam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo.*

[19] Art. 2, (*Etymol.*, l. 2, c. 10): *...lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae.*

jedynie tych grzechów, których większość członków społeczeństwa jest w stanie unikać, co więcej, zakazuje tych, które szczególnie szkodzą innym, gdyż bez tego zakazu nie można zachować ładu społeczności ludzkiej. Jako przykład grzechów karanych podaje św. Tomasz zabójstwa i kradzieże.[20] Postawiona tutaj zasada, zgodnie z uwagą św. Izydora, zwraca uwagę zarówno na obiektywną strukturę złych czynów niszczącą życie społeczne, jak i na socjologiczny oddźwięk ewentualnej penalizacji. By ustalić pierwszą rację trzeba dobrze znać zasady etyki i wiedzieć do czego zło, prędzej czy później, prowadzi. Bez dobrego rozeznania w zasadach moralnych nie będzie dobrego prawa. By natomiast ustalić drugą rację trzeba znać swoje społeczeństwo i wiedzieć, do czego ono jest zdolne. O ile sprawa pierwsza jest domeną *scientia* - wiedzy etycznej, o tyle sprawa druga, jakkolwiek może się opierać na wynikach wiedzy socjologicznej, jest domeną politycznej *ars*. Dopiero zespolenie obu perspektyw pozwala na mądre decyzje ustawodawcze.

Trafność tej zasady jest oczywista. Św. Tomasz wie, że państwo tylko stopniowo i w sposób ograniczony może prowadzić do cnoty i dlatego nie należy przy pomocy władzy państwowej narzucać zbyt trudnych wymagań niedojrzałemu społeczeństwu. Św. Tomasz cytuje tutaj słowa Chrystusa Pana, zestawiające razem nową i starą ekonomię zbawczą: wskazań dotyczących życia doskonałego nie należy wlewać, jak nowe wino w stare bukłaki, to znaczy narzucać w sposób zewnętrzny ludziom niedoskonałym.[21] Taki proceder wiedzie do oporu i wewnętrznego buntu, który łamie człowieka jeszcze niedostatecznie wyrobionego i powoduje skutek odwrotny do zamierzonego - zamiast przyjąć wzniosłe wskazania, człowiek obciążony wymaganiami ponad jego możliwości, staje się rebeliantem wobec prawa. Nie jest to jednak niczym dziwnym - bez opierania się na łasce Chrystusa życie na wyższym poziomie etycznym jest niemożliwe.

Pozostaje jeszcze dalszy problem: czy prawo stanowione ma tylko karać grzechy, czy również nakazywać postępowanie, które jest cnotliwe? Skoro państwa dysponują dzisiaj instytucjami wychowawczymi, czy powinny egzekwować działania cnotliwe? Państwo domaga się męstwa od żołnierza czy policjanta, spodziewa się uczciwości od nauczyciela, ofiarności od lekarza. Ale czy ma na przykład dbać o to, by ludzie byli trzeźwi?

Poszukując rozwiązania tego problemu, św. Tomasz rozróżnia dobro prywatne

[20]Art. 2: *Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentorum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.*

[21]Art. 2, ad 2.

i dobro wspólne będące przedmiotem każdej cnoty. Może ktoś być mężny w obronie państwa, a może też być mężny w dążeniu do zachowania uprawnień własnych, czy też przyjaciela.[22] To są dwa różne kierunki dające się wyróżnić w cnotliwym postępowaniu. Państwo ma na uwadze jedynie ten wymiar czynu cnotliwego, który dotyka dobra wspólnego, a nie dobra jednostkowego. Nakazuje ono spełnianie takich tylko aktów cnót, które dadzą się przyporządkować dobru wspólnemu wprost, albo też pośrednio: poprzez dyscyplinę społeczną, w której społeczeństwo jest wychowywane dla zachowania pokoju i sprawiedliwości.[23] Może więc państwo mieć na uwadze całe spektrum cnót, ale zawsze jedynie w odniesieniu do dobra wspólnego, którym jest sprawiedliwość i pokój społeczny. Nie jest natomiast celem państwa egzekwowanie u swych obywateli indywidualnego wymiaru czynów cnotliwych.

Jak należy interpretować to rozróżnienie św. Tomasza? Czy pojawienie się przeciwstawienia *bonum privatum* i *bonum commune* pozwala na relegowanie moralności do sfery życia prywatnego, zostawiając prawu jedynie funkcję pewnej inżynierii społecznej, nastawionej na dobro publiczne sformułowane przez grupy mające siłę przebicia i zdolność do upominania się o swoje potrzeby w życiu publicznym? Takiego wniosku nie da się wyprowadzić z nauki św. Tomasza. Bowiem *bonum commune* nie jest jedynie owocem umowy społecznej, czyli kompromisu zawartego przez grupy nacisku, w oderwaniu od wartości moralnych. Nie zgodzi się św. Tomasz z zawężeniem moralności do prywatnej sfery osobistego sumienia. Jak pisze o. Thomas Gilby:

> *Warto zauważyć, że prawoznawstwo św. Tomasza, będące bardziej pod wpływem Greków niż Rzymian, nie przeciwstawia sobie tego co prywatne, temu co publiczne, natomiast preferuje rozróżnienie, które nie jest z tamtym tożsame, pomiędzy tym co osobiste i tym co społeczne:* monastikon *i* politikon, *czyli* singulare *i* commune, *co oznacza nie tyle różne sfery, co różne fazy i różne ujęciajednego i tego samego ciągu działania.*[24]

Dobro wspólne jest rzeczywistością obiektywną, którą można ująć w kate-

---

[22] Art. 3: *Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis: sicut eas quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservationem ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem... ordinatur ad bonum commune.*

[23] Art. 3: *Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit: sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.*

[24] "The Crimination of Sin", *Blackfriars* 41(1960) s. 55.

goriach moralnych. Zewnętrzny wymiar złego czynu można rozpoznać, gdyż narusza on to wspólne dobro, jakim są uprawnienia innych ludzi. Ujmując zatem zagadnienie inaczej, prawo stanowione ma na uwadze sprawiedliwość społeczną i jeżeli obejmuje akty innych cnót lub wad, to jedynie z racji ich zewnętrznego wymiaru, który wiąże się ze sprawiedliwością i w ten sposób narusza moralność publiczną.[25]

Takie rozróżnienie nie pozbawia zatem życia publicznego odniesienia do moralności, ale równocześnie chroni je przed purytanizmem. Jak zauważa o. Lorenzo A. Perotto OP, w art. 3, q. 96, *Ia-IIae Sumy teologii*:

> *...ukazany jest nonsens państwa ściśle i specyficznie wyznaniowego. Cnoty jednostek, zmierzające do ich dobra, jakkolwiek w perspektywie nadprzyrodzonej (a nawet i psychologiczno-społecznej) okazują się korzystne dla społeczeństwa, nie powinny być regulowane przez ustawodawcę, gdyż nie wchodzą one w zakres jego specyficznych zadań.*[26]

Prawo stanowione - nawet jeśli nie karze wszystkich grzechów, ani też nie nakazuje wszystkich cnót - ogarnia jednak swym spojrzeniem powszechny i społeczny wymiar każdego dobra, który ujmują wszystkie cnoty moralne[27] oraz każdego zła, które podcina sprawiedliwość i pokój społeczny. Nie będzie więc państwo pilnowało, aby ludzie byli trzeźwi i żyli w czystości, ale jeśli rozmiar pijaństwa czy swobody seksualnej zacznie zagrażać powszechnemu dobru społeczeństwa, ta sprawa zacznie niepokoić instancje państwowe. Podejmowanie kroków w celu zahamowania demoralizacji leży w interesie społeczeństwa i te starania - podjęte roztropnie i zgodnie z taktem politycznej sztuki - są w pełni uzasadnione.

Państwo, według św. Tomasza, swoją rację bytu zakorzenia w prawie naturalnym, i dlatego nie może wyprzeć się odniesienia do ładu moralnego. Źródła państwowych postanowień tkwią głębiej niż aktualna społeczna koniunktura, będąca niekiedy (pozornie) aksjologicznie obojętna. Nie wynika jednak z tego postulat, by państwo na sposób fundamentalistyczny przyjmowało rolę powszechnego

---

[25] *Ia-IIae*, q. 100, art. 2: *Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae.*

[26] S. Tommaso d'Aquino, *Scritti Politici - Traduzione Note e Appendici a cura di Lorenzo Alberto Perotto*, (Mediolan: Massimo, 1985), s. 261.

[27] *IIa-IIae*, q. 47, art. 11, ad 3: *...etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune: unde de actibus earum dantur praecepta legis, ut dicitur in V Ethic. Magis tamen prudentia et iustitia, quae pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.*

egzekutora moralności.

* * *

Zakres odpowiedzialności państwa uległ ogromnemu rozszerzeniu w XX wieku. Państwa nie ograniczają się już tylko, jak w średniowieczu, do sądownictwa i obrony przed najbardziej zagrażającym wrogiem. Agendy rządowe obejmują obecnie rozległe dziedziny gospodarki, pracy, wychowania, zdrowia, a nawet sportu i wypoczynku. Biurokraci oraz politycy ustalający zasady działania dla tych agend nieraz deklarują liberalną tolerancję wobec systemów etycznych. Skoro jednak państwa nabyły tak szerokie kompetencje, nie zdołają uciec od konieczności rozeznania w dziedzinie podstawowych rozstrzygnięć moralnych. Aksjologiczne odniesienie jest bowiem potrzebne dla sprawnego funkcjonowania tychże instytucji państwowych. Można oczywiście próbować wziąć w nawias etyczne dylematy, budując strukturę państwową nie na prawie naturalnym, ale na chwiejnych nastrojach opinii publicznej, napędzanej często przez hałaśliwe mniejszości, lub na brutalnej sile. Takie państwo pozbawione etycznego odniesienia może dysponować mocą, niekiedy nawet i potężną, ale będzie ono jak domek z kart, w którym brak jest wewnętrznych struktur, scalających zdrowe społeczeństwo. Uznanie zatem istnienia obiektywnego, poznawalnego porządku moralnego jest państwom tak potrzebne, jak budynkom mocne fundamenty.

Kościół katolicki, poprzez ukazywanie horyzontu etycznego mającego podstawę w prawie naturalnym, przyczynia się do stabilizacji porządku społecznego. (Odwoływanie się do natury i jej wskazań, jakkolwiek jest trudne i nie dla wszystkich przekonujące, daje jednak podstawę do dialogu z nie-chrześcijanami. Luteranie, którzy rezygnują z doszukiwania się orientacji etycznej w naturze oraz prawosławni, mający ubogą etykę społeczną, mogą podjąć ten dialog jedynie na płaszczyźnie wiary.) W posłudze etycznego formowania elit politycznych, Kościół katolicki spełnia ważną, długofalową, cywilizacyjną rolę. Dopomaga państwom i wszystkim, którzy je kształtują, w realizacji ich doczesnej, politycznej misji.

Precyzyjne rozróżnienia wyprowadzone z nauki św. Tomasza wskazują na potrzebę etycznych odniesień w polityce, ale równocześnie chronią przed zbyt pochopnym, ideologicznie moralizującym, kształtowaniem porządku politycznego w imię wartości etycznych. Państwo bowiem, licząc się z obiektywnym porządkiem moralnym, ma swoje własne tempo rozwoju, swoje pole adaptacji, swoją różnorodność i sobie właściwą tolerancję. Nie wymusza ono u obywateli aktów wszystkich cnót. Katolik zatem, jeśli jest wierny Chrystusowi i nauce Kościoła, nie może nigdy zaaprobować sytuacji, w której państwo nakazuje zło moralne; będzie on takiemu państwu stawiał opór, chociażby za cenę męczeństwa. Może on jednak się zgodzić,

że państwo nie karze jakiegoś zła i chroni tę niekaralność - w imię dobra i pokoju społecznego.

Glosa
Elżbieta Wolicka

Hasło: "sięgajmy do Tomasza" nie musi wypływać z "muzealnego" upodobania do "starożytności", ani naiwnego romantyzmu, stęsknionego za "powrotem średniowiecza" (Bierdiajew) - jego imponującej, choć krótkotrwałej równowagi między sacrum i profanum, filozofii harmonijnie współżyjącej ze "sztukami wyzwolonymi" oraz "królową nauk" - teologią. O. Wojciech Giertych ma rację, że to źródło mądrości, jakie pozostawił światu chrześcijańskiemu Doktor Anielski, wciąż bije i z jego ożywczych soków warto czerpać - zwłaszcza dzisiaj, w naszych zdezorientowanych i skłóconych czasach.

Autor eseju stawia kapitalne pytania, uderzające w sedno aktualnych sporów i dylematów, z którymi borykamy się, usiłując zaprowadzić rzeczywisty, a nie pozorny, ani narzucony ład w naszym życiu społecznym, ustroju państwowym i instytucjach prawnych. Św. Tomasz okazuje się tu - raz jeszcze - nieocenionym nauczycielem i przewodnikiem. Uczy trzeźwości i myślowej dyscypliny, dostarcza inspiracji, z których powinniśmy czerpać i korzystać. Nie znaczy to, że jego distinctiones *należy traktować w całej rozciągłości jako cudowne* remedium *na wszystkie nasze problemy i bolączki, których nawet nie był w stanie przewidzieć. Myśl św. Tomasza nie tylko wymaga interpretacji - "przełożenia" na kategorie bardziej zrozumiałe dla mentalności współczesnej - ale do takiej interpretacji zaprasza. Jego optymistyczna wiara w zasadniczo zdrowe aspiracje rozumu ludzkiego, w "naturalną inklinację" ku prawdzie i dobru, jest także wiarą w możliwość twórczego rozwoju, zarówno w płaszczyźnie przyrodzonej, jak - zwłaszcza - nadprzyrodzonej człowieczego logosu i etosu. Z tego optymizmu Mistrza można czerpać zachętę do śmiałego i twórczego kontynuowania jego własnych poszukiwań. Użytek, jaki zrobił z pism Arystotelesa, wcielając niejako jego myśl i metodę do korpusu chrześcijańskiej* doctrinae et disciplinae *wskazuje, że pole tych poszukiwań jest szerokie, daje odwagę do podobnych poczynań także wobec innych, pozornie odległych od chrześcijaństwa, osiągnięć różnych myślicieli. Mogą się nam one przydać w rozjaśnianiu kwestii zaledwie w przeszłości przeczuwanych, lub nawet zupełnie pomijanych.*

W swojej glosie pragnę zwrócić uwagę na dwie kwestie, które esej o. Giertycha wydaje się niedostatecznie uwzględniać. Pierwsza z nich to nader sporna dzisiaj kwestia prawa naturalnego jako fundamentu wszelkich, w tym legislacyjnych, poczynań człowieka. Druga, to kwestia słusznie, choć, moim zdaniem, nie dość konsekwentnie, rozróżnianej przez Autora

eseju sfery moralności, etyki - osobistej i społecznej - oraz praworządności publicznej.

Powołując się na prawo naturalne musimy pamiętać o dwuznaczności pojęcia "natury", która to dwuznaczność pojawiła się już w czasach nowożytnych i zadomowiła się w kulturze umysłowej tak dalece, że nie da się już wyeliminować przez prostą redukcję owego pojęcia do tego znaczenia, jakie miało ono w czasach średniowiecza - w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Dla współczesnego człowieka (w tym: filozofa) słowo "natura" oznacza po prostu "przyrodę" rozumianą jako suma zjawisk i determinujących je praw: fizycznych, biologicznych, chemicznych oraz fizjologicznych, psychologicznych itd. Jednym słowem, jako to, co w sposób empirycznie konieczny człowieka ogranicza i w pewnym stopniu "steruje" jego egzystencją, nie zaś jako zbiór zasad (w sensie greckiej arché *lub łacińskiego* ratio), *będących jednocześnie regułami postępowania. Te ostatnie umieszcza się w odrębnej od tak rozumianej "natury" sferze kulturowej, która jest przede wszystkim (choć nie wyłącznie) domeną wolnych działań człowieka. "Natura ludzka" (a o takiej naturze jest zwłaszcza mowa w artykule o. Giertycha) kojarzy się dzisiaj zatem z wolnością i kulturą właśnie - w tym, rzecz jasna, także z moralnością i prawem. Natura-przyroda nie jest moralna, ani nie jest podmiotem prawa, lecz co najwyżej biernym - i jak wiemy, często bardzo poszkodowanym - przedmiotem stanowionych przez człowieka praw. Kwestię konieczności "obrony" natury-przyrody przed "niesprawiedliwym" wobec niej prawodawstwem ludzkim pozostawiam na boku, choć niewątpliwie jest to sprawa bardzo ważna.*

"Objęcie prawem" inaczej realizuje się zatem w płaszczyźnie człowieczej "przyrody", inaczej zaś w płaszczyźnie działań dobrowolnych, czyli w "sztucznej" sferze kultury. Tych dwóch "konieczności" nie można utożsamiać! W pierwszym przypadku możemy śmiało mówić o zdeterminowaniu, czyli o podleganiu konieczności, wynikającej z przynależności człowieka do "natury". W drugim przypadku sprawa wygląda inaczej. Nie mamy tu do czynienia z determinizmem, ale z "dylematami wolności". Działania dobrowolne podlegają prawu naturalnemu, ale w tym znaczeniu, że, po pierwsze, muszą się liczyć z przyrodniczymi (i kulturowymi) determinizmami, a po drugie, że naturalnym prawem (uprawnieniem) człowieka jast wolność wyboru i moralnej decyzji, czyli zdolność do podmiotowego podjęcia odpowie-działności za swe rozumnie ukierunkowane działania. W pierwszym przypadku człowiek jest - jak wszystkie organizmy żywe - przedmiotem, w drugim przypadku - podmiotem prawa.

I tu właśnie "zaczynają się schody". To ludzkie działanie bowiem, kiedy rozgrywa się na płaszczyźnie kulturowej i społecznej, zderza się z wielością różnych opcji - stopni i sposobów rozumienia, dążeń, wartości oraz tzw. interesów jednostek i grup - tak dalece, że aby je jakoś uporządkować i uzgodnić konieczny jest consensus, *czyli - umowa społeczna. Jakkolwiek słowo to zrodziło się w epoce uświadomionego pluralizmu i zostało "zawłaszczone" przez tradycję liberalną, nie musi być rozumiane wyłącznie w tym właśnie duchu, wywołując przy tym reakcję polemiczną ze strony tradycji chrześcijańskiej. Nawet u św. Tomasza możemy, jak sądzę, odnaleźć przesłanki do całkowicie zgodnego z doktryną chrześcijańską rozumienia umowy społecznej, choćby w przywoływanym przez o. Giertycha rozróżnieniu porządków:* scientiae et artes *(por. s. 8). Te ostatnie - jak to pokazuje Autor eseju - wprowadzają właśnie system stanowionych -* ex consuetudine *- reguł działania i instytucji normujących życie zbiorowe. Takich reguł, które dopuszczają "różnorodne opinie" i do*

których ustalenia potrzebne są "doświadczenie, wyczucie, inwencja, czasem nawet fantazja i ryzyko" (s. 8). Dlatego, jak zauważa Autor, konieczna okazuje się "nabyta w życiu roztropność, a w przypadku chrześcijanina - ponadto wiara i nadprzyrodzona miłość" (s. 8).

"Prawo bowiem ludzkie wymaga społecznego poparcia" (s. 11), a taka aprobata nie powstaje automatycznie i bez licznych komplikacji, nie jest wynikiem "matematycznie" uzyskanego potwierdzenia, czyli przymusu "decydentów" w danej sytuacji mających przewagę, ale w drodze żmudnego nieraz i wymagającego kompromisów oraz roztropności, etycznego i praktycznego rozeznania i konsensu, który staje się następnie podstawą stanowionego prawa. I dlatego sprawiedliwość (choć nie równość!) społeczna to co innego, niż praworządność, czyli równość wobec prawa. Ta kwestia wymagałaby, rzecz jasna, szerszych analiz (podobnie jak niełatwa kwestia tzw. "dobra wspólnego"). Dodam tylko, że umowa społeczna nie musi być rozumiana jako "kompromis ("zło konieczne" w braku nieosiągalnej jednomyślności lub niedostatecznej siły - przyp. EW) zawarty przez grupy nacisku w oderwaniu od wartości moralnych" (s. 13). Może - i powinna - być rozumiana raczej jako "złota reguła" współżycia społecznego, będąca podstawą prawa stanowionego i instytucji państwa.

"Należymy rzeczywiście, a nie tylko pozornie, do państwa ziemskiego" (s. 7) - pisze o. Giertych. Ale jest tak właśnie dlatego, że jesteśmy zdolni do rozsądnej i respektującej uprawnienia jednostki i grup społecznych umowy. Należałoby ją definiować w kategoriach porozumienia, czyli ugody społecznej, gwarantującej sprawiedliwy ład, raczej niż taktyki, lub "inżynierii" sterowanej doraźną "grą interesów" (choć także i one - w imię przewidującej roztropności - muszą być brane pod uwagę). Prawodawstwo i ustawodawstwo państwowe nie jest dzisiaj - jak to bywało w średniowieczu - dziełem wybitnych (albo dzierżących aktualną władzę) jednostek, lecz dziełem społecznego konsensu, którego areną są zbiorowe ciała ustawodawcze (niekiedy zaś całe społeczeństwo w tzw. referendum). Mowa jest oczywiście o państwie demokratycznym.

Sądzę, że w interpretacji myśli św. Tomasza należałoby precyzyjniej odróżnić (choć nie oddzielić!) porządek społeczny od państwowego (prawno-instytucjonalnego), którego związek z prawem naturalnym (tj. wymiarem etycznym - w rozumieniu tomistycznym) polega właśnie na zapośredniczeniu norm stanowionych przez cały szereg decyzji, umów i uzgodnień natury treściowej i formalnej, dokonywanych na płaszczyźnie społecznej, czyli roztropnego, praktycznego "wyważania" różnych racji. Tego rozróżnienia i zapośredniczenia scholastyka wystarczająco jasno i wyraźnie nie dostrzegała. Można się tylko zdumiewać, jak dalece św. Tomasz - żyjący w epoce feudalnej - mimo wszystko "wychodził na przeciw" demokratycznym aspiracjom społeczeństwa i sankcjonował czynny udział (nawet sprzeciw) obywateli w stanowieniu praw. Oczywiście, w swej doktrynie uwzględnił przede wszystkim - tak dziś zaniedbywaną - "opcję personalistyczną", zdając sobie sprawę, że bez niej wszelkie rozważania odnoszące się do porządku życia zbiorowego pozbawione są filozoficznego ugruntowania - zawisają w aksjologicznej próżni. Bez tego ugruntowania grozi nam bądź skrajny relatywizm i pomieszanie celów ze środkami, bądź idealistyczne utopie "społeczeństwa doskonałych".

W świetle powyższych uwag, teza, że "państwo jest tworem natury" (s. 6) budzi

zasadnicze opory. Sądzę, że jednak państwo jest owocem umowy społecznej, co nie oznacza, że ta umowa pozbawiona jest związku z prawem naturalnym (normami etycznymi). Przeciwnie, jest jego wyrazem! Ale z tym zastrzeżeniem, iż nie jest ona oparta wyłącznie na sprytnej strategii graczy politycznych, tyranii aktualnej "większości" lub "mniejszości", czy też na "projekcie idealnym" narzucanym wszelkimi środkami, z przemocą włącznie. Dlatego tak doniosła jest rola wszelkich wolnych od politycznej gry interesów instytucji społecznych, w tym Kościoła (który jest także, choć nie tylko taką instytucją), w kształtowaniu ludzkich postaw, w wychowaniu do "cnót społecznych": roztropności, odwagi, umiarkowania, bezinteresownej służby innym, podejmowania słusznych i odpowiedzialnych decyzji itd., a szczególnie zdolności do nieuprzedzonego dialogu i gotowości do ofiar na rzecz dobra wspólnego. Taka działalność przygotowuje właściwy grunt dla państwa, w którym polityczny consensus *zapewnia respektowanie zasad sprawiedliwości i wolności. Państwo nie tyle więc staje się dla człowieka "wstępnym etapem prowadzącym do zrozumienia głębszego wymiaru prawa moralnego" (s. 7), ile zewnętrznym wyrazem i narzędziem potrzebnym do urzeczywistnienia społecznej natury i aspiracji etycznych w życiu zbiorowym obywateli. Człowiek ma naturę "społeczną", ale nie "państwową".*

Państwo jest konieczną strukturą ludzkiego bytowania tylko w sposób względny i pośredni. Powstaje w wyniku decyzji konstytucyjnej układających się stron i działających w imieniu społeczeństwa "ojców założycieli", budujących zręby prawa. Jeżeli powstaje inaczej - szybko okazuje się tworem "nienaturalnym". Zbiorowa decyzja jest oczywiście koniecznością wynikającą ze społecznego charakteru ludzkiej egzystencji, lecz jej kształt - państwo - jest wynikiem wolnego wyboru wspartego społecznym porozumieniem. I w tym sensie nie jest czymś "z natury koniecznym", ale obowiązującym - także dla tak dzisiaj licznych "bezpaństwowców": emigrantów, uchodźców, eksterminowanych, którzy znaleźli się poza obrębem "własnej" państwowości.

O. Giertych przyznaje instytucjom państwowym właściwe dla ich naturalnej autonomii prerogatywy i trafnie charakteryzuje praworządność, czyli ład konstytucyjny i legislacyjny, jako prawomocny system reguł - wprawdzie zawsze ograniczony i niedoskonały - zabezpieczających funkcjonowanie organizmów społecznych i struktur państwa, a w ich ramach wolny rozwój jednostek aż ku tej wykraczającej poza wszelkie "regulacje" perspektywie ukazanej w Kazaniu na Górze.

Wolność chrześcijańska w *Wykładzie "Listu do Galatów"* św. Tomasza z Akwinu

Włodzimierz Zega

Zasadniczym celem artykułu jest przedstawienie zagadnienia wolności pojętej jako wolność w Duchu Świętym - na podstawie *Wykładu "Listu do Galatów"* św. Tomasza z Akwinu.[1]

Św. Tomasz wyraża się bardzo krótko i zwięźle o wolności chrześcijańskiej: c h r z e ś c i j a ń s t w o j e s t w o l n o ś c i ą - *status fidei Christi... est ipsa libertas*.[2] Niniejszy artykuł można potraktować jako próbę komentarza do tego jednego stwierdzenia.

Aby odtworzyć obraz "wolności chrześcijańskiej" w ujęciu św. Tomasza, artykuł omawia najpierw związek wolności z wiarą i zbawieniem, następnie zagadnienie prawa w relacji do wolności, rolę Ducha Świętego i przejawy wolności w życiu Kościoła ("fenomenologia wolności").

U źródeł wolności - usprawiedliwienie przez wiarę

Poruszanie tematu wolności wymaga wskazania sposobu, w jaki ludzie mogą dochodzić do wolności, ponieważ jej pełnia nie jest doświadczeniem dostępnym nam na codzień. Stąd bierze się, obecne u św. Pawła i u św. Tomasza, połączenie tematu wolności i usprawiedliwienia (zbawienia), które staje się fundamentem wolności człowieka.

Teksty św. Tomasza pokazują, że przez usprawiedliwienie rozumie on przede wszystkim przemianę ontologiczną, nie tylko "nie-czynienie" zła, dobroć moralną.

---

[1] *Super Epistolam ad Galatas Lectura*, w: S. Thomae Aquinatis *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, cura P. Raphaelis Cai, O.P., (Taurini-Romae: Marietti, 1953), s. 563-649; dalej cytowane jako *Ad Galatas...*

[2] Id., c. 5, l. 3, (299).

Uczynki, nawet uczynki (akty) wiary nie usprawiedliwiają. Są one czymś, co jedynie wypływa ze sprawności jak ze źródła. Natomiast sprawność wiary jest samym źródłem, czymś trwałym, zakorzenionym w człowieku, gwarantem uczynków, a przede wszystkim gwarantem usprawiedliwienia, które także jest czymś trwałym. Najlepiej ukazuje to rozróżnienie *iustum fieri* i *iustitiam exequi*:

> *Być sprawiedliwym może być rozumiane na dwa sposoby, a mianowicie: wykonywać sprawiedliwość i stać się sprawiedliwym. W pierwszym znaczeniu sprawiedliwym jest człowiek, który wykonuje sprawiedliwe uczynki. Natomiast człowiek staje się sprawiedliwym jedynie dzięki Bogu, przez łaskę.*[3]

Określenie *wykonywać sprawiedliwość - iustitiam exequi* - dotyczy wykonywania sprawiedliwych czynów, to znaczy czynów dobrych moralnie; ale żadne czyny nie mogą sprawić, że człowiek stanie się sprawiedliwy (wewnętrznie), że zostanie zbawiony. Będzie najwyżej sprawiedliwie postępował, co bywa nazwane sprawiedliwością czy świętością moralną. *Stać się sprawiedliwym - iustum fieri* - to coś radykalnie innego. Tej przemiany może dokonać jedynie Bóg, jest ona łaską, której dostępujemy przez wiarę. Wiara to jakby narzędzie, "pośrednik", ludzki wyraz obecności Boga działającego w człowieku i obdarzającego wewnętrznie. W tym tylko sensie wiarę można nazwać przyczyną usprawiedliwienia - *sufficiens causa iustitiae*.[4]

Łaska wewnętrznej przemiany, usprawiedliwienia nie wynika z dobrych czynów jak skutek z przyczyny. W takim znaczeniu nasza sprawiedliwość jest niezależna od czynów, bo niezależny, wolny jest Bóg. Zależność występuje raczej w kierunku odwrotnym: bycie sprawiedliwym, przemienionym przez Boga pociąga za sobą sprawiedliwe - dobre czyny. W czynach o b j a w i a s i ę sprawiedliwość dokonana w nas przez Boga.[5]

Nie wolno nam materializować wiary i czynić z niej wymienianego towaru: my dajemy wiarę - Chrystus daje zbawienie. Ani uczynki, ani nasza wiara nie są ceną, ani tym bardziej przyczyną zbawienia.[6] Zbawienie jest całkowicie darmowe. Stąd też jako naturalna konsekwencja wiary jawi się odrzucenie "uczynków prawa":

---

[3] Id., c. 2, l. 4, (94). Zob. także: id., c. 3, l. 4, (141).

[4] Id., c. 3, l. 3, (130).

[5] Id., c. 3, l. 4, (136). Tak samo jak *habitus* pociąga za sobą *actus*. Widać tu wyraźnie związek usprawiedliwienia ze sprawnością wiary: usprawiedliwienie dokonuje się przez sprawność wiary, a ta z kolei wyraża się w działaniu.

[6] Id., c. 3, l. 4, (136).

(...) «wiemy» z całą pewnością, «że człowiek nie osiąga usprawiedliwienia za pomocą uczynków», to znaczy przez uczynki zgodne z prawem (opera legalia) - ale «jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa»; dlatego porzucamy je i zwracamy się ku nauce wiary.[7]

Gdy Tomasz mówi o prawie w kontekście usprawiedliwienia, to chodzi mu o każde prawo, o prawo w ogóle. Chodzi o to, że żadne prawo nie jest zasadą usprawiedliwienia i stąd chrześcijanin jest wolny od każdego prawa. Akcent pada na źródło usprawiedliwienia:

(...) "prawo" (nawet prawo Chrystusa, jeśli rozumie się przez nie nauczanie, doktrynę, normy wymagań moralnych) nie jest zasadą usprawiedliwienia. (...) Usprawiedliwienie grzesznika to akt łaski Ducha Świętego otrzymanej dzięki wierze w Chrystusa Jezusa.[8]

Każde prawo pojęte literalnie, zewnętrznie należy odrzucić. Bo żadne prawo nie usprawiedliwia, żadne prawo nie ma mocy zbawczej samo z siebie, a co za tym idzie, wypełnianie prawa - jakiekolwiek by ono było - również nie czyni człowieka sprawiedliwym. To po prostu jest niemożliwe z samej natury rzeczy. A zatem pokładanie ufności w uczynkach prawa jest z gruntu niesłuszne i nieskuteczne, co więcej - jest przekleństwem.[9] Chwała, "pysznienie się" z wypełniania prawa - *superbia legis* - są próżne, złudne. W taki właśnie sposób św. Tomasz interpretuje zdanie św. Pawła mówiące o zniszczeniu prawa[10]:

Mówi zaś «to, co zniszczyłem» - nie o samym prawie (...) - ponieważ prawo jest święte - ale o pysze z wypełniania prawa (...) Jednak pycha płynąca z wypełniania prawa była próżna, dlatego mogła być zniszczona i nie należało jej odbudowywać.[11]

Ten fragment jest bardzo ważny dla właściwego rozumienia chrześcijańskiej wolności i moralności: skoro usprawiedliwienie pochodzi z łaski, to chrześcijanin jest wolny od prawa; nie od moralności w ogóle, ale od pokładania ufności w

---

[7] *Ad Galatas...*, c. 2, l. 4, (94). Zob. także: ib., c. 1, l. 1, (2).

[8] E. Kaczyński, "«Prawo Ducha» u św. Tomasza", *W drodze* 7 (1984), s. 35.

[9] *Ad Galatas...*, c. 3, l. 4, (135).

[10] Gal 2,18: *(...) wykazuję, że sam przestępuję [Prawo], gdy na nowo stawiam to, co uprzednio zburzyłem.*

[11] *Ad Galatas...*, c. 2, l. 5, (98).

spełnianiu prawa, od polegania na swoich czynach, na swoich zasługach. My nie mamy sami z siebie żadnych zasług! I to, paradoksalnie, staje się źródłem naszej wolności.

Wolność a prawo

Omawiając wzajemną relację prawa i wolności, św. Tomasz dokonuje rozróżnienia prawa na cielesne i duchowe, zewnętrzne i wewnętrzne, martwe i żywe.[12] W tym miejscu zajmiemy się przede wszystkim tym ostatnim rozróżnieniem, które zresztą w swej istotnej treści zgadza się z pozostałymi.[13]

Prawem martwym nazywa św. Tomasz prawo pisane, to znaczy - staje się ono martwe, gdy zostaje zapisane. Natomiast gdy trwa w umyśle prawodawcy - nazywane jest prawem żywym i jest takim w rzeczywistości.[14] Między prawem pisanym a prawem w umyśle może wystąpić konflikt. W sytuacji, gdy ktoś działa przeciw prawu pisanemu, a postępuje według zamysłu prawodawcy - dokonuje jednocześnie trzech rzeczy: po pierwsze: łamie prawo, po drugie: zostaje uwolniony od prawa, i po trzecie: zachowuje prawo żywe zgodnie z nakazem prawodawcy.[15] I tu leży istota rzeczy. Najważniejsze jest to prawo, które istnieje w umyśle prawodawcy, jego istotny zamysł, cel ustanowienia prawa. Właśnie to prawo należy w wolności odczytać i w sposób twórczy nim się kierować. Prawo, gdy zostaje zapisane - doznaje spłycenia, zubożenia, staje się schematyczne, bezduszne, krótko mówiąc - martwe. Prawo pisane jest ograniczonym, uproszczonym odbiciem myśli prawodawcy, jego nakazu. Nie jest samym nakazem, ale jego wyrazem, wyrazem prawa żywego.

Uwolnienie od prawa, czyli śmierć dla prawa pisanego - ma swój cel. Jest nim życie dla Boga. Nie dla prawa, a dla Boga. To znaczy, że teraz Bóg ma się stać normą i celem postępowania oraz całego życia. Bóg sam wewnątrz człowieka zastępuje prawo. Skończyła się rola prawa zewnętrznego. Życie dla Boga oznacza kierowanie się tym, co mówi On sam - *secundum dicta ipsius*[16], służenie Jego chwale - *ut ad honorem eius ordiner*. Bóg, Jego myśl, Jego chwała staje się źródłem, celem, zasadą ogólną przenikającą wszystko, całe życie. Konkretne,

---

[12] Id., c. 2, l. 6, (103 - 105).

[13] Ibid., (105).

[14] Prawo w umyśle prawodawcy to jakby absolutyzacja charakteru duchowego prawa.

[15] Występuje tu trudna do oddania w języku polskim gra słów: *solveret legem - solveretur a lege - servaret legem.*

[16] Tomasz używa zamiennie słów *dicta, verbum, praecepta* dla oznaczenia owego istotnego zamysłu prawodawcy - Boga. O tym zamyśle Bóg poucza sam.

szczegółowe czyny nabierają kształtu w ramach twórczego zaangażowania człowieka - w ramach, na miarę (a raczej "bez ram", "w bezmiarze") wolności wiernej samemu Bogu, a nie tylko prawu pisanemu.

Tak więc Bóg objawia (wypowiada - *dicit*) swoje prawo na dwa sposoby[17]: na piśmie - *scriptis* - lub tylko "słownie" - *verbo tantum*[18]. Drugi sposób wypowiadania prawa przez Boga dotyczy tych, którzy są blisko Niego, w zażyłości z Nim - *qui coram eo sunt*. Są oni w bliskiej relacji z Bogiem, mają wyostrzoną wrażliwość na Jego natchnienia, na "słowa wewnętrzne" pochodzące od Niego. Przyjmują to, co On mówi wewnętrznie, znają Jego wolę, istotny zamysł, pełnię, głębię niewyrażalną literalnie.

Jednak na początku ludzie byli słabi, niezdolni zbliżyć się do Boga - *a principio enim homines infirmi erant, ad Deum accedere non valentes*. Dlatego - z konieczności, ze względu na niezdolność przyjścia do Boga - zostało dane prawo zewnętrzne, pisane. Było ono pedagogiem prowadzącym aż do momentu (czy do stanu - *ad hoc*), gdy samodzielnie, bezpośrednio od Boga usłyszą Jego przykazania - *ad hoc, quod ab eo praecepta eius audirent*. Św. Tomasz nie precyzuje zależności historycznych między czasem prawa cielesnego a czasem prawa duchowego. Można chyba powiedzieć z dużym prawdopodobieństwem, że określenie *ad hoc* (a tym samym i "Prawo Stare") dotyczy nie tylko obiektywnej historii zbawienia, ale - i to może przede wszystkim - historii zbawienia pojętej subiektywnie: osobistego rozwoju duchowego, rozwoju wiary każdego wierzącego.[19] Jak za czasów Starego Testamentu żyli ludzie, którzy faktycznie, naprawdę - *vere* - byli synami i dziedzicami, mimo że na zewnątrz trwali w stanie "jakby niewolników" - *quasi servi existentes*[20], tak też za czasów Nowego Testamentu - czasów łaski i wolności - istnieją tacy, których trzyma w tyzach strach, poczucie wstydu, przymus prawa, mimo iż mają wolę czynienia źle.[21]

Momentem przełomowym w osiąganiu dojrzałości jest zdolność zbliżenia się do Boga (*accessus ad Patrem*), którą w osobistym przeżyciu jest ufność płynąca z zażyłości, z bliskości Boga (*coram Deo*), ufność, która uwalnia od lęku przed karą. Skutkiem tego jest śmierć dla prawa, czyli uwolnienie od pedagoga i -

[17] Prawo jeszcze "nie-wypowiedziane", istniejące obiektywnie w Bogu, to prawo odwieczne - *lex aeterna* - czyli inaczej mądrość Boża, która utożsamia się z Bogiem.

[18] To *verbum* należy rozumieć - jak powiedzieliśmy wyżej - jako "zamysł", "słowo umysłu", "myśl", "ideę" - *conceptus mentis*; por. *S Th, Ia*, q. 34, art. 1: *(...) primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur.*

[19] Słowa *tradere, dicere* używane przez Tomasza w czasie teraźniejszym również potwierdzają, że chodzi tu o aktualność, teraźniejszość wypowiadania i oddziaływania prawa.

[20] Id., c. 4, l. 1, (195).

[21] Id., c. 5, l. 5, (318).

z drugiej strony - życie dla Boga według wskazówek Nauczyciela wewnętrznego.

Duch Święty a wolność człowieka

"Od czasu uzyskania przystępu do Ojca jesteśmy pouczani już nie przez prawo, lecz przez samego Boga" - *non instruimur per legem de mandatis Dei, sed ab ipso Deo*.[22] Pawłowe "postępujcie według ducha" - *spiritu ambulate* (Ga 5,16) - Tomasz wyjaśnia na dwa sposoby.[23] Duch - *spiritus* - może być rozumiany zarówno jako duch ludzki, rozum, umysł, jak też jako Duch Święty pobudzający i poruszający serca do dobrego. Tomasz żadnej z tych opinii nie odrzuca, owszem - łączy je w jedną całość, aby pokazać wzajemną zależność, współdziałanie władz ludzkich i Ducha Świętego. Ludzki rozum potrzebuje Ducha Świętego, by być wiernym prawu Bożemu. Sam z siebie zbacza z właściwej drogi. Potrzebuje oświecenia, pokierowania nim.[24] Duch Święty kieruje, prowadzi, wskazuje drogę, cel nadprzyrodzony. Jego wpływ dotyczy poznania, woli, ludzkich skłonności, decyzji[25], uczuć, wewnętrznych postaw - *affectus*; pobudza, nakłania do dobrego chcenia - *ad bene volendum*.[26] Nie chodzi tu z pewnością o zanegowanie "naturalnych" możliwości ludzkiego rozumu czy woli, a raczej o podkreślenie, że są one - jak cała natura - dziełem Boga, i że dopiero w świetle nadprzyrodzoności osiągają swą pełnię, swoją "prawdziwą naturalność". I jeszcze bardziej chodzi o zaznaczenie, że wiara, wolność łaski, wolność Ducha Świętego angażuje i poddaje sobie wszystkie ludzkie władze.

Takie działanie Ducha Świętego jest jak najbardziej odpowiednie dla człowieka, dla jego autonomii, wolności. Duch Święty podpowiada - *suggerit* - i prowadzi jak sternik, rządca; nie zmusza, nie zniewala - *non quidem ut coactor, sed ut gubernator*.[27] Duch Święty jest Kimś tak bardzo odpowiednim dla człowieka, że wywołuje w nim jakąś rozkosz i słodycz.[28]

Duch dokonuje "siewu duchowego" - *seminatio spiritus* - czego efektem

---

[22] Id., c. 2, l. 6, (105); prawdopodobnie *mandatum* można tu rozumieć jako "polecenie" czy nawet "rada", a więc w sensie słabszym niż "przykazanie", "nakaz" - *praeceptum*. *Praeceptum* dotyczy tego, co konieczne, nieodzowne, co koniecznie trzeba wypełnić jako pewne minimum (dlatego dla powszechnej dostępności jest zapisane). *Mandatum* zaś dotyczy tego, co lepsze, a więc co może, ale nie musi być wykonane, co jest wezwaniem, zaprosze-niem - zob. *S Th, Ia-IIae*, q. 99, art. 5.

[23] *Ad Galatas...*, c. 5, l. 4, (308).

[24] Ibid.

[25] Por. E. Kaczyński, op. cit., s. 36.

[26] *Ad Galatas...*, c. 5, l. 4, (308).

[27] Id., c. 5, l. 5, (317).

[28] Id., c. 6, l. 1, (344).

będzie zebranie duchowego plonu. Duch jest tym, który kieruje życiem - *actor vitae* - i to życiem wiecznym. Dlatego plonem jest życie wieczne.[29]

"Poruszenie i pobudzenie Ducha Świętego przebywającego w sprawiedliwych jest ich własnym pobudzeniem".[30] To sprawia, że nie potrzeba im przymusu, nacisku ze strony prawa. Wykroczyli poza nie dzięki miłości, dzięki wewnętrznemu prawu Ducha. Są wierni Duchowi, a prawo spełnia się "samo przez się", jakby mimochodem, spontanicznie - *sponte*. Miłość doskonale wypełnia prawo i w miłości najpełniej wyraża się wolność. *Status autem totus est in charitate*[31] - w miłości zawiera się cały stan wiary, wolności, to znaczy: miłość jest jego istotą.

Miłość w swoim poddaniu i służbie pozostaje wolna. Służba wierzących - to nie zniewolenie, ale właśnie pełna wolność[32], ponieważ miłość jest przyczyną siebie, działa z siebie, nie jest zmuszana z zewnątrz jak niewolnik przez swego pana. Miłość Chrystusa przynagla bez przymuszania, nie odbierając spontaniczności i nie odbierając miłości samego siebie. Św. Tomasz wyjaśnia to przy pomocy analogii do wziętej ze stosunków społecznych relacji niewolnik - pan. Niewolnikiem jest ten, kto niżej stawiając, lekceważąc swój własny pożytek dostosowuje się do pożytku bliźnich (*accomodat se utilitatibus proximorum*)[33], działa dla ich korzyści, stara się ich zadowolić, a przy tym lekceważy swój własny pożytek, swoje prawdziwe dobro. Jest zniewolony potrzebami innych. Swoje dobro podporządkowuje komuś innemu, uzależnia się, nie ma poczucia swojej wartości, swoich potrzeb, które nie są wcale ani mniejsze, ani mniej ważne od dobra bliźniego. Taka miłość bliźniego, która zapomina o sobie nie jest prawdziwą miłością.[34] Prawdziwa miłość "widzi" swoje dobro, "wie", "ma świadomość", że służąc dobru bliźniego nie zatraca własnego dobra, ale że właśnie zyskuje, buduje się. Nie ma w niej sprzeczności, rozdarcia między dobrem własnym a dobrem bliźniego: wie, że miłującym (Boga) w s z y s t k o (absolutnie wszystko!) pomaga ku dobremu,

[29] Id., c. 6, l. 2, (360).
[30] Id., c. 5, l. 5, (318).
[31] Id., c. 5, l. 3, (301).
[32] Ibid., (302). Zob. także: id., c. 4, l. 8, (260).
[33] Ibid.
[34] W tym wypadku granica między wolnością a niewolą leży bardzo głęboko we wnętrzu, w świadomości. Jeżeli mam świadomość (nawet fałszywą), że jakieś działanie na rzecz dobra bliźniego mnie samemu nie służy, jeżeli mam poczucie krzywdy, poczucie bycia wykorzystywanym, a jednak działam - to znaczy, że jestem niewolnikiem czyjegoś dobra, prośby; dostosowuję się jedynie, a nie kocham. Działam wbrew sobie, gdyż jest we mnie sprzeczność między dobrem własnym a dobrem bliźniego. Działam nie ze względu na dobro, ale ze względu na coś innego, np. ze względu na aprobatę, uznanie, nagrodę, strach przed karą, odrzuceniem, poczuciem winy. Taka miłość nie jest wolnością, nie jest też naprawdę miłością. Prawdziwa miłość nie poświęca w ten sposób swojego (prawdziwego) dobra nawet dla największego dobra bliźniego.

wszystko współdziała dla dobra kochającej osoby (por. Rz 8,28). Nic nie jest dla niej przeszkodą. Nawet ludzie chcący ją wykorzystać, nadużyć, nie są dla niej przeszkodą. Ona nie daje się zniewolić.

Tomaszowa "fenomenologia" wolności

Osobną grupę tekstów mówiących o prowadzeniu przez Ducha Świętego stanowią te fragmenty *Wykładu...*, w których św. Tomasz komentuje nie tyle słowa Pawłowego *Listu do Galatów*, co raczej wydarzenia, osoby, rzeczy, sposoby wyrażania, zachowania. Św. Tomasz pokazuje bogactwo działania Ducha w ludziach, w wydarzeniach opisywanych w *Liście* Apostoła. Jednocześnie zwraca uwagę na bogactwo i wolność ludzi poddających się Duchowi, ich nieschematyczność, otwarcie na rzeczywistość i wolność płynącą z wiary.

Tak na przykład za motyw przybycia św. Pawła do Jerozolimy i jego rozmów z Apostołami św. Tomasz uważa "prywatne" objawienie, rozkaz Boga.[35] Tomasz przywiązuje ogromną wagę do tego objawienia - staje się ono decydujące dla apostolskiego urzędu Pawła, dla jego autorytetu nie wahającego się przeciwstawić Apostołom.

Innym przykładem prowadzenia w wolności przez Ducha Świętego jest wzgląd na "słabe" sumienia słuchaczy, który każe Pawłowi okazać zewnętrznie zgodność jego nauczania z nauczaniem Apostołów. Nauka podana przez Kościół jest pewna nawet dla tych, którzy nie w pełni ją rozumieją, przynosi uspokojenie sumień, można się jej "chwycić" mocno, bez obaw (*firmius eius doctrinam tenere*). Pawłowa wolność jest "wolnością w Kościele", "wolnością w miłości".

Z drugiej jednak strony, na przykładzie postępowania św. Piotra, Tomasz pokazuje granice kierowania się względem na ludzką słabość. Najpierw podkreśla, że Piotr w wolności, z przekonaniem o wolności od Prawa, korzystał z pokarmów pogan - i czynił to z poruszenia Ducha Świętego - *ex instinctu Spiritus Sancti*.[36] Następnie jednak swoim chwiejnym zachowaniem św. Piotr naraził na zakwestionowanie prawdę. Z obowiązku świadczenia o prawdzie, o której jesteśmy przekonani, nie wolno rezygnować nawet za cenę zgorszenia - *veritas numquam dimittenda est propter timorem scandali*.[37] Wolność może niekiedy powodować nawet zgorszenie.

Ta sama sytuacja ukazuje także, że nawet poddani - choć "narażają się" - nie

[35] *Ad Galatas...*, c. 2, l. 1, (55).
[36] Id., c. 2, l. 3, (79).
[37] Ibid., (80) oraz (83).

powinni się bać napominania przełożonych. W tym także wyraża się wolność. Powód upominania nie powinien być błahy, lecz "słuszny", "ważny" - *occasio autem reprehensionis est non levis, sed iusta et utilis*. Paweł upomniał św. Piotra ze względu na niebezpieczeństwo zagrażające ewangelicznej prawdzie - *periculum evangelicae veritatis*. Gdyby chodziło o mało ważną sprawę, lepiej być może byłoby ją przemilczeć lub zwrócić na nią uwagę w mniej widoczny sposób. Tu sytuacja wymagała radykalnych środków.

Kolejny przejaw prowadzenia w wolności to stosunek do dóbr materialnych. Św. Tomasz podaje bardzo interesujące wytłumaczenie faktu wyzbywania się dóbr w pierwotnym Kościele w Jerozolimie (Dz 2,32):

> *Racją, dla której praktyka sprzedawania posiadłości przez Kościół pierwotny stosowana była w Kościele obrzezanych, a nie w Kościele z pogan jest to, że wierzący Żydzi przebywali w Jerozolimie i w Judei, która wkrótce miała być zniszczona, jak później dowiodły wydarzenia.*[38]

Natomiast w przypadku Kościoła z pogan, w innych warunkach i okolicznościach, gdzie Kościół miał wzrastać i umacniać się, za radą Ducha Świętego - *consilio Spiritus Sancti*[39] - nie sprzedawano swych posiadłości. Zdaniem św. Tomasza zarówno posiadanie, jak i ubóstwo są jedynie środkiem, a nigdy celem samym w sobie. Ich użycie zatem zależy od konkretnych okoliczności, które odczytuje i w których działa chrześcijanin. Tomasz nie obawia się przypisać Bogu ani chęci zyskownej sprzedaży, ani też rady zatrzymania dóbr materialnych. Trzeba jednak zrobić z nich dobry użytek. Mają one służyć wzrostowi Kościoła, a także tym, którzy stali się ubodzy ze względu na Chrystusa.[40]

Jako przykład wolności udzielonej przez Ducha Świętego, św. Tomasz podaje także swobodę poszukiwań intelektualnych. W poszukiwaniach teologicznych, w poszukiwaniach dotyczących wiary, w życiu religijnym - *ad conferendum de his quae sunt fidei* - możemy korzystać z każdej prawdy należącej do jakiejkolwiek wiedzy, możemy te prawdy i nauki adaptować dla potrzeb wiedzy najważniejszej, którą w średniowieczu nazywano *sacra doctrina*. Jeżeli jakaś wiedza "świecka" odpowiada naszej wierze, zgadza się z nią, jeżeli uważam ją za dobrą, odpowiednią, jeżeli ona "mi się spodoba" - *si placuerit tibi* - to mogę ją włączyć w zakres mojej wiedzy ogólnej, mojego światopoglądu - *introduces eam intra terminos tuos*. Taka

[38] Id., c. 2, l. 2, (75).
[39] Ibid.
[40] Ibid.

wiedza poszerza moje horyzonty myślenia, ubogaca spojrzenie na rzeczywistość.[41] Chrześcijanin wprowadza w swoją rzeczywistość wiary wszystkie pozostałe dziedziny wiedzy i sfery życia. Nie ma dla niego dziedziny, która nie byłaby dziedziną religijną, Bożą.[42]

Chrześcijanin jest także wezwany do uczestnictwa w wolności samego Boga, która wyraża się w wybieraniu ludzi niezależnie od ich ziemskiej wielkości, zasług lub ich braku, popełnionych grzechów, pochodzenia, wykształcenia, bogactwa. *U Boga nie ma względu na osobę* (Ga 2,6). Bóg "wzywa do zbawienia wszystkich ludzi nie poczytując im ich grzechów". Ma na względzie jedynie to, co sam zamierza uczynić, do czego sam zmierza. Paweł dostrzega, że Chrystus wybrał na Apostołów ludzi prostych, niewykształconych, zwykłych - niezależnie, jakby wbrew ich wcześniejszej niepozorności - *status abiectus et vilis*. Mało tego - on sam został powołany mimo własnej wrogości - jako prześladowca Kościoła.[43]

* * *

Spróbujmy podsumować nasze rozważania.

W ujęciu św. Tomasza wolność stanowi istotę egzystencji chrześcijanina, istotę "stanu wiary". Stąd "stan wiary" jest stanem wolności. Dlatego też celem wychowania i istotnym składnikiem moralności jest wolność od prawa pojętego zewnętrznie i realizacja wewnętrznego prawa Ducha (nauczycielem i mistrzem jest Duch Święty). Jak całe chrześcijaństwo ("stan wiary") jest wolnością, tak też wolnością jest również chrześcijańska moralność.

Lektura *Wykładu "Listu do Galatów"* pozwala się zorientować, że dla św. Tomasza moralność nie jest moralizowaniem, polega na wychowaniu przez Ducha Świętego postawy wewnętrznej - przy czym wychowanie to prowadzenie ucznia przez mistrza do zrozumienia, samodzielności, odpowiedzialności i wolności, a nie tresura zewnętrznych zachowań i nawyków.

Wolność chrześcijańska jest określona przez usprawiedliwienie pochodzące

---

[41] Id., c. 3, l. 6, (154).

[42] Żeby dobrze pojąć, co św. Tomasz rozumie przez wolność, trzeba zobaczyć i zrozumieć wolność intelektualną jego samego, wolność, z jaką włącza do uprawianej przez siebie teologii dorobek różnych autorów "pogańskich". Czyni tak dlatego, że szuka jedynie prawdy; stąd z taką samą łatwością, bez obaw podchodzi zarówno do św. Augustyna, św. Grzegorza, Dionizego, jak i do Arystotelesa, Cycerona czy Awicenny.

Można tu również zauważyć głębokie przekonanie św. Tomasza - któremu dał wyraz w swych dziełach - o tym, że nie ma żadnej sprzeczności między wiarą a rozumem, że cała rzeczywistość naturalna jest Boża, zgodna z porządkiem wiary.

[43] *Ad Galatas...*, c. 2, l. 2, (69).

z wiary, przez darmowość zbawienia, jest wolnością w miłości, zakorzenioną w samym Bogu. Szereg konkretnych sytuacji, opisanych przez św. Pawła i wskazanych przez jego komentatora, ilustruje i potwierdza takie ujęcie, dowodząc ponadto, że wolność chrześcijańska nie była dla obu autorów pojęciem oderwanym od życia.

Glosa
Karol Tarnowski

*Artykuł Włodzimierza Zegi dotyka kluczowego zagadnienia, czy może lepiej: kluczowej tajemnicy człowieka, jaką jest relacja wolności do Łaski. Komentarz św. Tomasza do Listu do Galatów uwydatnia i rozwija zasadnicze wątki chrześcijańskiej koncepcji Łaski w jej związku z ludzką wolnością, która właśnie Łaski potrzebuje. Do czego? Do tego, co chrześcijaństwo - św. Paweł, św. Tomasz - nazywa "usprawiedliwieniem". Słowo to wydaje się tu wysoce enigmatyczne, ponieważ domaga się od nas całkowitej niemal przemiany potocznego jego rozumienia. Usprawiedliwić to wykazać niewinność, albo przynajmniej okoliczności łagodzące dla czyjegoś postępowania, które, słusznie czy niesłusznie, uważa się za naganne lub wręcz złe. Usprawiedliwić to albo wprowadzić **na** powrót stan **sprzed** zarzutu, "jakby się nic nie stało", albo nawet przysporzyć chwały, wykazując, że ktoś "postąpił sprawiedliwie". Tak czy owak, usprawiedliwienie odnosi się z istoty do jakichś uczynków, które w taki czy inny sposób zostają właśnie "usprawiedliwione". Czy tak jest w wypadku usprawiedliwienia przez Łaskę?*

Wydaje się, że istotnym sensem tego usprawiedliwienia jest "wejście człowieka" w szczególną relację z Bogiem, relację par excellence ***religijną***, *od słowa* religio, *czyli "więź". Usprawiedliwienie jest zawsze pewną sytuacją intersubiektywną: ktoś usprawiedliwia kogoś innego (lub siebie samego)* ***wobec*** *kogoś, kto może być kimś trzecim, ale niekoniecznie. Lecz tutaj chodzi o coś innego: o szczególne "powołanie", wezwanie Boga skierowane do ludzkiej wolności, by weszła - a raczej cały człowiek obdarzony wolnością - w intymną wspólnotę z Bogiem, w jakieś "razem". Powołanie to jest z istoty paradoksem, bowiem wspólnota domaga się partnerstwa, a więc pewnego rodzaju "równości" między partnerami; tymczasem pomiędzy Stwórcą a stworzeniem rozwiera się, w perspektywie ontologii,* ***niemożliwa do przekroczenia*** *przepaść, wypływająca po prostu z radykalnie odmiennego sposobu istnienia obu "partnerów". Przepaść ta polega nie tylko na różnicy - mówiąc językiem Ingardena - między pierwotnością a pochodnością bytową, lecz przede wszystkim na różnicy między boską świętością a ludzką grzesznością. Jakiekolwiek próby - powiedzmy nawiasem - wprowadzenia przez filozofów do świętości Boga zła, poprzez na przykład wskazanie na Jego dialektyczną naturę, rozmijają się radykalnie z tym, o co w ogóle w idei Boga "chodzi". Absolut boski może być jedynie pełnią* ***dobra*** *- przeczuwał to platonizm, Biblia stwierdza to od pierwszych swych kart i czas Biblii to czas "hermeneutyki" tego dobra poprzez dramat powtarzanych*

spotkań z niewiernym "ludem Bożym".

Otóż idea "usprawiedliwienia przez Łaskę" to idea ***przekroczenia porządku ontologicznego przez porządek wolności****, a dokładniej przetworzenia i* ***przemiany*** *przez wolność boską tego, co ontologiczne w człowieku. Boska wolność, zawarta w niej moc i miłość, zdolne są człowieka "usprawiedliwić", to znaczy uczynić partnerem Boga, czego zaczątkiem jest oczyszczenie z win i* ***uświęcenie*** *przez wiarę wraz z nadaniem nowego "prawa miłości". Usprawiedliwienie to początek przebóstwienia, a więc zasadniczej przemiany* ***bytu*** *człowieka; lecz nie może się ono dokonać tylko dzięki innemu niż ontologiczny, to znaczy wyznaczony przez* ***konieczne****, esencjalne zależności między Stwórcą a stworzeniem, porządek wolności. Czy nie oznacza to jednak, że porządek ten jest od początku* ***inny niż esencjalny****, że naprawdę od początku człowiek może być kimś* ***więcej*** *niż człowiek, a Bóg - z miłości - Kimś* ***mniej*** *niż Bóg, ale nie przez tkwiący w Nim zarodek zła, lecz przez możliwość Wcielenia, które nie tylko pozwala spełnić człowiekowi jego człowieczeństwo, lecz także Bogu w określonym, całkowicie niedialektycznym sensie, spełnić do końca Jego boskość jako Miłość? Jakże dogłębnie nieesencjalnej i - chciałoby się powiedzieć - niezakończonej, "otwartej" "ontologiki" domaga się rysująca się tu logika wolności! I jak należałoby zinterpretować tomistyczną ontologię istnienia, żeby sprostała ona tej, nie tylko do głębi dynamicznej, ale także dialogicznej i w istocie na wskroś* ***możliwościowej*** *logice?*

Trzeba bowiem jasno powiedzieć: nie tylko Bóg nie jest w najmniejszym stopniu zmuszony wejść w tę logikę, ale nie jest w nią także zmuszony wejść człowiek. Autor artykułu słusznie uwypukla w komentarzu św. Tomasza całkowitą darmowość usprawiedliwienia przez Łaskę oraz uwydatnioną dzięki temu fikcyjność usprawiedliwienia przez uczynki. Jednakże przeciwstawienie wiara - uczynki trzeba właściwie rozumieć, czego zresztą teologom nie trzeba i nie wypada przypominać. Wiara nie dlatego przeciwstawiona jest uczynkom, że jest czymś biernym: pasywnym poddaniem się Łasce, która działa w człowieku ex opere operato. *Łaska człowieka nakłania, udziela mu "instinctus fidei", ale jawiącego się dzięki temu dobra trzeba* ***chcieć*** *i* ***wybrać*** *je - tylko dlatego wiara może być "cnotą", jakkolwiek ani intelektualną, ani moralną, lecz teologiczną. Wiara jest przede wszystkim* ***aktem*** *wiary, który - według św. Tomasza - wymaga m.in. bolesnej ascezy intelektu: uznania za prawdę tego, czego intelekt bynajmniej jasno jako prawdy nie dostrzega; dostrzega tylko tkwiące w nim dobro przeświecające przez ludzkie słowa i świadectwo i czuje się "zaproszony" do wejścia w dialog z Bogiem. W tym sensie akt wiary jest - heroicznym czasem - "prauczynkiem", który, jak mówi List do Hebrajczyków, był wszystkim wierzącym poczytany za zasługę: jest to bowiem zawsze przylgnięcie do tego, co* ***niewidzialne****. Tylko dlatego wiara może być wstępem do dialogu Boga z człowiekiem: Bóg dialog ten inicjuje, ale człowiek na tę inicjatywę musi - o ile chce - odpowiedzieć aktem przylgnięcia, czyli* ***zaufania****. W jakiej mierze akt ten wolność* ***wyzwala****?*

Moment, czy motyw, wyzwolenia jest tutaj absolutnie kluczowy. Od czego i ku czemu "usprawiedliwienie przez wiarę" wyzwala? Wyzwala od samotności i przymusu, wyzwala ku dialogowi i miłości. Od samotności: człowiek, który chce polegać tylko na sobie jest samotny i tragiczny. Chcąc być niezależny od wszystkich staje się zależny od siebie, razem ze swoją nieuchronną skończonością, słabością i ostatecznie pustką; a przede wszystkim poddaje się

*fikcji, bowiem pełna niezależność człowieka (i jakiegokolwiek bytu stworzonego) jest fikcją. Człowiek samotny staje się ponadto niewolnikiem przymusu. Przymusem są nie tylko konieczności życiowe, ale także wszelkie "powinieneś" - jedno i drugie można nazwać "prawem", czy lepiej powiedzieć: prawem **zewnętrznym**, to znaczy czymś, do czego człowiek **musi** się stosować, o ile chce żyć w świecie i społeczeństwie. Otóż z tym, co konieczne, się nie rozmawia i dlatego prawo moralne, kantowskie "Sollen" jest przeznaczone dla samotników, którzy w głębi swojego rozumu odkrywają powszechną konieczność, która chce ich do rozumnych uczynków **przymusić**, lekceważąc indywidualne* imponderabilia. *Świat prawa jest światem zamkniętych we własnej konieczności "esencjaliów", dla których to, co w człowieku naprawdę **własne**, jest całkowicie obojętne.*

*W przeciwieństwie do tej sytuacji wiara wyzwala człowieka **ku** temu, co w nim najbardziej osobiste, autentyczne i nieprzewidywalne, a przede wszystkim ku drugim: Bogu i innym ludziom. Z tego, co **konieczne** i bezlitosne wyzwala ku temu, co **dziejowe**, niepowtarzalne, a przede wszystkim ku temu, co jest "wspólną sprawą" Boga i człowieka. Otóż owa wspólna sprawa nie jest bynajmniej poza wszelką logiką; lecz nie rządzi nią ani logika konieczności, ani irracjonalność despotycznych kaprysów, lecz aksjologiczna logika miłości, to znaczy wzajemnego dążenia do największego możliwego dobra partnera, które równocześnie jest **moim** największym dobrem. Oto dlaczego "prawo wewnętrzne" znosi "prawo zewnętrzne" i człowiek z wnętrza wiary "solveret legem, solveretur a lege, servaret legem". Znosi, to nie znaczy przemienia w anomię, lecz rzuca jakby na żywioł logiki, a więc prawa **żywej miłości**, która jest nieodłączna od wolności, a więc tego, co zawsze niepowtarzalne, zawsze nowe i dlatego **nieprzewidywalne**. Tylko jednak dlatego, że prawo miłości jest **prawem**, które domaga się całkiem określonej postawy i określonych, w danej sytuacji, uczynków, przezwycięża ono "prawo zewnętrzne", ale nie porzuca go po prostu, lecz włącza do swoistej pedagogiki wolności.*

W gruncie rzeczy jednak uczymy się wszyscy bardzo powoli i "prawo miłości" w naszym wydaniu przypomina, czy też redukuje się, często do "prawa zewnętrznego", kiedy to nigdy nie znika do końca suchy obowiązek, a przede wszystkim kiedy, pomimo wiary, nie możemy wyzbyć się dręczącej nieufności wobec Boga i nauczyć się "akceptacji bycia zaakceptowanym", jak to pięknie określił Tillich. Ale dlatego o prawie wolności trzeba wciąż przypominać, ponieważ "prawo zewnętrzne" ma zarówno w nas samych, jak w zakorzenionej niestety od wieków praktyce duszpasterskiej, niebezpiecznych sojuszników.

Droga do mistycznej jedności
Mistrza Eckharta koncepcja poznania Boga

Jakub Gonciarz OP

Wstęp

Postać Mistrza Eckharta zazwyczaj kojarzy się z XIV-wiecznym nurtem mistyki nadreńskiej, natomiast jest on niemal nieznany jako scholastyczny filozof i teolog, pomimo iż pozostawił po sobie komentarze do ksiąg Pisma świętego i *Sentencji*, a także wykłady wygłoszone na Uniwersytecie Paryskim w latach 1302-3. Może właśnie z powodu zapomnienia tej łacińskiej części spuścizny Mistrza z Hochheim i jednostronnym oparciu się wyłącznie na najbardziej znanym jego dziele - niemieckich *Kazaniach*[1] - powstało niemało interpretacji jego myśli, idących w różnych i często sprzecznych ze sobą kierunkach.[2]

Przedstawiona poniżej próba ukazania Eckhartowskiej koncepcji poznania Boga czerpie zarówno z niemieckich, jak i łacińskich dzieł Mistrza. Staramy się przybliżyć podstawowe dla Eckharta pojęcia, takie jak Bóg i Bóstwo, głębia duszy i jej zjednoczenie z Bogiem. Z racji oczywistych nie możemy wyczerpać całego tematu, lecz podajemy jedynie jego podstawowy zarys. Pomijamy niektóre istotne dla całości myśli Eckharta tematy, m. in. zrodzenie Syna Bożego i nasze do Niego podobieństwo,[3] stawanie się Boga oraz Boska relatywność.[4]

---

[1] W języku polskim są dwa tłumaczenia *Kazań*: *Mistrz Eckhart, Kazania*, tł. i wstęp W. Szymona, Poznań 1986 oraz *Mistrz Eckhart, Kazania i traktaty*, tł. i przedmowa J. Prokopiuk, W-wa 1988.

[2] Por. np. Schurmann R., *The Loss of The Origin in Soto Zen and in Meister Eckhart*, The Thomist 42 (1978), s. 281-312; Ozment S., *Eckhart and Luter*, The Thomist 42 (1978), s. 259-80; Piórczyński J., *Absolut, człowiek, świat*, W-wa, 1991; także wstępy do polskich tłumaczeń kazań Eckharta.

[3] Na ten temat patrz np. Caputo J., *Fundamental Thems in Meister Eckhart's Misticism*, The Thomist 42 (1978), s. 217-225.

[4] Por. np. Loeschen J., *The God Who Becomes: Eckhart on Divine Relativity*, The Thomist 35 (1971), s. 405-422.

Poznanie istnienia Boga

Problem, czy Bóg istnieje - w przeciwieństwie do Tomasza z Akwinu, który poświęcił mu wiele miejsca - nie jest specjalnie podejmowany w pismach Eckharta. Sam fakt, że świat istnieje, wskazuje bezpośrednio na istnienie Boga, gdyż świat bez Boga nie ma racji istnienia. Wszelkie rzeczy mają swój byt od samego Bytu.[5] Gdyby Bóg nie był Bytem, wówczas byty miałyby swoje istnienie od czegoś innego, różnego od Boga. Bóg byłby niczym, albo też miałby byt od innej, nadrzędnej w stosunku do siebie przyczyny, która stałaby się Bogiem dla Boga. Tak jak wszystkie białe rzeczy są białe przez białość, tak też wszelkie rzeczy mają swój byt od samego Bytu. Jeśli Bóg nie istnieje, to istnieje tylko nicość, nie ma żadnego bytu. Stąd zdanie "Bóg jest" staje się prostą tautologią. Bóg musi istnieć, gdyż istnienie jest Jego istotą. Ono stanowi Jego określenie. *Lecz istnienie jest istotą Boga jako Boga. To więc że jest Bóg, jest odwieczną prawdą. Więc Bóg jest.*[6]

Jak podkreśla Eckhart, Bóg jest przez ludzi rozpoznawany jako Stwórca.[7] Od samego początku dzieła stworzenia *wszystkie rzeczy mówią: Bóg jest*[8]. I właśnie one są dowodem na istnienie Boga. One Go ukazują: *Jeśli ktoś nie zna nic innego jak tylko stworzenia, to nie potrzebuje myśleć o kazaniach, bo każde stworzenie jest pełne Boga i jest księgą*[9] o Bogu. A jednocześnie, do poznania Boga jako Stwórcy, świat wydaje się konieczny, bo *jeśliby mogli poznać Boga bez świata, to świat nie zostałby nigdy stworzony dla duszy.*[10] To wskazuje jak wielką wagę Eckhart przywiązuje do stworzenia. Jest ono dobre w całej swej rozciągłości, gdyż w każdym swym przejawie ukazuje Boga jako Stwórcę. I jest to niejako zadaniem stworzenia i jego chwałą. Chcąc uczciwie rozpatrywać spuściznę Mistrza z Hochheim nie możemy tego pominąć. Jednak stworzenie jednocześnie jest tylko początkiem, wskazówką, dlatego też nie możemy się na nim zatrzymać. Czeka nas bowiem coś nieskończenie piękniejszego i doskonalszego.

---

[5] Por. *Quaestiones Parisienses*, wyd. Meinera, s. 12. Jest to jedno z podstawowych założeń Eckharta. Tylko Byt, tj. Bóg, może udzielić bytu. Dokonuje się to przez stworzenie.

[6] *Tamże*, s. 14, 1nn.

[7] Q, 308:27 / Sz, 52, s. 324. Cytaty podaję za: *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, J. Quint, E. Benz i in., Stuttgart, 1956- (DW-dzieła niemieckie; LW-dzieła łacińskie); *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, J. Quint, wyd. i tł., München 1963 (Q). Polski tekst podany za tłumaczeniem W. Szymony: *Mistrz Eckhart, Kazania*, Poznań 1986. Cytaty z DW i LW zawierają tom, stronę i linię; z Q stronę i linię; odnośniki do tłumaczenia Szymony (Sz) nr kazania i stronę.

[8] Q, 308:26 / Sz, 52, s. 324.

[9] DW I, 156.

[10] Q, 295:14-15 / Sz, 32, s. 235.

Przedstawiona powyżej możliwość poznania Boga jako Stwórcy wszystkich rzeczy nie tylko nie wyczerpuje całej prawdy o Nim, ale daje w rezultacie obraz Boga nikły i zawężony. Jak określa to V. Lossky, jest to poznanie Boga *per speculum et in aenigmate*.[11] W jego wyniku powstaje taki obraz Boga, jaki człowiek sam jest w stanie przy pomocy swoich władz zbudować. Intelekt uchwytuje Go jako "prawdę", natomiast wola jako "dobro". Tak poznanemu Bogu przysługują wszystkie prawdziwe doskonałości, jakie człowiek może wyabstrahować ze stworzeń, a więc piękno, sprawiedliwość, miłość itp. One wszystkie mogą się odnosić do Niego, gdyż On jest ich początkiem jako Stwórca. Powstałe więc pojęcie *Bóg* jest nazwą, której używamy do opisania relacji Boga do świata stworzonego przez Niego, imieniem Boga w odniesieniu do stworzeń.[12]

W powyższym ujęciu można zauważyć pierwszy stopień tworzenia nazw orzekających o Bogu w koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity. Jest nim afirmacja doskonałości dostrzeżonych w świecie i odniesienie ich do Boga. Kolejnym stopniem tej drogi jest moment negacji. W koncepcji Tomasza z Akwinu koryguje on afirmację przez usunięcie niewłaściwego sposobu opisu i oczyszczenie jej ze wszystkich nalotów wyobrażeniowych. Natomiast Eckhart stawia ujęcie negatywne ponad momentem pozytywnym: Bóg, o tyle, o ile jest przyczyną, o tyle nie jest niczym, co jest.[13] Musi być różny od całego stworzenia. Żadne więc pojęcie nie może opisywać Boga pozytywnie. Nie można w tym stwierdzeniu widzieć jeszcze jakiejś wyraźnej zmiany w stosunku do św. Tomasza, lecz raczej inne rozłożenie akcentów, które jasno się uwidacznia w kolejnym etapie. Trzeci element drogi Pseudo-Dionizego podlega już całkowitemu przekształceniu. Uwznioślenie pojęć, które Akwinacie dawało możliwość - na drodze analogii - pozytywnego odniesienia do Boga, przybrało u Eckharta postać opozycji.[14] Jeśli stworzenie jest np. określane mianem *byt*, to Bóg nim nie jest. *Bóg nie jest istnieniem (esse) ani żadnym bytem (ens), ponieważ nic nie jest formalnie obecne w przyczynie i w tym, czego ona jest przyczyną, jeśli przyczyna ta jest przyczyną prawdziwą. Ale Bóg jest*

---

[11] Lossky V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*, "Etudies de Philosophie Medievale", t. XLVIII, s. 180.

[12] *(...) przed zaistnieniem stworzeń Bóg nie był "Bogiem", był On tym, czym był. Kiedy się pojawiły stworzenia i otrzymały swój stworzony byt, Bóg zaczął być Bogiem, ale nie w samym sobie, lecz w nich.* Sz, 52, s. 321.

[13] Lossky, *op. cit.*, s. 200.

[14] *Tamże*, s. 200.

przyczyną wszystkich bytów. Dlatego byt formalnie nie jest obecny w Bogu.[15]

Można odnieść wrażenie, że popadamy w sprzeczność z tym, co zostało ukazane w poprzednim punkcie naszych rozważań, gdzie jasno zostało dowiedzione, że Bóg musi być bytem. Jednak ta sprzeczność jest pozorna i znika po wyjaśnieniu, co Eckhart rozumie przez termin *przyczyna prawdziwa* (lub też *przyczyna ogólna, istotowa*). Posiada ona wyższy sposób bytu niż jej skutki, stoi jakby ponad nimi. Bóg jako Stwórca jest przyczyną prawdziwą bytu, ale właśnie dlatego sam nie jest bytem w tym samym znaczeniu co stworzenia. Byt przysługuje Bogu w wyższy sposób.

Tu pojawia się Eckhartowska teoria analogii, którą V. Lossky określa jako analogię atrybutów[16]. Przyczyna istotowa jest zawsze analogiczna. Jej skutek nosi tylko analogiczne podobieństwo do przyczyny, która ma fundamentalnie wyższy stopień bytu niż on sam. Podążając za stwierdzeniem *Liber de causis*: *byt (esse) jest pierwszym ze stworzeń*[17], Eckhart dodaje, że *jeśli tylko dochodzimy do bytu, to dochodzimy do stworzeń*[18]. I w tym sensie pojęcie byt nie odnosi się do Boga.

Podsumowując powyższe rozważania można zauważyć, że wynik poznania Boga za pomocą jedynie naturalnych środków, jakimi są rozum i wola, z racji kontaktu obu tych władz ze stworzeniem, nie może być zadowalający. Uzyskany obraz Boga nie jest "Bogiem prawdziwym". To, co stworzone, nie może objąć Niestworzonego. Bóg w swojej istocie wymyka się przyrodzonym człowiekowi zdolnościom poznawczym. Człowiek jest w stanie mówić, jaki Bóg nie jest, natomiast niemożliwe się staje wydanie sądów pozytywnych, pozwalających zbudować jakiś system spekulatywny.

Poznanie Boga *per speculum et in lumine*

Poznanie Boga ze stworzeń *per speculum et in aenigmate* nie jest, zdaniem Mistrza Eckharta, jedynym dostępnym człowiekowi rodzajem poznania. Dzięki światłu łaski, która nie będąc obca naturalnym zdolnościom człowieka - *podnosi intelekt do tego, czego w naturalny sposób nie może [osiągnąć]*[19] - człowiek jest w stanie poznać Boga w sposób doskonały *per speculum et in lumine*.[20] Nawiązuje tu Eckhart bardzo wyraźnie do koncepcji św. Augustyna, który w *Wyznaniach*

[15] LW, V, 45:2-5.
[16] Lossky, *op. cit.*, s. 308.
[17] LW, II, 344-345.
[18] LW, V, 41:7.
[19] *Sermo in die beati Augustini*, w LW V, 94.
[20] Lossky, *op. cit.*, s. 180.

napisał: *Gdy po raz pierwszy Ciebie poznałem, Tyś mnie do siebie przygarnął, żebym zobaczył, iż powinienem coś ujrzeć, a także - iż nie jestem jeszcze zdolny do ujrzenia tego.*[21] Niewątpliwie te słowa stały się Eckhartowi bliskie i one wyznaczyły ekstatyczny charakter poznania *w zwierciadle i w świetle*.[22] W jego wyniku zostaje się ogarniętym przez Boga dla zobaczenia niewyrażalnej Jedni Bytu Boskiego. Jednocześnie rozpoznaje się nicość stworzeń, które cały swój byt mają od Boga i brane same w sobie, są niczym.[23] Jest to poznanie upajające, wprowadzające człowieka w *kosztowanie słodyczy boskich*.[24] Jako owoc łaski pozwala ono uciec z intelektualnych ram, jest już obecne w intelekcie praktycznym, aby pozwolić woli już tu na ziemi osiągnąć przez miłość jeszcze nieznany przedmiot szczęścia wiecznego.[25]

Wspomniana powyżej możliwość poznania Boga *per speculum et in lumine* jest dostępna człowiekowi dzięki temu, że istnieje w nim specjalna cząstka mogąca przyjąć światło Boże. Tomasz rozróżnił istotę duszy i jej władze, rozum i wolę.[26] Dusza w swojej istocie nie może "uczynić" niczego, bowiem wszystko, co czyni, czyni za pomocą swych władz.[27] Sama jest bytem niekompletnym, który musi być udoskonalony przez swe władze, aby mógł podejmować swoje naturalne funkcje.[28] Odwołując się do tego rozróżnienia, Eckhart wskazuje na jego głębsze mistyczne znaczenie i wyprowadza swoją koncepcję. Nazywa istotę duszy cytadelą - miejscem szczególnie wybranym, którego przeznaczeniem jest życie wyższe niż na to pozwalają władze duszy. One same są z natury powiązane ze stworzeniem, mogą działać jedynie w powiązaniu z ciałem i zmysłami, a stąd w pierwszej kolejności odnoszą się do świata zmysłowego. Jedynym schronieniem przed tym, co stworzone jest właśnie ta ukryta izdebka duszy (watowne miasteczko, iskierka, pustkowie),[29] gdzie ani myśli, ani pragnienia, ani zmysłowe uczucia nie mają wstępu. Głębia sama w sobie jest tak zakryta, że nikt bezpośrednio jej nie zna. Dopiero całkowite oderwanie się od stworzeń i porzucenie ich pozwala wrócić do tej wewnętrznej

[21] Augustyn, *Wyznania*, VII, 10, tłum. Z. Kubiak, IW PAX, W-wa 1987, s. 150.
[22] Lossky, *op. cit.*, s. 181.
[23] Por. Bohner Ph., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, W-wa 1962, s. 574-5.
[24] Lossky, *op. cit.*, s. 181.
[25] *Tamże*, s. 181.
[26] Por. STh Ia, q. 77, a. 1.
[27] Por. STh Ia IIae, q. 110, a. 4, ad 3.
[28] Por. *tamże*, ad 4.
[29] Eckhart nadaje jej wiele imion; por. Szymona W., *Wstęp*, w: Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 51.

głębi duszy, by zatopić się w niewiedzy i spoczynku bez ruchu.[30]

Dusza oddzielona od zmysłów jest nietknięta przez czas i materię. Nie jest skrępowana przez żadne stworzenie, wolna od wszelkich imion i form, dlatego nie może jej wyrazić żadna nazwa. Ta niepoznawalność i nieuchwytność głębi duszy wyrasta z prostoty i czystości jej bytu. Eckhart stosuje tu te same określenia, jakie odnosi do Boga, podkreślając absolutne podobieństwo między nimi. Bo nic nie jest tak podobne do Boga jak głębia duszy i nic nie jest tak podobne do głębi duszy jak Bóg. Tylko On jest tak czysty, prosty, wolny, by wejść do głębi duszy i tylko dusza jest wystarczająco prosta, czysta i wolna, by przyjąć Boga. *Gdzie jest Bóg, tam jest i dusza; gdzie jest dusza, tam jest i Bóg.*[31]

Eckhart często nazywa głębię duszy rozumem,[32] jednak nie w sensie Tomaszowym, jako władzę duszy; chodzi mu raczej o ukazanie duchowego, niematerialnego charakteru duszy. To Bóg jest samym rozumem, a dusza jest iskierką tego rozumu, czyli stworzonym odbiciem boskiej natury. Każde stworzenie na swój sposób pokazuje podobieństwo do Stwórcy, jednak jedynie dusza jest utworzona na *obraz* Boga.[33] Jak sam Bóg jest rozumna, jest tego samego rodzaju, co Bóg.[34] Gdyby dusza cała była poznaniem i tylko nim, wówczas sama byłaby niestworzona. *Gdyby cały człowiek był taki, to byłby całkowicie niestworzony i niestwarzalny.*[35]

Takie stwierdzenie musiało wywołać ogromne poruszenie wśród ówczesnych myślicieli, ale w swej obronie kolońskiej Eckhart zdecydowanie się odciął od zarzutów, jakoby w duszy istniały elementy stworzone i niestwarzalne: *Nigdy nie mówiłem(...), że cokolwiek w duszy, co do duszy należało, było i stworzone i niestwarzalne. Wtedy bowiem dusza byłaby złożona ze stworzonego i niestworzonego. Nauczałem i pisałem coś przeciwnego temu.*[36]

Co więc Mistrz miał na myśli, wypowiadając poprzednie stwierdzenie? Jak

---

[30] Może się tu zrodzić pytanie: czy wyróżnienie w duszy jej głębi i przypisanie jej możliwości samodzielnego, oddzielonego od wszystkiego co stworzone, istnienia nie pociąga za sobą w praktyce przyjęcia zupełnie innego jej statusu, uznającego duszę, podobnie jak Augustyn, Awicenna i Albert Wielki, za substancję duchową. W opracowaniach są różne co do tego opinie; por. Bohner, *op. cit.*, s. 572 i Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, W-wa 1982 (wyd. II), s. 393.

[31] Q, 207:1-2 / Sz, 10, s. 132.

[32] Np. Q 197:25nn. Por. też Caputo, *Fundamental* ..., s. 207.

[33] Q 425:17-9. Por. Caputo, *op. cit.*, s. 208.

[34] Por. Caputo, *tamże*.

[35] Q, 215:14-15 / Sz, 12, s. 140.

[36] Cytat za: Bohner, *op. cit.*, s. 573. Na temat zarzutów stawianych Eckhartowi i jego obrony patrz: McGinn B., *Meister Eckhart's Condemnation Reconsidered*, The Thomist 44 (1980); także Sawicki F., *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Katowice 1947, s. 142.

nauczał,[37] w Bogu *intelligere* i *esse* są tym samym i Bóg jest bytem, ponieważ poznaje. Bóg jest więc czystym poznaniem. Natomiast dusza w całym swoim stworzonym bycie partycypuje w boskim poznaniu (*intelligere*), ale nie jest w niej ono tożsame z jej bytem (*esse*). Gdyby zaś była czystym poznaniem, wówczas faktycznie nie byłaby wcale stworzeniem, ale samym Bogiem.

Całą naukę Eckharta o głębi duszy można podsumować jego zdaniem, *że to światło (tj. głębia duszy) jest bardziej zjednoczone z Bogiem niż z jakąś władzą duszy.*[38] Niejako powtarza tu stwierdzenie św. Augustyna, że Bóg jest bliższy duszy niż ona sobie samej.

Mistyczne zjednoczenie

Jak wspomniano, aby dusza mogła dojść do zjednoczenia z Bogiem, musi być zupełnie wolna. Może ten stan osiągnąć przez oderwanie się i odrzucenie wszystkiego, co stworzone. Musi stać się prawdziwie uboga. To, co Eckhart rozumie przez termin *ubóstwo*, najlepiej przedstawia jego kazanie *Beati pauperes.*[39] Ubogi to ktoś, kto nic nie posiada. Nie odnosi się to jedynie do rzeczy materialnych, gdyż nic byłoby to jeszcze nic doskonałego. To ogołocenie musi sięgać głębiej. Poprzez przyjęcie nicości wszystkiego, co stworzone - rzeczy mają przecież cały swój byt od Boga i bez Niego są niczym - dusza musi oderwać się od wszelkich swoich chęci posiadania, pragnień wiedzy i pożądań woli i dopiero taka, wolna i czysta, może wkroczyć w mistyczną ciemność niewiedzy, miejsce zjednoczenia z głębią Bóstwa.

Fakt mistycznej unii jest możliwy dzięki podobieństwu duszy i Boga. Głębia duszy, czyli jej istota różna od władz, jest prosta, wieczna, wolna od jakiegokolwiek kontaktu ze stworzeniem.[40] Podobnie w Bogu rozróżniamy *Boga*, dopóki jest On nazwany, ma właściwości i pozostaje w relacji do stworzeń, i *Bóstwo*, które jest głębią Boga. Bóstwo nie ma nic wspólnego ze stworzeniem, jest absolutnie wolne, jedno, proste. Oznacza Boga takiego, jaki jest On sam w sobie, bez żadnego nadanego Mu przez nas imienia. Bóstwo to ukryty byt Boga, wykraczający poza wszelką nazwę, byt, który nie może być nazwany. Do Niego nie stosują się żadne "własności", nie osiągają Go scholastyczne "atrybuty". Przez podobieństwo głębi duszy i głębi Boga, ich jedność jest całkowita. *Tutaj głębia Boga jest moją głębią, a moja*

[37] Por. *Quaestiones Parisienses*, I, n. 4. Na ten temat patrz Caputo J., *The Nothingness of the Intelect in Meister Eckhart's "Parisian Questions"*, The Thomist 39 (1975), s. 85-115.

[38] Q, 315:25-27 / Sz, 48, s. 301.

[39] Sz, 52, s. 319.

[40] Por. Caputo, *Fundamental...*, s. 213.

- *Jego.*[41]

Dzięki wolności Boga jak i duszy od stworzeń, dusza może powrócić do Boga i zjednoczyć się z Nim w Jego pierwotnym bycie sprzed stworzenia świata. Gdy to nastąpi, dusza już nie jest dłużej stworzona, jak również Bóg nie jest Stwórcą. Teraz nie ma już "Boga" i "duszy", bo są to określenia Stwórcy i stworzenia, ale Bóstwo i głębia duszy. I nie ma już dwóch, którzy się jednoczą, ale raczej nienazwane, niezgłębione Jedno.

To właśnie jest najradykalniejsze znaczenie ubóstwa. Dusza jest pozbawiona wszystkiego, co wiąże ją ze stworzeniem, także intelektu i woli. Bóg też staje się niejako ubogi, bo sam się pozbawia własności Stwórcy: *On sam dopóty nie będzie mógł spojrzeć w to (tzn. głębię duszy) i nigdy nie spojrzał w nią, dopóki istnieje na sposób i "właściwości" swoich Osób.(...) Jeśli Bóg chciałby kiedyś spojrzeć do jej wnętrza, to kosztowałoby Go to wszystkie Jego boskie nazwy i Jego osobiste ubóstwo. On musi odrzucić je, jeśli chce tam spojrzeć.*[42]

Samo zjednoczenie ma miejsce w Bogu i zachodzi tak głęboko, że można je odnaleźć tylko w pierwotnej jedności Bóstwa, przed powstaniem jakiejś różnicy między Bogiem i światem. Dusza powraca na swoje pierwsze, właściwe miejsce, jakie zajmowała przed stworzeniem świata, gdzie "spała" w ciemnej nocy Bóstwa.[43] Przebywając w tym stanie, dusza już chciała siebie, znała siebie jako człowieka. *W tym Jego bytowaniu, tam gdzie wznosi się On ponad wszelki byt i zróżnicowanie, byłem sobą, chciałem siebie samego i poznawałem siebie jako tego, który miał zostać stworzony. I dlatego jestem przyczyną siebie samego, nie według mego czasowego stawania się, lecz w moim bycie, który jest wieczny.*[44]

To "ja" śpiące wiecznie w Bóstwie jest źródłem tego "ja", które jest stworzone w czasie. Kontynuując tę myśl Eckhart paradoksalnie zauważa: *ja zaś byłem przyczyną zarówno siebie samego, jak i wszystkich rzeczy, i gdybym był zechciał, nie zaistniałbym ani ja, ani żadna rzecz. A gdyby nie było mnie, nie byłoby i "Boga", ja bowiem jestem przyczyną tego, że Bóg jest "Bogiem"; gdyby nie było mnie, Bóg nie byłby "Bogiem". Tego się wszakże nie musi wiedzieć.*[45]

Powrót duszy do Bóstwa stanowi końcowy etap na drodze bytu. Jej początek nastąpił z chwilą wypłynięcia rzeczy z Bóstwa. Sama ta koncepcja ma źródło

---

[41] Q, 180:5-6 / Sz, 5b, s. 105.

[42] Q, 164:8-15 / Sz, 2, s. 87.

[43] W Bóstwie zawarte były idee, pierwowzory wszystkich rzeczy. Istniały one tam w całkowitej czystości i prostocie, jako jedno z Bogiem. Człowiek tam nie miał Boga, lecz był Nim. Por. Szymona, *Wstęp*, s. 62n.

[44] Q, 308:8-13 / Sz, 52, s. 324.

[45] Q, 308:21-5 / Sz, 52, s. 324.

w teorii neoplatońskiej i wypłynięcie jest odpowiednikiem emanacji, jednak przez Eckharta wyraźnie jest rozumiane jako stworzenie. Dla rzeczy, źródło z którego wypłynęły przyjmuje nazwę "Bóg". Koło się zamyka, gdy dusza wraca oderwawszy się od wszystkiego, co stworzone i zagłębia się w Bóstwie. *Pewien słynny mistrz mówi, że jego powrót szlachetniejszy jest niż wyjście, i ma rację.*[46] Gdy byty wypływały z Bóstwa, powstawała mnogość. Z chwilą powrotu wszystko znów staje się jednym, doskonałym. Dlatego też powrót ma większą wartość niż wypływ, jest szlachetniejszy, wznioślejszy. Rozróżnienia znikają, zostaje niepodzielne Jedno. I tak dzieło stworzenia zostaje dopełnione. Nie ma już stworzenia, nie ma już Boga, o poznaniu też się już nie mówi.

Zakończenie

Mistrz Eckhart w jednakowym stopniu znał doktryny Arystotelesa, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Podejmując swe studia w Kolonii, zetknął się bezpośrednio z mistrzem Albertem. Później także spotykał się z bardzo żywą tradycją jego szkoły w wydaniu wielu uczniów kolońskiego mistrza. Wychowany w takim środowisku, Eckhart niejako podświadomie przejął silne wątki neoplatońskie, które w powiązaniu z poznaną później nauką Tomasza, pozwoliły mu na sformułowanie własnej koncepcji, nie dającej się sprowadzić bezpośrednio do jakiegoś wcześniejszego kierunku. Bowiem nawet gdy posługiwał się terminologią wspomnianych myślicieli, to niekoniecznie rozumiał ją tak samo, lecz często nadawał jej własne, pogłębione znaczenie.

Bardzo wyraźnie można to zauważyć na przykładzie koncepcji poznania Boga. Ekchart, podobnie jak Tomasz, istotną rolę w poznaniu Boga przypisuje stworzeniom, jako skutkom Jego aktu stwórczego. Odbijając w sobie swą Pierwszą Przyczynę, stworzenia umożliwiają człowiekowi za pomocą naturalnych zdolności jego intelektu odkryć istnienie Boga. Jednocześnie człowiek, dostrzegając istniejące w stworzeniach doskonałości, może wnioskować o ich przyczynie.

Eckhart zgadza się z Tomaszem także co do tego, że uzyskane w ten sposób poznanie Boga, jedynie w nikłym stopniu wyraża prawdę o Nim. Powodem jest zarówno skończoność "zdolności przekazu" dostępnej stworzeniom, jak i ograniczoność intelektu ludzkiego w jego przyjmowaniu.

Szukając możliwości bezpośredniego kontaktu duszy z Bogiem, Eckhart wskazuje na coś, co jest wyżej i głębiej w duszy niż wola i rozum.

Wyróżnienie głębi duszy otwiera zupełnie nowe możliwości poznania Boga.

[46] Q. 308:25 / Sz. 52, s. 324.

Po pierwsze, Eckhart wskazuje na możliwość bezpośredniego, egzystencjalnego doświadczenia istnienia Boga, a także Jego obecności w duszy. Poznanie więc nie ogranicza się jedynie do drogi pośredniej poprzez stworzenia.

Jednocześnie człowiek nie jest w stanie wyrazić w pojęciach wyniku tego doświadczenia, gdyż jest ono bardziej intuicyjne niż racjonalne. Wyklucza to więc możliwość pozytywnego orzekania o Bogu. Pozostaje opis przez negację, co jednak niesie ze sobą mniejszą precyzję języka i niemożność zbudowania spekulatywnego systemu obejmującego poznane prawdy o Bogu. Podstawowym bowiem celem poszukiwań Eckharta było znalezienie sposobów i środków rozwoju życia duchowego. Dlatego też kładzie on nacisk na doświadczenie egzystencjalne, a nie na tworzenie pięknych, lecz martwych teorii. Eckhart jest nie tyle mistrzem doktryny, co mistrzem życia.[47]

Poszukując zaś jak najlepszego środka przekazu własnej nauki, w swoich pismach, a zwłaszcza w swoich kazaniach, Mistrz z Hochheim często odstępuje od zgodnych z logiką arystotelesowską zasad tożsamości i niesprzeczności, na rzecz antynomii i paradoksu, gdyż rzeczywistość Boża przekracza ludzkie kategorie i możliwości opisu Niepojętego.

[47] Por. Lossky, *op. cit.*, s. 198; Caputo, *Fundamental* ..., s. 225.

Dwa rodzaje pewności

Zbigniew Bomert OP

Pewność poznania, bo o nią tu chodzi, jest jednym z głównych wątków nowożytnej filozofii. Poszukiwanie pewności było motorem rozważań Kartezjusza. Wyznaczyło ono następnie kierunek zainteresowań filozoficznych aż do naszych czasów i oddziaływało bardziej niż samo rozwiązanie odnalezione przez francuskiego filozofa, słynne *cogito ergo sum*.

Wzmianka o pewności pojawia się też na początku *Sumy teologicznej* św. Tomasza. Rozważając potrzebę wydzielenia teologii jako odrębnej dziedziny wiedzy Tomasz stwierdza, że prawda o Bogu może być poznana rozumowo tylko przez niekórych, po długim czasie i z domieszką wielu błędów. Konieczne jest więc Boże Objawienie pozwalające poznać prawdy o Bogu, prawdy od których zależy ludzkie zbawienie.[48] Wiara, czyli przyjęcie tego Objawienia, daje nam pewność poznania - pewność, zdaniem Tomasza, większą niż jakiekolwiek inne poznanie. Nauka na niej oparta jest godniejsza od wszystkich innych nauk, bo opiera się nie na świetle umysłu ludzkiego, lecz na mądrości Bożej, która nie może błądzić.[49]

Trudno oprzeć się wrażeniu, że pewność poznania, której poszukiwał Kartezjusz, nie była już tą pewnością, której posiadaniem szczycił się św. Tomasz.

Pewność i prawda

Dla nowożytnej mentalności mówienie o pewności poznania opartego na wierze musi się wydać sformułowaniem paradoksalnym, jeśli nie wręcz bezsensownym. Wiara zakłada właśnie brak wiedzy, brak pewności; teologia wyraźnie stwierdzi, że wiara jest łaską. Nauka oparta na wierze jest więc nierozerwalnie związana z niepewnością.

Wystarczy jednak uświadomić sobie czym jest prawda, do której dąży poznanie, by zrozumieć intencje Tomasza. **Prawdzie w najistotniejszej warstwie**

---

[48] STh I,1,c.
[49] STh I,5,c.

przeciwstawia się fałsz, błąd; prawda, to prawda o przedmiocie. Wobec tej opozycji prawdy i fałszu wtórnie pojawia się opozycja pewny-niepewny. Ta ostatnia obejmuje już sytuację poznającego podmiotu, podczas gdy pierwsza skupia się wyłącznie na przedmiocie.

Pewność, o której mówi św. Tomasz całkowicie mieści się w sferze przedmiotowej; jest bezbłędnym odzwierciedleniem przedmiotu. Można ją chyba utożsamić z adekwatnością lub po prostu z prawdą. Nie jest ona natomiast pewnością podmiotową - subiektywną pewnością **posiadania** prawdy - a to właśnie przywykliśmy kojarzyć z pojęciem pewności. Pojawia się rozróżnienie pewności przedmiotowej i podmiotowej lub odpowiednio: prawdy i pewności. Tomasz stoi po stronie prawdy. Jest w najściślejszym sensie ukierunkowany na prawdę i dlatego może mówić o pewności, jaką daje wiara. Gdy do tego przedmiotowego punktu widzenia dołączymy podmiot, który poznaje i jego subiektywną sytuację, to trzeba by powiedzieć o pewności wiary w niepewności doczesności.

Właśnie z kondycji człowieka *in statu viae* (co już opiera się na wierze) wypływa uprzywilejowana pozycja wiary. Staje się czymś oczywistym, że dla Tomasza poznanie rozumowe nie jest jedyną drogą do prawdy. Nastawiony całkowicie na jej poznanie nie rezygnuje z żadnej drogi, która do niej prowadzi, tym bardziej, jeśli ma to być droga najpewniejsza. Ścisłe ukierunkowanie na prawdę i pewność wiary to dwa momenty filozoficznej postawy Tomasza, które przenikają wszystkie jego rozważania; to zarazem oczywisty punkt wyjścia, którego sam Tomasz nigdzie wyraźnie nie analizował.

Poszukiwanie prawdy

Przez refleksję nad faktycznym sposobem postępowania Tomasza, Edyta Stein odsłoniła dwojaką zależność jego filozofii od wiary. Po pierwsze, filozofia przyjmuje od wiary prawdy, których nie daje się osiągnąć na innej drodze. Po drugie, przymierza wszystkie inne prawdy do prawd wiary jako do ostatecznego kryterium. Oprócz rozumu naturalnego pojawia się rozum nadprzyrodzony, który pozwala wytyczyć granice poznania naturalnego, sprawuje metodyczną kontrolę nad rozumem naturalnym, chroniąc go przed pomyłką i pozwala osiągnąć racjonalne rozumienie świata - metafizykę[50].

Czy można tu jeszcze w ogóle mówić o filozofii? Pojawia się znany problem filozofii jako filozofii chrześcijańskiej. Na ile chrześcijanin może czy musi uniezależnić swoje myślenie od wiary. Nie rozstrzygając w tym momencie tej kwes-

[50] Stein E., *Husserl a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, Znak-Idee nr 1, s. 84-85.

tii, chciałbym zwrócić uwagę na pewien aspekt filozoficznej postawy św. Tomasza, odsłaniający się dzięki powyższym rozważaniom. Otóż, jego ścisłe ukierunkowanie na prawdę przedmiotową sprawia, że jest otwarty na wszelką prawdę, także na tę, którą można jedynie otrzymać "w darze", a taką jest prawda osoby. Określenie "przedmiotowy", którego używam, nie oznacza jeszcze żadnego uprzedmiotowienia tego, co poznawane. Jest ono czystym przeciwstawieniem tego, co podmiotowe u poznającego; mówi o prostym ukierunkowaniu poza siebie. Dopiero nowożytny wymóg ugruntowania poznania w samym rozumie ogranicza poznanie do tego, co można niejako zagarnąć w poznaniu, czyli uprzedmiotowić. Nowożytna pewność poznania nigdy nie będzie dana w poznaniu drugiej osoby, a musi zawieść całkowicie w stosunku do Boga, który absolutnie nie poddaje się uprzedmiotowieniu.

Najlepszym podsumowaniem postawy filozoficznej Tomasza i jego dzieła są słowa Edyty Stein:

Nie ma tam nic poza trzeźwo i w abstrakcyjnych pojęciach ujętą prawdą. Przy powierzchownym spojrzeniu wydaje się ona nieraz czysto teoretycznym "rozszczepianiem włosa na czworo", z którym zupełnie nie wiadomo co "począć". Nawet przy poważnym studium niełatwo jest dostrzec, że się coś praktycznie zyskało. Temu jednak, kto przez dłuższy czas żyje z tym jasnym i przenikliwym, spokojnym i rozważnym umysłem w jego świecie, będzie się coraz częściej zdarzać, że w trudnych problemach teoretycznych czy sytuacjach praktycznych, wobec których stałby dawniej bezradnie, znajdzie łatwo i pewnie właściwe rozstrzygnięcie; i kiedy później - sam zaskoczony - będzie się głowił, jak się to stało możliwe, odkryje, że podstawę do tego stworzył właśnie Tomasz w którymś punkcie swego "rozszczepiania włosa na czworo". Oczywiście on sam przy omawianiu tego czy innego problemu nie przeczuwał, do czego mogłoby się to kiedyś "przydać" i wcale się o to nie troszczył. Zawsze kierował się tylko zasadą prawdy. Owoce zaś przynosi ona sama z siebie.[51]

Poszukiwanie pewności

Filozofia europejska zrezygnowała ze wsparcia, jakim dla poszukiwania prawdy może być wiara i - począwszy chyba od Kartezjusza - zaczęła szukać fundamentu w samym tylko rozumie. W naturalny sposób poszukiwanie pewności poznania przeniosło się ze sfery przedmiotowej na podmiotową. Samo rozróżnienie pewności przedmiotowej (czy po prostu prawdy), oraz podmiotowej pewności posiadania prawdy było możliwe dzięki uznaniu wiary jako odrębnej drogi poznania prawdy. Jeśli jedynym źródłem pozostanie rozum, oba aspekty zlewają się, trudno

[51] Stein E., artykuł cyt., s. 88.

w ogóle dostrzec, że nie są tożsame. Pragnienie uniknięcia błędu musi z konieczności prowadzić do poszukiwania gwarancji, że się postępuje po właściwej drodze, a bezbłędność prawdy zdaje się być tożsama z pewnością jej posiadania. Zrozumiałe staje się dążenie Kartezjusza do niezachwianego punktu oparcia, metodyczne poddanie w wątpliwość wszystkiego, aby odnaleźć te twierdzenia, które w sposób niewątpliwy są prawdziwe. Dzięki nim będzie można, jak oczekiwał Kartezjusz, odnaleźć inne prawdy.

Odrębność tych dwóch rodzajów pewności, choć tak trudna do zauważenia na gruncie myśli nowożytnej, jest jednak rzeczywista. Prowadzi ona, moim zdaniem, do niezwykle istotnych konsekwencji. Otóż wraz z Kartezjuszem nastąpiło przesunięcie akcentu z pewności przedmiotowej na pewność podmiotową, poszukiwanie pewności zastąpiło poszukiwanie prawdy. To ostatnie sformułowanie może się wydać przesadne i krzywdzące. Wszak pewność poznania miała służyć prawdzie. Kartezjusz szukał pewności, aby odnaleźć prawdę. Jednak różnica jest rzeczywista. Pewność poznania to nie to samo co prawdziwość. Kartezjusz skłonił się do poszukiwania pewności, a za nim poszła myśl nowożytna aż po współczesność. Krytyką poznania zajął się Kant. Husserl poszukiwał poznania, które stanowiłoby, jak pisze Edyta Stein, absolutną jedność ze swoim podmiotem i dlatego byłoby zabezpieczone przed wszelkim wątpieniem. Z punktu widzenia św. Tomasza jest to zadanie niewykonalne, bo szukające w istocie poznania boskiego.[52]

Upieranie się przy absolutnym ugruntowaniu poznania w rozumie musi prowadzić albo do zawieszenia sądu - fenomenologiczna *epoche* staje się więzieniem - albo do arbitralnych rozstrzygnięć. Najistotniejszą konsekwencją jest jednak odstąpienie od czystego poszukiwania prawdy. Uderzające jest, w jaki sposób Kant broni w *Prolegomenach* swojej koncepcji transcendentalnego idealizmu. Jak wiadomo, zdaniem Kanta, czas i przestrzeń to nie są własności rzeczywistego świata, które poznajemy, lecz aprioryczne kategorie, które umysł nakłada na materiał docierający z zewnątrz. Sam Kant zauważa, że łatwo może nasunąć się zarzut, iż wskutek tego cały świat zmysłowy zamienia się w samą tylko złudę. Istotnie, ludzkie poznanie byłoby właściwie poznawaniem własnego umysłu przy okazji kontaktu ze światem, a nie poznawaniem świata. Tymczasem, jak sądzi Kant, właśnie idealizm transcendentalny broni nas przed złudą: złudą uznawania zjawisk za rzeczy same w sobie.

Kant szczyci się, że odniósł całkowity sukces. Człowiek w poznaniu zmysłowym poznaje zjawiska, a nie właściwości rzeczy samych w sobie - te

[52] Tamże, s. 86.

pozostają niepoznawalne. Powstrzymując się od sądów na ich temat unikamy złudy fałszywych twierdzeń, możemy natomiast formułować prawdziwe twierdzenia o przedmiotach naszego doświadczenia czyli o zjawiskach. Są to twierdzenia o apodyktycznej pewności, opierają się bowiem na apriorycznych kategoriach, z których konstruuje się nasze doświadczenie. Prawdziwość formułowanych twierdzeń ma swoje źródło w apriorycznych kategoriach, a nie w doświadczeniu, dlatego zachowuje ważność dla wszelkiego doświadczenia. W ten sposób znajduje uzasadnienie statut matematyki jako nauki apodyktycznie pewnej.

Zauważmy, że powyższe rozwiązanie można uznać za sukces jedynie w dążeniu do pewności, pewności radykalnie przeciwstawnej w stosunku do poszukiwania prawdy w klasycznym sensie. Kant rezygnuje z poznania prawdy, aby uzyskać pewność poznania naukowego. Można powątpiewać, czy tak ugruntowana nauka zasługuje jeszcze na miano poznania, skoro ... *zupełnie nie przedstawia rzeczy takimi, jakimi one są, lecz tylko sposób, w jaki pobudzają one nasze zmysły...*[53] Ale Kant nie waha się użyć określenia "rzeczywisty" w odniesieniu do owych zjawisk nie mówiących nic o rzeczy samej w sobie. *Nauka o idealności przestrzeni i czasu* - jak mówi - *(...) stanowi jedyny środek, aby jednemu z najważniejszych poznań (...) zabezpieczyć zastosowanie do rzeczywistych przedmiotów i zapobiec temu, by nie uważano go jedynie za złudzenie*[54]. Jeśli zważymy, że *przedmioty są tylko zjawiskami*[55], to przymiotnik "rzeczywisty", użyty jest w powyższym zdaniu w sposób przewrotny. Kant mówi tu ni mniej, ni więcej tylko: poznanie zmysłowe nie będzie dla ciebie złudą, jeśli tylko będziesz pamiętał, że poznajesz w nim rzeczywiste złudzenia i to z całą pewnością!

Można sobie wyobrazić świat, w którym ludzkie poznanie przebiega dokładnie tak, jak to opisał Kant. Wówczas rezygnacja z wydawania sądów o rzeczach samych w sobie byłaby jedynym sposobem uniknięcia fałszywych twierdzeń. Dla człowieka poszukującego prawdy i poznania rzeczywistości byłoby to uznanie tragicznej niewoli, niepokonalne zamknięcie człowieka w świecie podmiotowych uwarunkowań.[56] Kant w ogóle nie dostrzega tragiczności takiej sytuacji. Cieszy

---

[53] Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, PWN 1960, s. 59.

[54] Tamże, s. 62.

[55] Tamże, s. 63.

[56] O niepoznawalności rzeczy mówi też św. Tomasz - *Essentiae rerum sunt nobis ignotae* (Quaes. disp. *De veritate* 10,1) - ale ma ona zupełnie inny sens, niż u Kanta. Niepoznawalna istota rzeczy jest korelatem poznawalnych przypadłości, a nie zjawiska, jak u Kanta. I co ważniejsze, istoty rzeczy są niepoznawalne, bo zostały stworzone przez nieskończonego Boga: zawierają zbyt dużo treści, zbyt dużo "światła", i dlatego nie potrafimy ich ogarnąć. Zob. znakomity artykuł na ten temat: J. Pieper, *Prawda i niepoznawalność*, ZNAK 89 (1961), s. 1500-1515.

się z odniesionego sukcesu, co jest zrozumiałe, skoro szuka pewności, a nie prawdy.

Choć to postawa godna pożałowania, daleko ważniejsze jest, w jaki sposób Kant uzasadnia swoje stanowisko. Gdy prześledzić tok jego rozumowania, okazuje się, że niepoznawalność rzeczy samych w sobie opiera się wyłącznie na przyjmowanym ślepo założeniu, dziś już całkowicie nie do utrzymania, o apodyktycznej pewności nauk szczegółowych. Kant po prostu jest przekonany o nieomylności nauk i stąd wyprowadza zarówno teorię transcendentalnego idealizmu, jak i tezę o niepoznawalności rzeczy samych w sobie. Wnioskowanie przebiega następująco: np. zdania matematyki muszą być aprioryczne, gdyż są pewne; aby mogły być aprioryczne, muszą dotyczyć form zmysłowości wyprzedzających wszelkie doświadczenie; skoro formy zmysłowości, stanowiące "wyposażenie" podmiotu wyprzedzają, czyli nakładają się z konieczności na wszelkie doświadczenie, nie może ono dotyczyć rzeczy samych w sobie.

Trzeba podkreślić, że rozważania Kanta nie wychodzą od poznawania rzeczywistości, ale od rzekomego faktu istnienia apodyktycznie pewnej nauki. W samym punkcie wyjścia królewiecki filozof porzucił dążenie do prawdy na rzecz szukania pewności. Następnie zbudował cały system filozoficzny służący temu jednemu celowi, by ową pewność obronić. W ten sposób nowożytność wychodząc od niewinnej modyfikacji poszukiwania prawdy przez zwrócenie uwagi na pewność poznania, doszła do jego całkowitego zanegowania.

Filozofia i prawość charakteru

Tymczasem nauka, którą tak zafascynował się Kant, sama poszła w odmiennym kierunku. We współczesnej filozofii nauki przeważa pogląd o hipotetycznym charakterze twierdzeń naukowych. Konkretność badań naukowych uchroniła nauki szczegółowe od kantowskiego oderwania się od rzeczywistości, a wąski aspekt jej badań pozwolił osiągnąć na tyle wysoki stopień pewności, by uzyskać powszechną zgodę uczonych. Nauka pozostała przy poszukiwaniu prawdy o rzeczywistości, rezygnując z absolutnej pewności i uzasadnienia samej siebie. Jak stwierdził przed niewielu laty prof. Klemens Szaniawski: *Nauka jest w bardzo niewielkim stopniu świadoma swoich metod; wystarczy przecież, że je praktycznie opanowała.*[57] Filozofia stoi przed zadaniem o tyle trudniejszym, o ile jej badania mają mieć charakter bardziej ogólny i podstawowy.

Czy filozofia ma jakąś drogę wyjścia? Skoro nie może uzyskać podmiotowej

[57] Szaniawski K., *Racjonalność jako wartość*, Studia Filozoficzne, 5-6/1983, s. 9.

pewności poznania, czy skazana jest na szukanie oparcia w wierze? Sądzę, że idąc za przykładem św. Tomasza, nie musi gardzić wiarą. To jednak prowadzi do rozwijania filozofii chrześcijańskiej, na co nie wszyscy mogą mieć ochotę. Dlatego niezbędny wydaje się powrót do starożytnej koncepcji filozofii silnie związanej z wymaganiami moralnymi. Dla skutecznego poszukiwania prawdy filozoficznej konieczna jest, choć nie tylko, prawość charakteru. Podobny wniosek wyciąga zresztą w stosunku do nauki prof. Szaniawski. Wobec trudności z podaniem konkretnych dyrektyw racjonalności, jak stwierdza w cytowanym artykule, ważniejszy okazuje się zespół ogólnych wskazań, etos racjonalności, na który składają się obiektywizm i krytycyzm. Jądrem tego etosu jest, moim zdaniem, poszukiwanie prawdy. Przywrócenie prawdzie jej właściwego miejsca to nie tylko zadanie, które powinniśmy sami podejmować, ale to także wymaganie, które możemy i powinniśmy stawiać przed wszystkimi, także niewierzącymi.

Kłopoty z pewnością
Artur Sporniak OP

Wszystko badajcie, a co szlachetne - zachowujcie!
św. Paweł

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby katolicki filozof powyższą dyrektywę z Pierwszego Listu do Tesaloniczan zastosował do historii filozofii. Tekst ojca Bomerta, znakomity w swej warstwie analitycznej, wydaje się zbyt surowy i nieco niesprawiedliwy w warstwie normatywnej. Dlatego też, kierując się Pawłowym wezwaniem, chciałbym zwrócić uwagę (szkicowo tylko) na pewne momenty w interpretacji historii filozofii pominięte bądź zbagatelizowane w omawianej pracy i na tej podstawie złagodzić surowość jej normatywnych wniosków.

By pokazać, że "kłopoty z pewnością" są immanentnie wpisane w proces poszukiwania prawdy i nie da się ich prosto wyeliminować bądź ominąć, jak zdaje się sugerować tekst Dwa rodzaje pewności, *należałoby chyba najpierw skonstatować, iż sprawdzianem realnego docierania do prawdy zawsze była świadomość tego, że poznawana prawda nie jest nigdy tylko "moja". Jeżeli odkrywanej prawdy w żaden sposób (i w żadnym stopniu) nie można pokazać czy zakomunikować innym, nie można też mówić o prawdzie filozoficznej. A więc wymóg* ***intersubiektywności*** *posiada zasadniczą wagę.*

Gdy pewność poznawanej prawdy opieramy na wierze religijnej, wspomniany wymóg z jeszcze większą mocą przechodzi na samą wiarę. (Ks. prof. Heller mówi tu raczej o "interkonfesyjności" wiary niż o jej "intersubiektywności".[1]) Co to oznacza? Oznacza to, że od wierzących - czyli powołujących się na wiarę - wymagana jest ***jedność*** *wiary jako wyraz jej* ***uniwersalności****. W średniowieczu taką jedność zapewniała kultura przesiąknięta na wskroś religią chrześcijańską. Wiara w takiej kulturze stawała się oczywistością. Gwarantem zarówno jedności wiary, jak i chrześcijańskości kultury średniowiecznej był jeden, powszechny Kościół. Wszystko to załamało się na początku XVI wieku za sprawą Marcina Lutra. (Oczywiście sam kryzys narastał od dawna; Luter tylko spowodował pożar.) Wiara straciła w kulturze walor uniwersalności.*

Reformacja podała własną interpretację prawd wiary, w wielu punktach sprzeczną z nauką Kościoła. Rozłam stał się faktem. Miało to poważne konsekwencje dla myśli filozoficznej - zachwiana została sama jej podstawa.[2] Wprawdzie już dawniej teologia chrześcijańska prowadziła spory w ważnych kwestiach z innymi religiami (np. z islamem), ale tym razem spór pozostawał niejako "w rodzinie" i dotyczył tej samej religijnej prawdy odczytywanej gruntownie inaczej. Dlatego był szczególnie niepokojący. Szybko zresztą przyniósł tragiczne owoce - Europa pogrążyła się na prawie półtora wieku w krwawych religijnych wojnach. Nic więc dziwnego, że czołowi myśliciele europejscy zrezygnowali z wiary jako przewodnika filozofii w dążeniu do prawdy i sięgnęli po ideę rozumu - rozum zdawał się być wszystkim wspólny i dzięki temu mógł jednoczyć myśl ponad konfesyjnymi podziałami. Nastąpiła zmiana myślowego paradygmatu.

W paradygmacie scholastycznym prawda była gwarantowana z samego religijnego założenia, zanim jeszcze nastąpiła jakakolwiek czynność poznawcza czy dyskursywna. W takiej sytuacji myśliciel miał za zadanie przede wszystkim dostosować do niej swoje myślenie - czyli po prostu w odpowiedni sposób "dojrzeć" do prawdy. Paradygmat filozofii nowożytnej dokonał swoistego odwrócenia ról, określanego najczęściej mianem "zwrotu ku podmiotowi": prawda, ze względu na brak uprzednich gwarancji, musiała być dostosowana do możliwości poznawczych podmiotu. Stąd, na przykład Kartezjusz w całym bogactwie rzeczywistości za prawdziwe uznawał tylko to, co jawiło się w sposób wyraźny i jasny - znacznie ograniczając w ten sposób obszar "prawdonośny", aby następnie go rozszerzyć i rozbudować przy pomocy maksymalnie ścisłej i obiektywnej metody (zapewniającej maksymalną intersubiektywność!). Ten ideał znalazł swoje najbardziej skrajne wcielenie w filozofii Spinozy tworzonej more geometrico.

Gdy grunt religijny stał się zbyt grząski, poszukiwanie pewności w obszarze samej filozofii okazało się warunkiem koniecznym, by móc w ogóle dotrzeć do prawdy. Widać to dobrze w etyce, czyli w dziedzinie nie tak neutralnej praktycznie jak metafizyka.

---

[1] Por. w *Uczestniczenie w prawdzie*, "Logos i Ethos", nr 1/1991, s. 6.

[2] W związku z tym podziałem chrześcijaństwa Gilson jest świadomy na przykład tego, że swoją ideę "filozofii chrześcijańskiej" musi ograniczyć do terenu katolickiego, sam konkluduje: "protestanci winni myśleć po protestancku, a katolicy winni myśleć prawdziwie po katolicku". (*Christianizm a filozofia*, Warszawa 1988, s. 26-27).

Jak teraz, z perspektywy tego przewrotu, można ocenić oba paradygmaty?

Wiara religijna jako gwarancja prawdy pozwala na pewną poznawczą śmiałość i beztroskę a przy tym specyficzną rozrzutność - filozof jest tu dużo bardziej ufny wobec tego, przed czym staje, co wyraża się między innymi w wielkiej ilości założeń, których hojną ręką dokonuje. Wiara prowokuje do odważnego zanurzania się w głąb, nie zważając zbytnio na formalną wyrazistość poznawanych kształtów i zupełność uzasadnień; prowadzi filozofię prawie że w przedsionki mistyki.

Paradygmat nowożytny pod tym względem jest inny - surowy i ascetyczny: chce osiągnąć maximum pewności, by zminimalizować ryzyko. Nie można powiedzieć, że zapomniał o prawdzie, albo że się jej zbyt łatwo wyrzekł - to z szacunku do prawdy nie przyjmuje jej jakichś postaci niepewnych. Zadowolić mogłaby go tylko prawda absolutna, a o nią nie łatwo (zresztą dzisiaj zupełnie hrak wiary w możliwość jej osiągnięcia). Dlatego paradygmat ów poprzestaje "na małym" - zajmuje się zjawiskiem, faktem czy fenomenem. "Wielkie" ^[- metafizykę, byt, prawdę, rzecz samą w sobie - spycha w obszar niespełnialnych marzeń. Jest w tej postawie samoograniczenia jakiś rys ascetycznej szlachetności, pewien ethos.

Niemniej, sytuacja jaką w filozofii wytworzyła nowożytność jest ostatecznie nie do przyjęcia - i tu zgadzam się z autorem Dwóch rodzajów pewności. *Samoograniczenie filozofii jest w istocie jej nieustannym "samoudręczeniem"*[3] *- rezygnacją z tego, co stanowi jej najgłębszą istotę i powołanie. Dramatyczny ethos nowożytności kontrastuje z optymizmem średniowiecza. Czy jest możliwa jakaś trzecia postawa, która - nie rezygnując z poznania prawdy - zadość by czyniła wymogowi pewności?*

Ojciec Bomert proponuje powrót do starożytnego ideału filozofii jako "ćwiczenia duchowego". Prawość życia zapewniałaby coraz głębsze doświadczenie rzeczywistości i jej prawdziwości. Istnieje tutaj jednak niebezpieczeństwo utraty intersuhiektywności - niebezpieczeństwo pewnego ezoteryzmu albo wręcz indywidualizmu: czy ćwicząc się duchowo, zawsze dojdę tam, gdzie inni? Czy się spotkamy razem tam, gdzie znajduje się prawda? Wydaje się, że tym, co mogłoby owo niebezpieczeństwo osłabić, byłaby **wspólnota nadziei**. *Aby przezwyciężyć samobójczy dla filozofii minimalizm poznawczy nie wystarczy twórcza konfrontacja różnorodnych systemów filozoficznych. Także zestawienie całych myślowych paradygmatów na niewiele się zda. Dopiero uprzytomnienie sobie naszych wiązanych z filozofią fundamentalnych nadziei - czego się do tej pory po filozofii spodziewaliśmy - być może otworzy przed nami horyzonty tego, czego tak naprawdę możemy od niej oczekiwać.*

Joseph Pieper, we wspomnianym przez ojca Bomerta artykule, twierdzi, iż myśl św. Tomasza - wbrew temu jak chcą ją odczytywać niektórzy tomiści - nie jest zamkniętym, doskonale racjonalnym systemem; jest raczej "wyrazem analizy samych podstaw ludzkich nadziei".[4] *Jeśli tak, to rzeczywiście od Tomasza możemy uczyć się propedeutyki filozofii.*

---

[3] Por. Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 8-14.

[4] *Prawda i niepoznawalność*, Znak nr 89 (1961), s. 1513.

O mistrzu Jordanie z Saksonii i jego apoftegmatach

Paweł Krupa OP

W niniejszej publikacji pragniemy przedstawić polski przekład anegdot o błogosławionym Jordanie z Saksonii, spisanych przez Gerarda z Frachet (de Fracheto) w jego znanej kompilacji zatytułowanej *Vitae fratrum*. Dzieło powstało w latach 1259-60 z inspiracji ówczesnego mistrza zakonu, Humberta z Romanis.[1] Zawiera ono kilka dużych cykli literackich: księgę o początkach zakonu, żywot świętego Dominika, żywot błogosławionego Jordana z Saksonii oraz szereg anegdot z historii zakonu uszeregowanych wedle tematów. Apoftegmaty Jordana z Saksonii stanowią ostatni, to jest XLII rozdział trzeciej części dzieła Gerarda. Skąd idea przekładu?

Już samo zmierzenie się z tekstem, który jest interesujący tak ze względu na wartość historyczną, jak i literacką wydaje się być wystarczającą przyczyną. Jest także naszym zamiarem zwrócenie uwagi na postać Jordana z Saksonii jako na jednego z mistrzów duchowości - dziś nieco zapomnianych. Apoftegmaty właśnie, w sposób skondensowany i przystępny, doskonale szkicują duchową sylwetkę mistrza Jordana.

I jest jeszcze jeden powód. Otóż zarówno *Vitae fratrum*, jak i dzieła samego mistrza Jordana, zwłaszcza zaś jego wyjątkowa korespondencja, wciąż czekają na polskie wydanie. Mamy głęboką nadzieję, że nasza próba stanie się kolejnym krokiem na drodze do tego celu.

Życie Jordana

Jordan z Saksonii, drugi po świętym Dominiku mistrz generalny Braci Kaznodziejów, mimo ogromnego wpływu, jaki wywarł na działalność i duchowość zakonu, wciąż pozostaje postacią jakby niedocenianą. Jest to zjawisko o tyle ciekawe, że przecież bez wahania można go nazwać jeżeli nie współzałożycielem,

---

[1] Tłumaczenia dokonano na podstawie: Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum ordinis praedicatorum*, ed. B.M. Reichert, O.P., Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, I, Lovanii 1896, s. 137- 146.

to z pewnością współtwórcą Zakonu Dominikańskiego.

Jordan z Saksonii spotkał Dominika w roku 1219. Od kilku lat studiował już na uniwersytecie w Paryżu, gdy zafascynowany kazaniami hiszpańskiego kaznodziei otworzył przed nim serce, wyspowiadał się i za jego radą postanowił przyjąć diakonat. W jakiś czas potem poznał innego dominikanina - Reginalda z Orleanu. Pod jego wyraźnym wpływem przyjął habit dominikański dnia 12 lutego 1220 roku. Wszystkie szczegóły przekazał nam sam Jordan w swojej, napisanej z pasją opowieści o początkach istnienia zakonu.[2] Wraz z nim wstąpił do zakonu także jego najserdeczniejszy przyjaciel, Henryk z Kolonii. Od tej chwili aż do końca życia, Jordan z niesłabnącym zapałem będzie pomnażał zastępy swojej duchowej rodziny, budząc entuzjazm wśród młodzieży uniwersyteckiej, zaś swoisty przestrach wśród grona profesorów - odbierał im przecież często najzdolniejszych studentów.[3]

W dwa miesiące po wstąpieniu do zakonu, na Wielkanoc 1220 roku, Jordan udał się do Bolonii na kapitułę generalną, która pod przewodnictwem świętego Dominika zredagowała tekst pierwszych dominikańskich konstytucji. W następnym roku kapituła generalna obradująca w Bolonii ustanowiła go prowincjałem nowej prowincji Lombardii. I znowu, nieomal dokładnie po upływie roku -22 maja 1222, głosami braci zgromadzonych na kapitule w Paryżu, Jordan zostaje wybrany mistrzem generalnym Zakonu Kaznodziejskiego.

Jego aktywność na tym stanowisku jest naprawdę godna podziwu. Co rok przewodzi kapitułom generalnym: w latach nieparzystych w Bolonii, w parzystych zaś - w Paryżu. Tylko dwa razy, to jest w latach 1234 i 1235, opuścił obrady z powodu ciężkiej choroby. Prezentowany przez nas poniżej tekst pokazuje jednak, że nawet wtedy bywał zmuszany do publicznych wystąpień. Odwiedza często konwenty niemieckie, jedzie z wizytą do Oksfordu, przemierza Francję i Italię niestrudzenie głosząc kazania i przyjmując do nowicjatu dziesiątki nowych kandydatów. Jest świadkiem i organizatorem dalekosiężnej działalności misyjnej dominikanów, na przykład w Maroku, Ziemi Świętej, Bagdadzie. Spełnia też marzenie świętego Dominika posyłając braci do legendarnych Kumanów. Nie wymawiał się również od udziału w polityce Kościoła, w której żywo uczestniczył wówczas cały zakon.[4]

Jako mistrz generalny był Jordan opiekunem i gorliwym protektorem mniszek dominikańskich. To właśnie dzięki jego staraniom w 1223 roku powstał klasztor

---

[2] *Libellus de initiis ordinis praedicatorum*, ed. H.C. Scheeben, MOPH, XVI, Romae 1935, s. 1-88.

[3] Zob. Dictionnaire de Spiritualité, Paris 1937 (dalej DSp), VII, 1421.

[4] "Sous Jourdain de Saxe, la prédication dominicaine, en dehors du ministère apostolique ordinaire, n'a qu'un but: elle est toute entière contre ou pour un seul homme. Cet homme est l'empereur Frederic II. Elle suit ses relations avec le Pape.", Mortier, s. 206.

świętej Agnieszki w Bolonii. Zachowana korespondencja mistrza z mniszką tego klasztoru, błogosławioną Dianą d'Andalo, stanowi jeden z najpiękniejszych przykładów średniowiecznej literatury duchowej.[5]

Śmierć zastała go w pełni działalności apostolskiej. Wracając z wizytacji konwentów w Ziemi Świętej, zginął w czasie burzy morskiej 12 lutego 1237 roku - dokładnie w siedemnastą rocznicę przyjęcia zakonnego stroju. Jego ciało, wyrzucone na brzeg, zostało pochowane w klasztorze w Saint-Jean d'Acre.

Dziwne doprawdy, że ten człowiek, którego życie upłynęło całkowicie w służbie Kościoła i którego działalność nadała prawdziwy rozmach misji pierwszych dominikanów, nigdy nie doczekał się kanonizacji.

Apoftegmaty

Jordan z Saksonii pozostawił po sobie spory dorobek piśmienniczy.[6] Dzięki temu możemy poznać wiele szczegółów z życia mistrza i dość dokładnie ustalić jego koleje. Lecz chociaż przedstawiony przez nas poniżej tekst nie jest bynajmniej Jordanowego autorstwa, to przecież słychać w nim głos samego mistrza zapisany w postaci krótkich wypowiedzi, dla których tło stanowią rozmaite wydarzenia z jego biografii.

Kompilator tego zbioru, Gerard z Frachet, określa je mianem "odpowiedzi" (*responsi*). Wydaje się jednak, że z powodzeniem można użyć w stosunku do nich miana "apoftegmaty", co jest wyraźnym nawiązaniem do tradycji Ojców Pustyni.[7] Bo też - z pewnością z zamysłu autora - mają one podobny charakter literacki i podobny cel. Paralele są doskonale widoczne.

"Odpowiedzi" stanowią jakby kompendium nauki duchowej mistrza Jordana oraz swoisty skrót jego życiorysu. Łatwo przyswajalne ze względu na gawędziarski charakter i często zabawną puentę, stały się cennym narzędziem w przekazywaniu duchowej tradycji. Tak jak ich starożytny prawzór, apoftegmaty mistrza Jordana mają ukazywać mądrość, przenikliwość, pokorę, a często także i dobry humor duchowego ojca. Ponieważ powstały w środowisku doskonale znającym realia ówczesnego życia i były adresowane przede wszystkim do współbraci w zakonie, więc spisane zostały bez retuszów i hagiograficznych ozdób, ukazując w sposób najprawdziwszy z możliwych osobowość błogosławionego Jordana.

Analiza tych krótkich anegdot przypomina często oglądanie starego portretu,

---

[5] Kilka z tych listów, w przekładzie na język polski, ukazało się w miesięczniku *W drodze*, 5 (213) 1991, s. 24-29. Dalszy ciąg w przygotowaniu.

[6] Zob. Kaeppeli, III, s. 53.

[7] Zob. DSp, I, 765-770.

na którym nie tylko fizjonomia, ale także jakiś drobny rekwizyt, lub - na pierwszy rzut oka - przypadkowy krajobraz w tle, mogą nam wiele powiedzieć o samym modelu. Dlatego jeżeli chcemy lepiej poznać osobę Jordana z Saksonii, powinniśmy pilnie śledzić kontekst, w jakim udziela on swoich odpowiedzi.

Jordan zwraca się do rozmówców krótko i zwięźle, często okraszając wypowiedź dowcipem. Łatwo możemy zauważyć, że jego dowcip jest trochę ciężkawy, czasem uderzający w rubaszny ton. Mistrz lubi dawać przykłady z codziennego życia. Nie jest mu obce ni życie księdza, ni mnicha, czy studenta, co pozwala mu z łatwością dobrać przykład odpowiedni do sytuacji.

Duchowość, jaką przekazuje Jordan z Saksonii, jest przede wszystkim głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym. Świadczą o tym liczne cytaty, do których się odwołuje. Z cnót natomiast najbliższa jest mu chyba pokora - tak bardzo kocha on umiarkowanie i stroni od skrajności. Potrafi być wymagający i ostry, ale zasadniczo w jego naukach dominuje ton miłosierdzia i dużego zaufania w stosunku do Boga i człowieka. Obracając się przez długi czas w środowisku uniwersyteckim, uniknął jednak intelektualizacji życia duchowego i nie boi się wskazywać na rolę uczucia w modlitwie chrześcijańskiej.[8] Nie zaleca przesadnych umartwień, ale potrafi ostro ganić wszelkie objawy rozprzężenia. Mimo tej charakterystycznej dla niego równowagi, nie można nazwać jego duchowości, duchowością jakiegoś "złotego środka". Jordan potrafi stracić zimną krew - zwłaszcza, gdy trzeba bronić sprawiedliwości społecznej lub gdy zagrożone jest zbawienie konkretnego człowieka. Ostrości jego odważnego wystąpienia przed cesarzem nie był w stanie złagodzić nawet dworny ton.[9] Z podobną ostrością zareaguje w sprawie powtórnego przyjęcia do zakonu jednego z byłych współbraci.[10]

Apoftegmaty sygnalizują też kilka sporów i polemik istotnych dla ówczesnej epoki. Na początek zwróćmy uwagę na sprawę święceń biskupich. Dla Jordana najwyraźniej nie jest to stan godny pożądania dla dominikanina. Mistrz z całą jaskrawością dostrzega materialny i polityczny wymiar władzy biskupiej, co tylko może zaszkodzić głoszeniu Ewangelii.[11] Bardzo ostro sprzeciwia się wybieraniu braci dominikanów na biskupów bez jego wiedzy i woli oraz czyni aluzję do zdarzającego się przy tym nepotyzmu. Musimy jednak dodać, że papież - jako suweren zakonu - miał pełne prawo do dysponowania braćmi wedle swej woli.[12]

---

[8] Zob. tłumaczenie § XXVII.

[9] Zob. tłum. § II.

[10] Zob. tłum. § XXII.

[11] Zob. tłum. § X i § XIV. Należy wspomnieć, że w XII i XIII wieku toczył się spór dotyczący sakramentalności urzędu biskupiego. Na ten temat zob. DSp IV, 899.

[12] Zob. np. Bull. Ord. I, s. 4, bulla *Nos attendentes*.

Z problemem dóbr materialnych wiąże się kwestia stosunku Jordana i pierwszych dominikanów do innych zakonów i kleru diecezjalnego. Nie można zaprzeczyć, iż w wypowiedziach mistrza skierowanych do tej grupy społecznej brzmi coś z poczucia wyższości. Ubogi dominikanin podkpiwa sobie z mnichów zatroskanych o swoje posiadłości. Potrafi też ostro odparować żartobliwą zaczepkę księdza.[13]

I w końcu problem inkwizycji. Trudno ustalić stosunek Jordana do tej instytucji, która uformowała się i została przekazana dominikanom właśnie za jego życia.[14] Jedna z anegdot[15] ukazuje go jako żarliwego obrońcę procedury inkwizycyjnej, to znaczy działania natychmiastowego, z wykorzystaniem szczególnych uprawnień; dopuszczał nawet, że procedura inkwizycyjna mogła być działaniem niezgodnym z obowiązującym prawem kanonicznym. Dodajmy, że dzieje się to w roku 1227, a więc o parę lat wcześniej niż inkwizycja stała się oficjalnym trybunałem Kościoła i papiestwa. Z drugiej zaś strony, Mortier w swoim pomnikowym dziele o historii mistrzów generalnych Zakonu Kaznodziejskiego, ze zdziwieniem odnotowuje fakt, że w całym *Bullarium Ordinis* nie ma ani jednego dokumentu skierowanego w tej sprawie do mistrza Jordana.[16] Owszem, można znaleźć listy kierowane do prowincjałów czy do poszczególnych braci, ale nigdy do mistrza zakonu. Ten dziwny fakt Mortier tłumaczy łagodnością i dobrocią mistrza, które powodowały, iż papież nie chciał się do niego zwracać w tego rodzaju sprawach. Być może rzeczywiście Jordan nie chciał mieć wiele do czynienia z tą surową instytucją. Jeżeli przyjrzymy się uważniej omawianej anegdocie, to w istocie zauważymy, że Jordan broni nie tyle instytucji, lecz swoich braci, którzy zagalopowali się nieco w swej gorliwości. Być może jednak papież korzystał po prostu ze swoich uprawnień wobec zakonu. Nie wiadomo, czy kiedykolwiek uda się ustalić stosunek mistrza Jordana do rodzącej się inkwizycji. Z punktu widzenia jego biografii byłoby to jednak niezmiernie interesujące.

Powyższa analiza apoftegmatów błogosławionego Jordana z Saksonii nie rości sobie prawa do miana wyczerpującej. Chcieliśmy wskazać jedynie najistotniejsze wątki, które można wyśledzić przy uważniejszej lekturze. Nieco informacji szczegółowych można znaleźć w aparacie krytycznym, który w stosunku do wydania Reicherta został poszerzony. Resztę pozostawiamy uwadze i wnikliwości czytelnika.

[13] Zob. tłum. § IV i § VI.

[14] Powołana do istnienia przez Grzegorza IX w 1231 roku, inkwizycja została przekazana dominikanom bullą *Licet ad capiendas* w 1233 roku. Zob. Bull. Ord. I, s. 47.

[15] Zob. tłum. § VIII.

[16] Zob. Mortier, s. 196.

Źródła i opracowania:

GERARDUS de Fracheto, Vitae fratrum ordinis praedicatorum, ed. B.M. Reichert, O.P., MOPH, I, Lovanii 1896.

BULLARIUM Ordinis Fratrum Praedicatorum, t. I, Romae 1729.

DICTIONNAIRE de Spiritualité, Paris 1937.

KAEPPELI Thomas, O.P., Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi, vol. I-III, Romae 1975.

MORTIER, O.P., Histoire des maitres généraux de l'ordre des Frères Prècheurs, t. I (1170-1263), Paris 1903.

QUETIF-ECHARD, Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, Lutetiae Parisiorum 1719.

SCHEEBEN H.CH., O.P., Beitríge zur Geschichte Jordans von Sachsen, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Vechta, Leipzig 1938.

Apoftegmaty Jordana z Saksonii [1]

Gerard z Fracheto OP

§ I (De responso ad laycum de *Pater noster*)

Pewien człowiek zapytał kiedyś mistrza Jordana: "Powiedz mi, czy taką samą wartość ma *Ojcze nasz* w ustach laików, którzy nie znają prawdziwej wartości tej modlitwy, jak w ustach księży, którzy głębiej pojęli sens tego, co mówią?"

"Z pewnością taką samą - odrzekł Jordan - tak, jak drogocenny pierścień, który na ręku kogoś, kto nie umie docenić jego wartości, wart jest tyle samo, co na ręku znawcy."

§ II (Quomodo correxit imperatorem)

Zdarzyło się kiedyś, że mistrz Jordan odwiedził cesarza Fryderyka.[2] Gdy usiedli naprzeciw siebie, zapadło długie milczenie. W końcu Jordan odezwał się pierwszy: "Panie, jako mistrz zakonu przemierzam ciągle liczne prowincje - dziwi mnie więc, że nie rozpytujecie o wieści."

"Ja zaś w każdej prowincji i mieście mam swoich ludzi i wiem o wszystkim, co dzieje się w świecie" - odparł cesarz. A na to Jordan: "Nasz Pan Jezus Chrystus jako Bóg wiedział wszystko, a mimo to zapytał uczniów: 'Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?'[3] Wy, panie, którzy jesteście wszak tylko człowiekiem, z pewnością nie słyszeliście wszystkiego, co o was mówią, a trzeba byście to wiedzieli. Mówi się bowiem, że ciemiężycie kościoły i podważacie sprawiedliwe wyroki sądów; że utrzymujecie wróżbitów, obsypujecie faworami Żydów i Saracenów, a doradców waszych słuchać nie chcecie; że lekceważycie zastępcę Chrystusa

---

[1] Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum*, III pars, cap. XLII (*De prudentibus responsis eius et verbis*).

[2] Fryderyk II (1194-1250). Trudno ustalić dokładną datę i miejsce spotkania. Mortier przypuszcza, iż odbyło się ono w roku 1228-29 w obozie Fryderyka na wybrzeżu Adriatyku, kiedy to zagniewany cesarz gotował się do walki z wojskami papieskimi. Niestety, jako źródło informacji wymienia Mortier jedynie *Vitae fratrum*, które nie podaje żadnych szczegółów. Zob. Mortier, s. 187.

[3] Mt 16,13.

i sukcesora św. Piotra, który jest ojcem wszystkich chrześcijan, a waszym duchowym zwierzchnikiem. Lecz to wszystko z pewnością nie was dotyczy, panie?" A rozpocząwszy tak dwornie, udzielił mu pouczenia co do wielu spraw.

§ III (Que sit regula praedicatorum)

Kiedy ktoś radził się go, do jakiego mógłby wstąpić zakonu, Jordan rzekł: "Przyjmij regułę braci kaznodziejów. A jest ona taka: godnie żyć, uczyć się i nauczać. O te trzy rzeczy prosił Boga król Dawid mówiąc: 'Naucz mnie, Panie, dobroci, umiejętności i zrozumienia'[4]."

§ IV (De responso eius)

Pewien kapłan diecezjalny zwrócił się do Jordana: "Mistrzu, cóż to jest, że w naszym gronie powtarza się często, iż odkąd pojawili się bracia kaznodzieje i bracia mniejsi, to na świecie nie żyje się już tak dobrze jak dawniej, ziemia przestała rodzić i nawet owoce straciły swój smak?"[5] Mistrz na to: "Mógłbym temu zaprzeczyć, gdybym tylko chciał i wykazać, iż jest wręcz przeciwnie, lecz nie - raczej udowodnię ci, że właśnie masz rację. Otóż kiedy pojawiliśmy się wśród świata, pouczyliśmy go o wielu grzechach, których wcześniej nie dostrzegał i których nie chciał unikać. A ponieważ cięższy jest grzech popełniony świadomie, stąd i życie stało się cięższe. Z powodu ciężkich grzechów człowieka Bóg zesłał na ziemię klęskę nieurodzaju, jak mówi prorok: 'On zamienia ziemię żyzną w ugór słony z powodu niegodziwości mieszkańców'[6]. Słusznie więc Bóg zsyła nieurodzaj i susze, lecz jeszcze gorzej tobie uczyni, jeśli się nie poprawisz, czyniąc to, co powinieneś czynić i strzegąc się tego, czego winieneś się strzec. On sam, który przecież nie kłamie, tak powiedział w Ewangelii: 'Sługa, który zna wolę swego pana, a nie wypełnia jej, otrzyma wielką chłostę'[7]."

§ V (De eodem)

W owym czasie brat Jan z Vincenzy[8], napełniony łaską przepowiadania, poruszył niemal całą Lombardię, głosząc kazania w Bolonii. Owoce jego pracy były

[4] Ps 119,66.
[5] Dołączono fragment odrzucony przez wydawcę. Zob. *Vitae fratrum*, s. 138, przyp. 7.
[6] Ps 107,34.
[7] Łk 12,47.
[8] Zob. Quetif-Echard I, s. 150-153.

niezwykle obfite, gdyż wieść o licznych cudach i mocy słowa tego kaznodziei ściągała zewsząd rzesze słuchaczy. W tym samym mieście na kapitule generalnej przebywał mistrz Jordan wraz z definitorami[9] i innymi braćmi, którzy przybyli na obrady.

Pewnego dnia stanęli przed nim posłowie mieszkańców Bolonii (których tam zowią *ambaziatores*[10]), ludzie znamienici i wykształceni, prosząc w imieniu całej wspólnoty, aby wspomnianego brata Jana nie zabierano z ich miasta. Wśród wielu argumentów, które wydawały się im szczególnie ważne i znaczące, wymienili i ten, że chociaż wspaniały kaznodzieja obficie posiał w mieście Słowo Boże, to jednak jego nieobecność może zupełnie zaprzepaścić bogaty plon, jakiego się spodziewają. Mistrz Jordan doceniwszy ich pobożność oraz przychylność, jaką mieli dla zakonu, odpowiedział im w następujący sposób: "Dobrzy panowie! Ów argument, który przytaczacie, a mianowicie, że brat Jan powinien tu pozostać ponieważ posiał Słowo Boże i gdy odejdzie - cały owoc przepadnie, niezbyt mnie przekonuje. Nie spotkałem wśród siewców podobnego zwyczaju, żeby, skoro tylko zasieją jedno pole, przynosili sobie łoże, kładli się nań i leżeli tak długo, dopóki nie ujrzą, jaki owoc przyniosły posiane ziarna. Wręcz przeciwnie: polecając Bogu tak ziarno jak pole, idą obsiewać inne zagony. Dlatego być może należy pozwolić bratu Janowi, aby poszedł siać Słowo Boże także gdzieś indziej, jak to jest napisane: 'Także innym miastom muszę głosić Słowo Boże'[11]. Jednak ze względu na miłość, jaką darzymy to miasto, zasięgnę rady u moich braci definitorów co do waszej prośby i jeśli Bóg da, uczynimy wszystko, aby was zadowolić."

§ VI (De eodem)

Gdy mistrz Jordan przebywał w pewnym opactwie cysterskim, otoczyła go gromadka mnichów ciekawych odpowiedzi w następującej kwestii: "Mistrzu, jak będzie mógł przetrwać wasz zakon, skoro nie macie innych źródeł utrzymania, jak tylko jałmużna? Przecież wiecie dobrze, że choćby nawet świat był dla was przychylny, to napisane jest w Ewangelii: 'oziębnie miłość wielu'[12] i tak skończą się jałmużny, a z nimi wasz zakon." Mistrz odpowiedział uprzejmie: "Postaram się dowieść wam rozumowo, opierając się na tym, co rzekliście, iż pierwej wasz zakon upadnie niż nasz. Zajrzyjcie zatem do Ewangelii i zauważcie, że owo 'oziębnie

[9] Definitor - specjalnie wybrany delegat prowincji na kapitułę generalną.
[10] Pisownia zachowana w rękopisach. *Vitae fratrum* s. 139, przyp. 3.
[11] Por. Łk 4,43.
[12] Mt 24,12.

miłość wielu' znajduje się w miejscu, gdzie mowa jest o czasach kwitnącej nieprawości i okrutnych prześladowań. Możecie się więc spodziewać z całą pewnością, że owi okrutni prześladowcy i tyrani pozbawią was dóbr doczesnych. A wtedy wy, którzy nie jesteście przyzwyczajeni ani do żebraniny, ani do wędrówki z miejsca na miejsce, na pewno pójdziecie w rozsypkę. Zaś nasi bracia właśnie w rozproszeniu będą przynosić obfity owoc, jak Apostołowie, którzy zostali rozproszeni w czasie prześladowań. Wcale nie będą się bali, lecz pójdą z miejsca na miejsce, po dwóch, prosząc o chleb zupełnie tak samo, jak czynią to teraz. I powiem jeszcze więcej: otóż wydaje mi się, że ci sami, którzy was okradną, obdarują chętnie moich braci, albowiem już niejednokrotnie mogliśmy się przekonać, że rozmaici rabusie i łupieżcy z wielką radością pragnęliby nam ofiarować coś z tego, co zabrali innym, jeżeli tylko zechcielibyśmy to przyjąć.[13]

§ VII (De eodem)

Razu pewnego mistrz Jordan ofiarował jedną ze swych tunik biednemu i choremu śpiewakowi, którego spotkał na drodze. Ten jednak tylko udawał i z otrzymanym darem udał się wprost do gospody. Spostrzegłszy to, jeden z braci rzekł do Jordana: "Dobrzeście utrafili z waszą tuniką, mistrzu! Przecież ten śpiewak zaniósł ją do karczmy!" Mistrz na to: "Uczyniłem tak, bo myślałem, że ów chory biedak jest w prawdziwej potrzebie, przeto wydawało mi się, iż dobrze będzie mu pomóc. I nadal uważam, że lepiej jest stracić tunikę, niż ducha miłosierdzia."

§ VIII (De eodem)

Kiedyś papież Grzegorz[14] zlecił kilku braciom wizytację klasztorów pewnego zakonu. Znalazłszy je w opłakanym stanie moralnym, bracia, nie bacząc na wymagania prawa, zdjęli z urzędu miejscowych opatów. Wzburzeni takim postępowaniem, ojciec święty i kardynałowie chcieli decyzje odwołać. Przybył więc do nich mistrz Jordan i pragnąc ich uspokoić, rzekł: "Ojcze święty! Zdarzyło mi się kiedyś w podróży, iż pragnąłem przenocować w jakimś cysterskim opactwie. Jednak droga, która wiodła do bramy, była tak długa i kręta, że wkrótce sprzykrzyło się mnie i moim towarzyszom to bezustanne kołowanie - tym bardziej, że bez przerwy mieliśmy opactwo przed oczami i widzieliśmy, że jest już bardzo blisko. Ruszyłem

[13] Aluzja do praktyki pokutnej polegającej na obdarowaniu biednych sumami, których z jakichś powodów nie można zwrócić prawowitym właścicielom.

[14] Grzegorz IX bullą z 4 września 1227 roku polecił trzem dominikanom wizytacje (*inquisitio*) klasztorów. Zob. Bull. Ord. I, s. 23, bulla *Succensa est quasi ignis.*

więc przez łąki i w ten sposób o wiele szybciej dotarłem na miejsce. Gdy stanąłem przed drzwiami, mówi mi furtian: 'Nie możecie wejść, bo nie przyszliście dobrą drogą. Wracajcie i jeszcze raz przyjdźcie właściwą ścieżką - inaczej was nie wpuszczę!' Czyż nie był to trud zbyt wielki? Tak samo, ojcze święty, owi bracia musieli ominąć ścieżkę prawa, która wydawała im się zbyt długa dla orzeczenia tej depozycji. Skoro jednak owi przełożeni zasłużyli na takie potraktowanie, o czym łatwo możecie się przekonać, jeśli tylko zechcecie to sprawdzić, to - jeżeli taka wasza wola - utrzymajcie te decyzje w mocy, nie zważając na drogę, jaką się do nich doszło."

§ IX (De eodem)

Jakiś człowiek zapytał Jordana, dlaczego częściej wstępują do zakonu studenci filozofii niż ci, którzy studiują teologię i prawo kanoniczne. Ten odparł: "Wieśniacy, którzy zazwyczaj pijają wodę, prędzej się upijają winem niż możni panowie, którzy wina używają na co dzień. Studenci filozofii przez cały tydzień piją wodę Arystotelesa i jemu podobnych, dlatego kiedy w niedzielę podczas kazania zaczerpną choćby łyk ze słów Chrystusa lub Jego świętych, od razu upijają się winem Ducha Świętego i pragną natychmiast oddać Bogu nie tylko coś ze swych dóbr, lecz także i samych siebie. Teologowie zaś, słuchając ciągle o sprawach Bożych, stają się podobni do wiejskiego zakrystianina, który tak często przechodzi przed ołtarzem, że zaczyna zachowywać się bez uszanowania i odwraca się do niego tyłem, kłaniając się przed kimś, kto nie jest tak godzien szacunku."

§ X (De eodem)

Pewnego razu znalazł się Jordan wśród znamienitych biskupów, zebranych na jakimś zgromadzeniu. Zapytali go tedy, dlaczego biskupi wybierani z zakonów żebrzących gorzej się prowadzą w biskupstwie niż inni. Odpowiedział im: "Ależ, wmawiacie to sobie! Jak długo bowiem byli w naszym zakonie, umieliśmy ich utrzymać w karności, zaś owo rozluźnienie, jakie im zarzucacie, pojawia się, gdy przechodzą do waszego stanu. Poza tym, jak długo jestem w zakonie, nie przypominam sobie, aby mnie lub innego naszego przełożonego, kapitułę generalną czy prowincjalną poprosił ojciec święty, jego legat, czy też jakaś kapituła katedralna, abyśmy dali im choćby jednego dobrego biskupa. To oni sami sobie takich wybierają ze względu na przyjaźń z ich rodzicami lub też z jakiegoś innego, wcale nie duchowego powodu - wedle własnego upodobania. Nie istnieje zatem związek mię-

dzy ich złym prowadzeniem się a zakonem, z którego przychodzą." I dodał[15], iż nie ma w tym nic dziwnego, że nasi bracia gorzej się zachowują niż członkowie innych zakonów, ponieważ stając się biskupami o wiele głębiej sprzeciwiają się swoim ślubom. My bowiem nie możemy nic posiadać ani osobiście, ani jako wspólnota[16]. Dlatego też, kiedy nasi bracia stają się posiadaczami dóbr, żyją bardziej wbrew swoim ślubom niż inni zakonnicy, którzy mogą coś posiadać przynajmniej jako wspólnota.

§ XI (De eodem)[17]

Podczas którejś kapituły generalnej mistrz Jordan zachorował tak ciężko, że nie mógł przemówić wobec zgromadzonych. Jednak poproszony, aby pokrzepił braci dobrym słowem, stanął przed nimi i rzekł: "Bracia! W tym tygodniu często powtarzamy słowa: 'I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym'[18]. Wiecie zaś, że to, co pełne nie może się już napełnić, lecz raczej rozlewa dokoła swoją zawartość. A zatem święci Apostołowie zostali napełnieni przez Ducha Świętego, bo opróżnieni zostali z ducha własnego. O tym właśnie śpiewamy w psalmie: 'Odbieram im ducha i tracą siłę' - to znaczy własną siłę, aby umocnić się w Tobie - 'i w proch się obracają'. Oraz dalej: 'Poślij swego ducha, a będą stworzeni'[19], jakby Dawid chciał powiedzieć: 'Jeśli, z łaski Twojej, wolę i każdy zmysł i miłość własną uwolnią od siebie samych, to zostaną napełnieni Twoim Świętym Duchem'". I zbudował braci tymi słowami.

§ XII (Ut levitates caveamus)[20]

Raz, pouczając braci, aby nie byli lekkoduchami, powiedział: "I mnie, i innym przełożonym zdarza się, iż jesteśmy jak owi pasterze, którym o wiele bardziej ciąży pilnowanie jednego barana, niż całego stada owiec. Tak właśnie o wiele bardziej ciąży przełożonemu i zakłóca życie konwentu jeden zuchwalec, niż dwustu innych braci, którzy jak owce idą za pasterzem, rozpoznając dźwięk jego fletni. Oni nie odłączają się od towarzyszy, lecz razem idą, razem stają, razem odpoczywają, razem jedzą i piją, razem, skłoniwszy głowy, skubią zioła, we wszystkim z

[15] Ten apoftegmat wydawca umieścił pod numerem XI (De eodem). Zob. *Vitae fratrum* s. 142.
[16] *"... nec in speciali nec in generali possesiones habeamus", Vitae fratrum* s. 142.
[17] *Vitae fratrum* § XII.
[18] Dz 2,4.
[19] Ps 104,29.
[20] *Vitae fratrum* § XIII.

pożytkiem, z rzadka tylko bywają niezadowoleni. Lecz inni są jak barany bodące pasterza i stado: biegają, wrzeszczą, włażą innym na głowę, podskakują, nie trzymają się drogi i wyjadają innym pożywienie - nie do powstrzymania ni rózgą, ni krzykiem pasterza. W końcu więc trzeba ich uwiązać na krótkim łańcuchu srogiej pokuty. Tak to pokazują czasami swoją obrzydliwość. Na Boga, najmilsi, strzeżcie się baranich obyczajów i bądźcie owcami Pańskimi!"

§ XIII (Ad cavenda ociosa verba)[21]

Innym razem przestrzegając braci przed duchowym lenistwem, rzekł: "Widzicie czasem najmilsi, jak niedoświadczony kantor intonuje psalm bardzo wysoko, a w chwilę potem głos śpiewających załamuje się i opada. Tak samo nam zdarza się niekiedy, że choć zaczynamy rozmowę od rzeczy dobrych i pożytecznych, to jednak po pewnym czasie, z ludzkiej ułomności, schodzimy na głupstwa. Jeżeli ktoś jest prawym człowiekiem i coś podobnego zauważa, powinien czynić tak, jak kantor w chórze, który w odpowiednich miejscach podwyższa ton śpiewu. Tak samo mąż prawy spostrzegając grzech próżnej gadaniny, powinien zaraz wspomnieć o czymś dobrym lub budującym, by przeszkodzić szkodliwej rozmowie. A ponieważ przez takie rozmowy szybko może się ochłodzić nasza gorliwość nie tylko w słowach, ale i w zachowywaniu zakonnego obyczaju, powinniśmy się nawzajem pobudzać do dobrego."

§ XIV[22]

Kiedyś do uszu mistrza dotarła pogłoska, iż pewien dobry i mądry brat z pewnością zostanie biskupem. Na to Jordan: "Wolałbym raczej ujrzeć jak opuszczają go w trumnie do grobu, niż jak go w katedrze podnoszą do godności biskupa."

§ XV (De filio nobilis quem abstulit pro pignore)

Pewien zamożny szlachcic niemiecki, będący wedle praw ludzkich panem matki mistrza[23], porwał jałówkę, która była jej własnością. Jordan zaś, w jakiś czas potem, pociągnął do zakonu jednego z synów wspomnianego wielmoży. Gdy

[21] *Vitae fratrum* § XIV.

[22] Tę historię wydawca podaje pod numerem XIVa. Zob. *Vitae fratrum* s. 143.

[23] *"... dominus secundum mundum matris magistri eius ..."*, *Vitae fratrum*, s. 143. Scheeben identyfikuje go jako hrabiego Henryka z Herfofd - zob. Scheeben, s. 33.

zaś namówieni przez bogacza ludzie wciąż nękali Jordana zarzutami o kradzież syna rodzonemu ojcu, mistrz, chcąc ich pocieszyć i uspokoić, tak do nich przemówił: "Wiecie dobrze, że wedle zwyczajów niemieckich, jeśliby ktoś skrzywdził matkę i syn poszkodowanej zemściłby się na nim, to nikt w Niemczech nie uznałby tego za przestępstwo. Skoro więc wasz i mój pan postąpił niesprawiedliwie wobec mojej matki zabierając jej jałówkę, jak możecie - wy lub on - uważać za złe to, że ja w zamian porwałem mu byczka!"[24]

§ XVI (De exemplo asini data Templariis)

Templariusze zza morza[25] zaprosili mistrza Jordana, aby wygłosił dla nich jakieś duchowe rozważanie[26]. Wszyscy oni byli z pochodzenia Francuzami, lecz mistrz, chociaż znał w tym języku tylko kilka słów, to jednak chętnie się zgodził. Gdy usiadł na ganku, a słuchacze zgromadzili się wokół, Jordan spostrzegł przed sobą mur, mniej więcej na wysokość człowieka. A pragnąc dać im do zrozumienia, że chociaż zna język francuski bardzo słabo, to jednak ufa, iż nawet z małego francuskiego słówka zrozumieją całe długie zdanie, powiedział: "Jeśliby jakiś osioł stanął za tym murem i podniósłby głowę tak, iż widzielibyśmy tylko końce jego uszu, to przecież wszyscy byśmy się domyślili, że stoi tam cały osioł. A zatem rozpoznalibyśmy całość po małym fragmencie. Podobnie zdarza się czasem, że w długim zdaniu pada jedno malutkie słówko, dzięki któremu wszystko się zrozumie, nawet jeśli reszta byłaby po niemiecku."

§ XVII (De noviciis ridentibus)

W pewnym mieście, gdzie nie było konwentu, mistrz Jordan przyjął do zakonu wielu nowicjuszy, po czym zabrał ich ze sobą w drogę. Podczas odmawiania kompletы w jakiejś gospodzie, jeden z nowo przyjętych zaczął chichotać, co widząc, inni zawtórowali mu. Na to jeden z braci towarzyszących mistrzowi począł czynić znaki, aby się uspokoili. Ci jednak śmiali się coraz głośniej. Jordan skończywszy szybko modlitwę i udzieliwszy błogosławieństwa, zwrócił się do swojego współbrata tymi słowami: "Bracie, któż cię uczynił mistrzem moich nowicjuszy? Czyż do ciebie należy ich upominać?" Do nowicjuszy zaś rzekł: "Najmilsi, śmiejcie

[24] Wydawca dodaje: "... *id est filium.*", zob. *Vitae fratrum* s. 144, przyp. 4. W naszym tłumaczeniu opuściliśmy jednak to wyjaśnienie, by utrzymać lapidarność dowcipu.

[25] T.j. z Ziemi Świętej. Jordan był tam na przełomie 1236-37. W drodze powrotnej, 12 lutego 1237, zginął podczas burzy morskiej. Zob. Scheeben, s. 80-81.

[26] "... *collationem aliquam ...*", *Vitae fratrum*, s. 144.

się z całych sił, nie bacząc na tego brata - ja daję wam pozwolenie. Naprawdę powinniście się śmiać i cieszyć, bo uszliście z diabelskiego więzienia i zerwane zostały ciężkie kajdany, którymi wiele lat was pętał! Śmiejcie się przeto najmilsi, śmiejcie się!" Oni zaś, podniesieni na duchu tymi słowami, nie mogli się już śmiać w sposób nieprzystojny.

§ XVIII (De peccato quod dicitur porta inferni)

Mistrz Jordan głosił w Paryżu kazanie o tych, którzy długo pozostają w grzechu i przypomniał sobie, że Pismo Święte nazywa grzech "bramą piekła". Powiedział więc: "Gdyby ktoś przychodząc dzisiaj do tego domu zobaczył siedzącego u wrót studenta i zobaczyłby go także jutro, i podobnie przez wiele dni - czyż nie pomyślałby sobie natychmiast, że student ów wstąpi do zakonu? Tak samo więc, czy nie jest prawdopodobne, że w końcu wejdą do piekła ci, którzy tak długo siedzą u jego bram?"

§ XIX

Kiedy indziej powiedział: "W kierowaniu braćmi przełożony powinien postępować tak, jak murarz, któremu przyszło poprawiać krzywą ścianę: obtłukuje on kamienie, które są z wierzchu i odsłania te, które były pod spodem. Tak samo przełożony: braci, którzy zbyt się ukrywają niech kieruje do działania, tych zaś, którzy zbytnio pragną się pokazać niech przytrzymuje w ukryciu."

§ XX

Jako kaznodzieja, nasz mistrz miał zwyczaj wracać nieraz do tego samego kazania. Gdy mu to zarzucano, rzekł: "Jeśli ktoś nazbierał wybornych ziół i pieczołowicie je przygotował tak, aby mogły służyć jako przyprawy do potraw - czy ma je za każdym razem wyrzucać i od nowa się trudzić nad szukaniem innych?"

§ XXI

Powiedział: "Gdybym na jakimś fakultecie studiował wyłącznie te słowa Apostoła: 'Stałem się wszystkim dla wszystkich'[27], to mógłbym już uchodzić za mistrza w tej dziedzinie. Wciąż bowiem starałem się, nie deformując samego siebie,

[27] 1 Kor 9,22.

upodobnić do innych: już to do żołnierza, już to do zakonnika, już to do kleryka, już to do człowieka dręczonego pokusą."

§ XXII

Innym razem mistrz Jordan zabiegał o przyjęcie do zakonu kogoś, kto już raz zeń wystąpił. Kiedy podczas kapituły poprosił braci, żeby wyrazili na to zgodę, jeden z nich się sprzeciwił. Jordan zwrócił się do niego: "Nawet jeśli ów człowiek popełni jeszcze wiele grzechów, z pewnością uniknie ich w wiele więcej." Lecz gdy ów brat stwierdził, że nic go to nie obchodzi, mistrz odpowiedział: "Z pewnością bracie, gdybyś to ty przelał za tego człowieka kroplę krwi, tak jak Chrystus, który wylał za niego krew swoją, inaczej byś się o niego troszczył!" Na te słowa brat opamiętał się, zawstydzony upadł na ziemię i bardzo chętnie przystał na wszystko.

§ XXIII

Jeden z braci nosił w sobie niepokój, co do użebranego pożywienia, które codziennie spożywał. Wydawało mu się bowiem, że modlitwa nie jest wystarczającym wynagrodzeniem dla ofiarodawców.

Kiedy zmartwiony i pełen wątpliwości rozmawiał o tym z mistrzem, usłyszał takie słowa: "Trudno przecenić wartość tego, co duchowe w stosunku do tego, co przemijające, gdyż oczywiście jedno nieskończenie przewyższa drugie i wprost nieporównywalnie jest od niego lepsze. Przeto bądź pewny, że zupełnie wystarczy, jeśli za wszystkie dary, które zjadłeś, odmówisz pobożnie jedno *Ojcze nasz*."

§ XXIV

Gdy pewnego razu brat pełniący obowiązki prokuratora[28] poprosił mistrza o zwolnienie z funkcji, ten odparł bez namysłu: "Ze sprawowaniem urzędu wiążą się zazwyczaj cztery rzeczy: zaniedbanie, niecierpliwość, praca i zasługa. Z dwóch pierwszych cię uwalniam[29], a dwie następne zadaję za pokutę."

§ XXV

Podczas kapituły jakiś brat oskarżył innego, iż ten dotykał ręki kobiety. "Ależ

[28] Prokurator - brat zajmujący się sprawami materialnymi klasztoru, ekonom.

[29] Gra słów: *absolvo* oznacza "zwalniać, rozwiązywać", ale i "rozgrzeszać".

to dobra kobieta!" - rzekł oskarżony. Na to mistrz Jordan, który przewodniczył, odparł: "Deszcz jest dobry i ziemia jest dobra, lecz gdy się połączą, to powstaje błoto. Podobnie z dotknięcia rąk mężczyzny i kobiety, choćby obie były dobre, rodzą się niekiedy złe myśli i pragnienia."

§ XXVI

Pewien brat radził się mistrza Jordana, czy lepiej będzie dla niego oddać się wyłącznie modlitwie, czy też zupełnie poświęcić się studiom. Na co Jordan: "A co jest lepsze: tylko jeść, czy tylko pić? Zaprawdę, tak jak w przypadku jadła trzeba nam czynić jedno i drugie, tak samo i w sprawie, o którą pytałeś."

§ XXVII

Inny brat poprosił go o pouczenie, jak mógłby lepiej przygotować się do modlitwy. "Dobry bracie - odrzekł mistrz Jordan - nie pomijaj niczego, co pobudza cię do większej pobożności. Bowiem najlepsze dla twojej modlitwy będzie to, co najgłębiej poruszy twoje uczucie."

tłum. Paweł Krupa OP

Dać świadectwo prawdzie

Wywiad z księdzem Edwardem Stańkiem

- Pan Jezus nazwał siebie Prawdą. Jak Ksiądz rozumie te słowa?

- Chrystus jest dla mnie wzorcem wszystkich wymiarów, jakie istnieją. Ktokolwiek chce poznać dokładną miarę całego stworzonego świata, musi podejść do Chrystusa. Tak jak ten, kto chce mieć precyzyjny metr, a więc miarę długości, musi podejść do wzorca. Podobnie jest z ciężarem, z czasem. W Chrystusie chodzi o wartości moralne i religijne, chodzi o wszystkie wymiary doskonałego człowieka i wszystkie "wymiary" Boga.

- Kiedy refleksja teologiczna nie doprowadza do spotkania z Prawdą?

- Wtedy, gdy jest ona zabawą pojęciami. Pojęcia są traktowane jak klocki, które można układać w najróżniejszy sposób. Natomiast jeśli refleksja teologiczna polega na obcowaniu z rzeczywistością zawartą w Bożym Objawieniu, jest zawsze - od początku do końca - spotkaniem z prawdą. Tę prawdę tylko coraz pełniej się poznaje.

- Czy i w jaki sposób precyzyjne myślenie teologiczne pomaga w nawiązaniu kontaktu z Żywym Bogiem? Czy może także przeszkadzać?

- Precyzja myślenia jest nieodzownym warunkiem na drodze odkrywania prawdy. Taki jest ludzki rozum. Precyzja myślenia zastosowana w teologii zawsze pomaga. Może jednak stanowić pokusę pychy - i wtedy okazuje się szkodliwa. Ale to nie precyzja myślenia, tylko pycha, która z precyzji myślenia czyni tytuł do wynoszenia się nad innych, może przeszkadzać.

- Potocznie mówi się o teologii, że jest refleksją intelektualną nad prawdami objawionymi. Czym dla Księdza jest uprawianie teologii?

- Teologia jest dla mnie drogą do nawiązania kontaktu z Żywym Bogiem. Jest

procesem osobistego dojrzewania człowieka do przeżycia osobistego spotkania z Bogiem.

- Czy jednak teologia, oprócz inspirowania procesu dojrzewania do osobistego spotkania z Bogiem, nie powinna dawać człowiekowi spójnego systemu rozumienia siebie i świata?

- Odpowiem pytaniem. Czy można te rzeczy oddzielić? Chodzi o dojrzałą osobowość, a ona musi uwzględniać wszystkie odniesienia: do Boga, do ludzi, do siebie i do całego świata materialnego. Nie ma takiego odniesienia, którego nie należałoby zharmonizować z innymi w dojrzałej osobowości.

- Co to znaczy, że refleksja teologiczna jest spotkaniem z prawdą wtedy, gdy polega na obcowaniu z rzeczywistością zawartą w Bożym Objawieniu?

- Można prowadzić studia w oparciu o modele, w laboratorium i mogą to być bardzo precyzyjne studia, bez jakiegokolwiek kontaktu z rzeczywistością. Otóż można uprawiać teologię w oparciu o modele. Dziś student medycyny może siedzieć nad bardzo dokładnymi modelami wszystkich narządów w człowieku, ale to jest zupełnie co innego, niż pochylić się nad żywym człowiekiem. Tu o taką różnicę chodzi. Nikt nie będzie lekarzem, jeśli poprzestanie tylko na modelach, choćby tryskał encyklopedyczną wiedzą jak fontanna. Dobrym lekarzem jest tylko ten, kto z odpowiedzialnością pochyli się nad konkretnym pacjentem. Podobnie jest z teologiem.

- Co Ksiądz sądzi o słowach świętej Teresy z Avila, która wolała, aby jej kierownik duchowy był raczej teologicznie wykształcony, niż pobożny?

- Nie należy tego przeciwstawiać. Kiedy Teresa tak ustawiła sprawę, chodziło jej o mądrość, o doskonałą znajomość objawionej Prawdy oraz ludzkiej duszy, którą trzeba prowadzić i pielęgnować przez wszystkie etapy wzrostu, aż do pełni dojrzałości. Do tego potrzebna jest mądrość. W teologii u podstaw jest mądrość, cnota mądrości i dar mądrości. Nie można być przewodnikiem nie posiadając tej cnoty i tego daru.

- Tradycja naszego zakonu zobowiązuje nas do nieustannego studium. Czy można być duszpasterzem bez ciągłego podejmowania refleksji nad przekazywanymi prawdami wiary? Jak powinna wyglądać proporcja między głoszeniem a studium?

- Duszpasterstwo to umiejętność niesienia Nowiny o zbawieniu ludziom. Duszpasterz musi więc możliwie precyzyjnie znać człowieka, do którego jest posłany i gruntownie znać samą Nowinę, czyli Ewangelię. Jedno i drugie poznanie jest ściśle połączone z gruntownym studium. Każde - nawet krótkie - kazanie, krótka homilia musi być oparta zarówno na dobrej znajomości zarówno Ewangelii, jak i człowieka, do którego kazanie jest skierowane. To wymaga systematycznego studium. Bez studium, czyli pogłębiania wiedzy, nie tylko teoretycznej, lecz w oparciu o doświadczenie, zarówno o Bogu, o Chrystusie Zbawicielu, jak i o człowieku, o duszpasterstwie nie ma mowy.

- Pan Jezus powiedział "Prawda was wyzwoli". Jak powinno to wyglądać w chrześcijańskiej formacji? Chodzi nam zwłaszcza o formację do kapłaństwa.

- W Chrystusowej koncepcji wychowania wolność jest najwyższą wartością. Ona bowiem najbardziej upodabnia nas do Boga. Wychowawca chrześcijański musi odkryć, że wychowanie do wolności to wychowanie do odpowiedzialności. Stąd formacja kapłańska winna zmierzać do osiągnięcia maksymalnej odpowiedzialności za siebie i za drugiego człowieka. Taka droga wymaga poznania prawdy o Bogu, o człowieku, o świecie, o metodach działania zła. Im dokładniej człowiek zna tę prawdę, tym większa jest szansa, że potrafi wolność wykorzystać maksymalnie. I dlatego Chrystus pokazuję drogę do wolności przez poznanie prawdy. "Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli". Chodzi o poznanie w znaczeniu biblijnym, a więc o umiłowanie. Prawda w Ewangelii to nie tylko wartość dostępna intelektowi, ale również woli. Prawdę można pokochać. W referacie o wolności w koncepcji wychowania chrześcijańskiego wygłoszonym przeze mnie rok temu na spotkaniach katechetycznych, a wydrukowanym w "Materiałach Homiletycznych" nr 133, zagadnienie to jest ukazane dość dokładnie.

- W jaki sposób - w trakcie wychowywania - przekazywać prawdę człowiekowi, żeby równocześnie czynić zadość wymaganiom miłości?

- Ten, kto kocha, potrafi zawsze bezbłędnie przekazać prawdę, aby ubogacić a nie niszczyć. Prawda bowiem jest wartością tak skondensowaną, o tak potężnej sile, że albo człowieka dobija, albo staje się energią wynoszącą go aż do spotkania z samym Bogiem.

- Czy to znaczy, że czasem lepiej przemilczeć jakąś prawdę?

- Oczywiście, istnieje wiele sytuacji, kiedy trzeba prowadzić człowieka długą

drogą, na której dojrzewa on do przyjęcia prawdy. Dotyczy to zarówno prawdy o nim samym, o jego wadach, o jego ograniczonych możliwościach, jak i prawdy dotyczącej Boga, wiary. Do poszczególnych tajemnic wiary trzeba człowieka długo wychowywać.

- Zajmuje się Ksiądz studiowaniem pism Ojców Kościoła - są to dokumenty z dość zamierzchłej przeszłości. Czy i jak pomaga to Księdzu w zrozumieniu współczesnego świata i głoszeniu temu światu Ewangelii?

- Ojcowie Kościoła są dla mnie specjalistami w zakresie realizacji Ewangelii w świecie. Oni mówią, jak należy żyć Ewangelią w nieewangelicznym świecie. To jest sztuka, którą można u Ojców Kościoła opanować. My również żyjemy w nieewangelicznym świecie i trzeba umieć być sprawiedliwym w niesprawiedliwym świecie. Ojcowie Kościoła mają nam wiele do powiedzenia. Stąd też wywodzi się nazwa "Ojcowie Kościoła". Ojciec bowiem ma ukazać dziecku, jak należy żyć uczciwie w niesprawiedliwym świecie. To jest podstawowe zadanie ojca.

- Jakie zagadnienia wymagają dziś od nas szczególnego namysłu ze względu na potrzeby duszpasterskie?

- Pytanie jest bardzo trudne. Wszystko wymaga gruntownego przemyślenia w świetle Ewangelii. Można by było pytać jedynie o kolejność, co jest najważniejsze. Sądzę, że liturgia chrzcielna, "być, albo nie być" chrześcijaninem, należeć do świata, czy należeć do Boga. Wielka decyzja. Wszystko inne jest już konsekwencją. Ten punkt w życiu chrześcijanina został zlekceważony. Większość współczesnych chrześcijan nigdy świadomie i dobrowolnie nie przeszła przez chrzcielną wodę. Tekst modlitw i cały ryt chrzcielny stanowią doskonałą podstawę do przemyślenia tego pierwszego i najważniejszego kroku. Chodzi w nim o sprecyzowanie różnicy jaka, istnieje między człowiekiem tego świata, a człowiekiem wiary.

- Jakie widzi Ksiądz największe zakłamania współczesnego człowieka, które uniemożliwiają mu przyjęcie Prawdy?

- Złudzenie, że jest wolny, gdy w rzeczywistości jest niesamowicie zniewolony. Jest bardziej zniewolony, niż galernicy. Dramat polega na tym, że współczesny człowiek nie chce słuchać kiedy, mu się o tym zniewoleniu mówi. Jesteśmy przyzwyczajeni do obroży. Dziś trudno ustalić, do jakiego stopnia komputery naszych mózgów są podłączone do bazy, która przelewa w nas informacje i zdalnie nami kieruje. Tego typu zależność jest straszną niewolą. Współczesny człowiek jest

zniewolony przez zdalnie sterowaną podświadomość.

- Jeśli człowiek jest zniewolony przez zdalnie sterowaną podświadomość, to czy jego wybory w dziedzinie wiary i moralności mogą być świadome i dobrowolne?

- Świadomość i dobrowolność na pewno jest w dużej mierze ograniczona. Powstaje jednak pytanie, w jakim stopniu człowiek odpowiada za to, że jest sterowany, czyli trzeba sięgnąć do źródła. Człowiek współczesny powinien wiedzieć, kto, dlaczego i w jakim kierunku nim steruje. Jest za to odpowiedzialny. Jeśli nie chce wiedzieć, to bierze odpowiedzialność również za te swoje czyny, które wynikają z nieświadomości, ze zniewolenia. Nie można więc człowieka współczesnego usprawiedliwić. Nikt mu przy pomocy zastrzyków w podświadomość nie wprowadza nowych treści. Włączając telewizor, otwierając prasę, oglądając filmy człowiek czyni to świadomie i dobrowolnie. Jest odpowiedzialny za ten wybór, a w konsekwencji, za wszystkie wynikające zeń następstwa.

- Z jakiej nieprawdy powinien się nawrócić polski Kościół?

- Z tryumfalizmu, który jest daleki od ewangelicznej prawdy oraz z braku zaufania do świeckich. Świeccy dysponują charyzmatami, które winny być dostrzeżone i wykorzystane tak przez duchowieństwo, jak i przez wiernych.

- Czy wierność Prawdzie kosztuje? Jak to wygląda w perspektywie osobistego doświadczenia Księdza?

- Kosztuje i to bardzo dużo. Prawda jest niemile widziana na tym świecie. Zdecydowana większość ludzi ustawia się do niej jeśli nie plecami, to bokiem. "Umiłowali ciemność, bo złe były ich uczynki". Proszę przeanalizować dokładnie wypowiedzi Chrystusa o prawdzie w Ewangelii św. Jana. Całość Ewangelii jest oparta na świadectwie danym prawdzie, czego wyrazem jest wyznanie Jezusa: "Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo Prawdzie". Kto to odkrył, nie pyta o cenę tego świadectwa.

- Bardzo Księdzu dziękujmy.

Wywiad przeprowadzili: Andrzej Kuśmierski OP
Wojciech Jędrzejewski OP

Filozofia KUL-em się toczy?

Piotr Sikora OP

W dniach 22-25 marca br. odbył się XXXV Tydzień Filozoficzny na KUL-u. Tym razem temat jego brzmiał: "Czy i jak filozofia służy człowiekowi?" Praca odbywała się według schematu: wykład zaproszonego filozofa - dyskusja.

Pytanie postawione przez organizatorów jest nierozdzielnie związane z tym, które pozwoliłem sobie umieścić w tytule mojego sprawozdania. Jak bowiem wynika z przebiegu obrad niniejszego sympozjum, filozofowie ze sporą dozą zjadliwości odmawiają sobie nawzajem prawa do noszenia tego czcigodnego miana oraz nazywania swojej twórczości filozofią. Zanim więc odpowiemy, czy i jak filozofia służy człowiekowi, musimy wiedzieć, co nią jest, a co nie. Odpowiedzi na te pytania związane są jednak pewnym "sprzężeniem zwrotnym". Wszak jeśli zdefiniowanie czegoś jest podaniem *genus proximus* i *differentia specifica*, to określić czym jest filozofia można jedynie w szerszym kontekście, czyli na tle całej ludzkiej kultury. A to wiąże się z pytaniem: "czy i jak filozofia służy człowiekowi?". Lecz z drugiej strony, gdy nie wiemy, co to jest filozofia, nie wiemy, o co pytamy.

Przedstawiciele szkoły lubelskiej, począwszy od o. Alberta Krąpca, a skończywszy na pewnej młodej pani doktor, której nazwiska nie zapamiętałem, zaliczają wszystkie kierunki nie będące "filozofią bytu" (czyli tym, co oni uprawiają) do ideologii, gnozy, bądź bełkotu i obarczają je odpowiedzialnością za całe zło (a przynajmniej jego większość) obecne w naszej historii i kulturze. Przyznają oni, że jakaś część prawdy w nich się znajduje (bo to wszak wyniki działalności rozumu), ale tak niewielka i powykrzywiana, że prowadzi jedynie na manowce i ku "potworkom" (faszyzm, komunizm, rozbicie rodzin, brak sensu życia itp.). Mówią: "Jeśli nie powrócimy do 'filozofii bytu', naszej cywilizacji grozi zagłada". Według nich błędy powstają najczęściej na skutek utraty poznawczego kontaktu z rzeczywistością, dowolnego i apriorycznego przyjęcia pewnych założeń (to właśnie zarzucają niemal wszystkim filozofom). Również zapoznanie bądź odrzucenie racjonalności prowadzi na manowce. Z powyższych dwóch przyczyn rozum przestaje dostrzegać swoje ograniczenia i sięga tam, gdzie nie powinien (gnoza), zaczyna tworzyć wizje, systemy nie mające wiele wspólnego z tym, co istnieje (ideologie). Lecz - jak stwierdził sam Mistrz szkoły - od filozofii nie ma ucieczki, ponieważ w najszerszym rozumieniu tego słowa jest ona po prostu próbą zrozumienia świata,

używaniem rozumu. Rozum zaś jest tym, co specyficznie ludzkie, rezygnacja z używania go byłaby rezygnacją z człowieczeństwa. Skoro więc jako ludzie, zwierzęta rozumne, musimy jakoś filozofować, powinniśmy starać się robić to dobrze, tzn. wychodząc ze zdroworozsądkowego poznania rzeczywistości, posługując się racjonalnym myśleniem opartym na pierwszych zasadach. Całą tę koncepcję dobrze streścił jej twórca w słowach, którymi zaczął swój wykład: "Czy filozofować? Tak. A jak? Tak jak ja."

Głosy uczestników spoza KUL-u były o wiele bardziej pokorne. Nie rościli oni sobie wyłączności w uprawianiu "prawdziwej" filozofii. Skupili się bardziej na ukazywaniu problemów, konkretnych miejsc, gdzie filozofowie, filozofia wydają się mieć ważną rolę do odegrania, gdzie wydają się rzeczywiście potrzebni.

Prof. Ija Lazari-Pawłowska posunęła się w tej pokorze moim zdaniem nawet zbyt daleko, unikając wszelkich odpowiedzi na pytania postawione tak przez siebie, jak i dyskutantów. Opisała ona jedynie sytuację, w jakiej znajduje się współczesna etyka, przedstawiła jej różne koncepcje, stwierdziła, że etycy nie muszą być i raczej nie są autorytetami moralnymi dla współczesnego świata. Jej zdaniem przeceniają oni skuteczność apeli do intelektu. Psychika nie jest poddana rozumowi (jedyne bardzo mocne i jasno określone twierdzenie, które wszakże oparte zostało jedynie na opisie "socjologicznym" i pozostawione bez jakiejkolwiek głębszej analizy). Systematyzacja luźnych wypowiedzi i norm ma sens (jaki - nie zostało powiedziane), ale jej wpływ na ludzi jest nikły. Wykład ten, ciekawie się zapowiadający, niewiele wniósł do zrozumienia problemu.

Dużo większy ciężar gatunkowy miały dwa inne wystąpienia: prof. Andrzeja Półtawskiego i o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego. Prof. Półtawski przedstawił fenomenologiczną koncepcję człowieka, komplementarną do analiz metafizycznych, uznającą tajemnicę ludzkiego bytu, a jednocześnie pozwalającą nam lepiej rozumieć, kim jesteśmy. O. Kłoczowski precyzyjnie pokazał dwa sposoby uprawiania filozofii. Pierwszy, będący chronieniem posiadanej w swym mniemaniu prawdy, i drugi, który jest szukaniem, stawianiem pytań, nieustannym dążeniem do mądrości. W obszarze filozofii religii pierwszy owocuje filozofią religijną zastępującą właściwie religię i zmierzającą ku gnozie, drugi natomiast - racjonalną refleksją nad istniejącymi tradycjami religijnymi, poprzedzoną ich fenomenologiczną analizą zachowującą porządek metodologiczny. Choć ta ostatnia koncepcja zawiera sporą dozę sceptycyzmu, nie musi jednak całkowicie zwątpić w możliwość poznania i zrozumienia czegokolwiek z religii. Wręcz przeciwnie. Konkluzją tego wykładu były konkretne odpowiedzi na "tytułowe" pytanie Tygodnia. Według o. Jana Andrzeja filozofia religii może i powinna rzetelnie opisać to, czym jest religia, zrozumieć jaką rolę odgrywa ona w kulturze. Co za tym idzie - wzbudzić szacunek dla człowieka religijnego.

Najciekawszy chyba wykład wygłoszony został nie przez filozofa, lecz pedagoga, panią Katarzynę Olbrycht. Wnikliwa analiza sytuacji we współczesnej pedagogice, która nie mając wypracowanej koncepcji człowieka i jego miejsca w świecie, błąka się po omacku, nie wiedząc za bardzo kogo, ku czemu i po co ma wychowywać. Niejasne staje się nawet samo pojęcie wychowania. Nie wiadomo więc także, jak wychowywać. Padają propozycje, że trzeba robić to przez piękno, sztukę, bądź kulturę. Nikt jednak nie daje odpowiedzi, czym jest owo piękno, sztuka lub kultura. Pedagodzy nie potrafią stawiać pytań "filozoficznych", nie wiedzą co robić, gdy takie pytania stawiają dzieci. Pedagogika koniecznie i jak najszybciej potrzebuje filozofii uczącej stawiać trudne, lecz ważne pytania, otwartej na obiektywne wartości. Lecz filozofia ta musi być dla pedagogów zrozumiała (dzisiaj niestety nie jest).

Trzeba odnotować jeszcze głos historyka filozofii, prof. Czerkawskiego, który przedstawił koncepcję roli filozofa w społeczeństwie wg Gabriela Marcela.

W sumie tydzień ten nieco mnie rozczarował, choć posiadał niezwykle interesujący i ważny temat. I to nie tylko z powodu fatalnej organizacji (np. liczne zmiany programu podawano do wiadomości tuż przed wykładami). Nierówny był poziom wykładów, przy czym nawet te najlepsze zaledwie dotykały problemu. Choć być może było to nieuniknione przy szerokości tematu i małej ilości czasu na wypowiedź. Poziom zaś dyskusji obniżyło znacznie niewielkie obycie filozoficzne większości uczestników z sali.

Czy więc filozofia służy człowiekowi? Chyba jednak tak. Choć niektórzy twierdzą, że może zaszkodzić. I też mają rację.

TEOLOGIA PRZY HERBATCE

O potrzebie opierania się pokusom teologicznych redukcjonizmów

Wojciech Jędrzejewski OP

Georges Cottier - autor artykułu, który był przedmiotem jednego ze spotkań *Teologii przy herbatce*, tytułuje swój tekst pytaniem: "Jak Bóg staje się człowiekiem?"[1]. Odpowiedzi na postawiony problem szuka on między innymi w teologii Marcina Lutra. Chce przy tym wykazać, że jej twierdzenia z zakresu chrystologii stanowią jedno ze źródeł nowożytnego ateizmu.

Do tej zaskakującej konkluzji powrócimy za chwilę, a najpierw zapoznajmy się z odpowiedzią Lutra na postawione mu pytanie. Reformator odcina się od niepotrzebnych, jego zdaniem, rozważań na temat sposobu, w jaki natura Boska i ludzka łączą się w Chrystusie. Sprawą dużo ważniejszą są konsekwencje wcielenia dla człowieka. Lutrowi chodzi przede wszystkim o usprawiedliwienie, jakie Chrystus przynosi grzesznikom. Usprawiedliwiony człowiek staje więc w centrum myślenia Doktora Marcina. To nowe rozłożenie akcentów stanowi pierwszy krok ku odrzuceniu teologii na rzecz samej antropologii.

Reinterpretacja prawdy o wcieleniu prowadzi do przebudowy fundamentów chrześcijańskiej dogmatyki. Początkowo niewielka - pozornie bez znaczenia - zmiana punktu odniesienia myślenia religijnego daje w konsekwencji całkiem nową teologię. Teologię, która przy całej swej wielkości, zapoznała głębię i ontologiczne bogactwo wcielenia, stała się zubożeniem i ograniczeniem samej Bożej prawdy.

Co jednak sprawiło, że zdecydował się on na to redukcjonistyczne podejście do wcielenia? Jak doszło do zrodzenia się nowej chrystologii? Poszukajmy odpowiedzi w słowach samego Reformatora: "Chrystus ma dwie natury. Jakie to ma dla nas znaczenie? Jego osobistą sprawą jest to czy jest On z natury swej Bogiem i człowiekiem. Natomiast moją osobistą pociechą i moim dobrem jest to,

---

[1] Cottier G., *Jak Bóg staje się człowiekiem?*, [w:] *Communio* 1983, 3, s. 29-35.

że się poświęcił i rozlał swą miłość stając się mym Zbawcą i Odkupicielem".[2] Dość powszechnie przedstawiany obraz Lutra zaniepokojonego o swe zbawienie, przeżywającego lęk przed potępieniem, znajduje w przytoczonych słowach pewien ślad potwierdzenia. Zatroskany o swe duchowe dobro, uwikłany w intensywnie przeżywany dramat grzechu, znajduje nareszcie pociechę i ratunek w Jezusie Zbawicielu. Tak długo poszukiwana pociecha zostaje dana nie przez dysputy na temat relacji obu natur w Chrystusie, lecz w odkryciu, że właśnie dla niego Jezus stał się Zbawcą i Odkupicielem (czyli, że przyniósł mu usprawiedliwienie). Widzimy tu zatem piętno doświadczenia odbite w sposobie myślenia teologicznego. Tak to skomentuje Cottier: "Tajemnica Wcielenia o tyle tylko wzbudza zainteresowanie (u Lutra), o ile zawiera się w aktualnym dramacie usprawiedliwionego grzesznika".

Niecierpliwość, z jaką Luter w pewnym momencie odrzuca rozważania na temat Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, jest więc śladem intensywnej potrzeby wiary, której nie mogła nasycić znana mu teologia wcielenia. Czy jednak w sposób konieczny, a jeśli tak - to w jakiej mierze - osobiste doświadczenie religijne określa i ukierunkowuje teologiczne myślenie? Czy może prowadzić do ograniczenia perspektywy? Na ile jest realnym niebezpieczeństwo, że doświadczenie zamknie jakiegoś teologa na bogactwo tajemnicy objawiającego się Boga, ustawiając jego refleksję w koleinie wyżłobionej silnym przeżyciem religijnym? W jakiej mierze specyficzne zapotrzebowanie religijne wierzącego może stać się przyczyną sprowadzenia nieogarnionej tajemnicy Boga do jednego szczególnie bliskiego jego sercu wymiaru? Czy osobiste - subiektywne przeżycie Boga nie grozi teologowi subiektywnie uprawianą przezeń teologią? Czy nie grozi poszukiwaniami, w których człowiekowi chodzi nie tyle o spotykanie Boga Żywego w Chrystusie, co raczej o znalezienie odpowiedzi na życiowo nurtujące go problemy i pragnienia? Teologia całkowicie zdeterminowana religijną postawą przestaje być ubogacającym spotkaniem z Prawdą Objawioną, staje się zubożeniem samej Prawdy.

Troska o zachowanie Bożego objawienia w całości jest jeszcze bardziej paląca, gdy pokusa okrojenia prawdy do wielkości i miary swojego doświadczenia dotyka ludzi uprawiających teologię nie tylko na własny użytek. Luter teolog to także Luter nauczyciel - swoje odkrycia głosi na ambonie. Z podobnymi zjawiskami mamy do czynienia również dzisiaj (choćby casus Drewermanna).

Ograniczanie Prawdy objawionej nie było też obce czasom Jezusa. Jezus Cudotwórca, przywódca polityczny okupowanego narodu, dużo bardziej niż ukrzyżowany Syn Boży odpowiadał potrzebom i wyobrażeniom religijno-społecznym ludzi, których spotykał. Właśnie dlatego Pan "ustanowił Dwunastu, aby z Nim byli,

[2] Tamże, s. 32.

by mógł ich posyłać na głoszenie nauki" (Mk 3, 14). Chrystus chciał, aby ludzie, których przeznaczył na swoich Apostołów dobrze Go poznali. Aby Jego tajemnica przemawiając powoli do tych, którzy *z Nim byli*, odsłaniała się im stopniowo w całym swym bogactwie. Apostołowie mieli zobaczyć Jezusa inaczej niż lud. Poza "kulisami" budzącej euforię publicznej działalności, mieli spotkać Mesjasza w całej Prawdzie Jego osoby. Dopiero tak ukształtowani mogli zostać posłani, aby nauczać.

Jest rzeczą dużej wagi, aby człowiek, który dziś otrzymuje powołanie teologa - głosiciela, czuwał i troszczył się, by nie ulec zbytniej dominacji osobistego przeżycia wiary. Potrzebne jest mu doświadczenie *bycia z Nim*, o którym pisał święty Marek. Dwa tysiące lat po tym, jak Apostołowie mogli przebywać w obecności Pana, *być z Nim* oznacza trwać w wielkiej Tradycji Kościoła. Oznacza również dołączyć do grona tych, którzy przez wieki istnienia chrześcijaństwa z pokorą kontemplowali niezwykłą tajemnicę Chrystusa. Tylko bowiem *Kościół - a ściślej wypowiadający się w Kościele Duch Święty - gwarantuje prawdziwość obrazu Chrystusa.*[3]

[3] Por. R. Guardini, "Bóg daleki - Bóg bliski", *Kościół jako droga do wolności*, s. 211.

Wykaz prac magisterskich

Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów obronionych w 1993 roku

Poniżej podano w kolejności imię i nazwisko autora pracy, tytuł, dziedzinę i promotora.

Peteris Aglonietis OP
"Aktualność duszpasterstwa rodzin w świetle *Familiaris consortio* Jana Pawła II"
teologia moralna
dr W. Giertych OP

Tadeusz Bartoś OP
"Idea racjonalizacji teologii w *Kole Krakowskim*"
metodologia teologii
doc. dr hab. J. A. Kłoczowski OP
Praca prezentuje osiągnięcia grupy filozofów katolickich ptagnących dokonać modernizacji filozofii i teologii scholastycznej. Do "Koła Krakowskiego", działającego w latach trzydziestych naszego wieku, należeli: o. Innocenty M. Bocheński, ks. Jan Salamucha, Jan Drewnowski i Bolesław Sobociński. Głównym narzędziem przebudowy tradycyjnej teologii katolickiej miała stać się, zgodnie z założeniami programowymi Koła, nowoczesna logika symboliczna. Do istotnych przyczyn niepowodzenia przedsięwzięcia Koła należały nierealność założeń tego programu oraz ich wyraźnie ideologizujący wydźwięk.

Grzegorz Bednarz OP
"Hezychazm jako duchowość i teologia na podstawie *Triad* Grzegorza Palamasa"
teologia duchowości/teologia dogmatyczna
doc. dr hab. J. A. Kłoczowski OP
Przedstawienia teologii i duchowości hezychastów - mnichów chrześcijańskiego

Wschodu - dokonano na podstawie "Triad", dzieła poświęconego obronie hezychazmu, napisanego przez bizantyjskiego mnicha i teologa, Grzegorza Palamasa (1296 - 1359). Praca zawiera również część porównawczą, w której główne tezy teologii hezychazmu zestawione zostały z myślą św. Tomasza z Akwinu oraz nauczaniem Magisterium Kościoła Katolickiego.

Sławomir Brzozecki OP
"Znaczenie Prawa Starego według św. Tomasza na podstawie *Wykładu Listu do Rzymian*"
teologia moralna
dr W. Giertych OP
Autor rozważa Prawo Stare w kontekście moralnym, jego wpływ na postępowanie człowieka oraz szuka odpowiedzi na pytanie - czy obowiązuje ono chrześcijan dzisiaj. Dla św. Tomasza przełom w omawianym zagadnieniu dokonał się przez Jezusa Chrystusa. Prawo Stare do Niego prowadziło, zapowiadało Go poprzez swoją nieskuteczność zbawczą i w Nim znajdowało swoją pełną realizację.

Dariusz Godawa OP
"Małżeństwo i rodzina afrykańska w nauczaniu Jana Pawła II"
teologia moralna
dr J. Wichrowicz OP

Wojciech Gołaski OP
"Wykład o wierze, charyzmatach i miłości w komentarzach Ambrozjastra i Pelagiusza do 12. i 13. rozdziału Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian"
patrologia
ks. doc. dr hab. E. Staniek
Celem pracy była analiza dwóch komentarzy pochodzących z "Commentarii" pióra tzw. Ambrozjastra - anonimowego teologa łacińskiego (2. połowa IV w.) i "Expositionis" - Pelagiusza (pocz. V w.) oraz porównanie zawartych w tych fragmentach wizji teologicznych. Praca stanowiła okazję do przyjrzenia się warsztatowi teologicznemu dwóch pierwszych komentatorów całego dzieła św. Pawła w spotkaniu z jednym z najsłynniejszych fragmentów jego spuścizny. Odmienność mentalności autorów (oddalenie w czasie) stanowiła wyzwanie dla precyzji metodologicznej.

Oskar Jabłoński OP
"Zadania Kościoła hierarchicznego w Polsce w świetle nauczania papieskiego podczas czterech pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny"
nauka społeczna Kościoła
doc. dr hab. J. A. Kłoczowski OP
Autor pragnął odpowiedzieć na pytanie czy zadania ukazywane przez papieża Kościołowi hierarchicznemu w Polsce zmieniały się wraz ze zmianą sytuacji społecznej i politycznej w naszym kraju. Najpierw w ogólnym zarysie została przedstawiona działalność Kościoła, szczególnie księży, w okresie powojennym. Następnie zanalizowano zadania dotyczące wewnętrznej formacji Kościoła hierarchicznego. W końcu omówione zostało papieskie nauczanie związane z działalnością duszpasterską.

Zbigniew Jabłoński
"Droga do zjednoczenia z Bogiem w dziełach św. Jana od Krzyża"
teologia duchowości
doc. dr hab. J. A. Kłoczowski OP

Cezary Jenta OP
"Samobójstwo jako problem duszpasterski"
teologia moralna
dr W. Giertych OP
W pracy wykorzystano wyniki badań psychologicznych i socjologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem Polski. Te dane stały się podstawą do rozważań teologicznych, w których zajęto się moralną oceną czynu samobójczego i kształtowaniem się odpowiedzi na problem samobójstwa w historii chrześcijaństwa oraz kwestią pomocy ludziom zagrożonym. Praca zawiera zarówno odpowiedzi na podstawowe pytania teologiczne związane z samobójstwem jak i konkretne wskazania duszpasterskie.

Aleksander Klima OP
"Rola miłości w poznaniu Boga na podstawie *Sumy teologii* św. Tomasza z Akwinu"
teologia dogmatyczna/teologia moralna
prof. dr hab. Z. Włodek

Jan Kornaś
"Dialog z religiami niechrześcijańskimi w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II"
teologia religii
doc. dr hab. J. A. Kłoczowski OP

Marek Kosacz OP
"Nauka o miłosierdziu Bożym u Jana Pawła II"
teologia dogmatyczna
prof. dr hab. J. Salij OP

Piotr Krysztofiak OP
"Współzależność uczuć i cnót w *Sumie teologii* św. Tomasza z Akwinu"
teologia moralna
dr W. Giertych OP

Marek Nowak OP
"*Etyka* Spinozy jako program wyzwolenia z afektów"
filozofia
doc. dr hab. S. Pieróg
Afekty są w "Etyce" głównym problemem. One powodują zniewolenie człowieka i poniżają go. Jedyną drogą do wolności jest poznanie siebie i Boga poprzez myślenie intuicyjne. Ono sprawia, że zaczynamy kochać Boga i stajemy się szczęśliwi. Szczęście jest zaś przyczyną cnoty (nie odwrotnie) rozumianej jako umiejętność zapanowania nad afektami. W badaniach pomocną okazała się metoda szukania defektów w kompozycji dzieła oraz sprawdzanie, jaką część całości pracy zajmuje dany problem. Afektom Spinoza poświęcił 52 procent objętości "Etyki". Pracę zaliczono jako licencjacką.

Janusz Pęcak OP
"Potrzeba nocy czynnej według św. Jana od Krzyża"
teologia duchowości
dr W. Giertych OP
Praca przedstawia, za świętym Janem od Krzyża, racje, dla których konieczne jest podjęcie ascezy w życiu duchowym.

Krzysztof Popławski OP
"Doświadczenie miłości św. Teresy z Lisieux"
teologia duchowości
dr W. Giertych OP

Jacek Szpręglewski OP
"Obraz formacji zakonnej w świetle dokumentów Kościoła od KPK z 1917 r. do Instrukcji *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych*"
prawo kanoniczne
dr J. Śliwa OP

Jerzy Widomski OP
"Prawo naturalne a prawo ludzkie według św. Tomasza z Akwinu"
teologia moralna
dr W. Giertych OP

Praca przedstawia naukę św. Tomasza o prawie naturalnym, prawie ludzkim i zachodzących pomiędzy nimi związkach na podstawie q. 90-97 Ia-IIae "Sumy teologii". Autor wskazuje na aktualność myśli Akwinaty w rozwiązywaniu współczesnych problemów, np. kwestia aborcji.

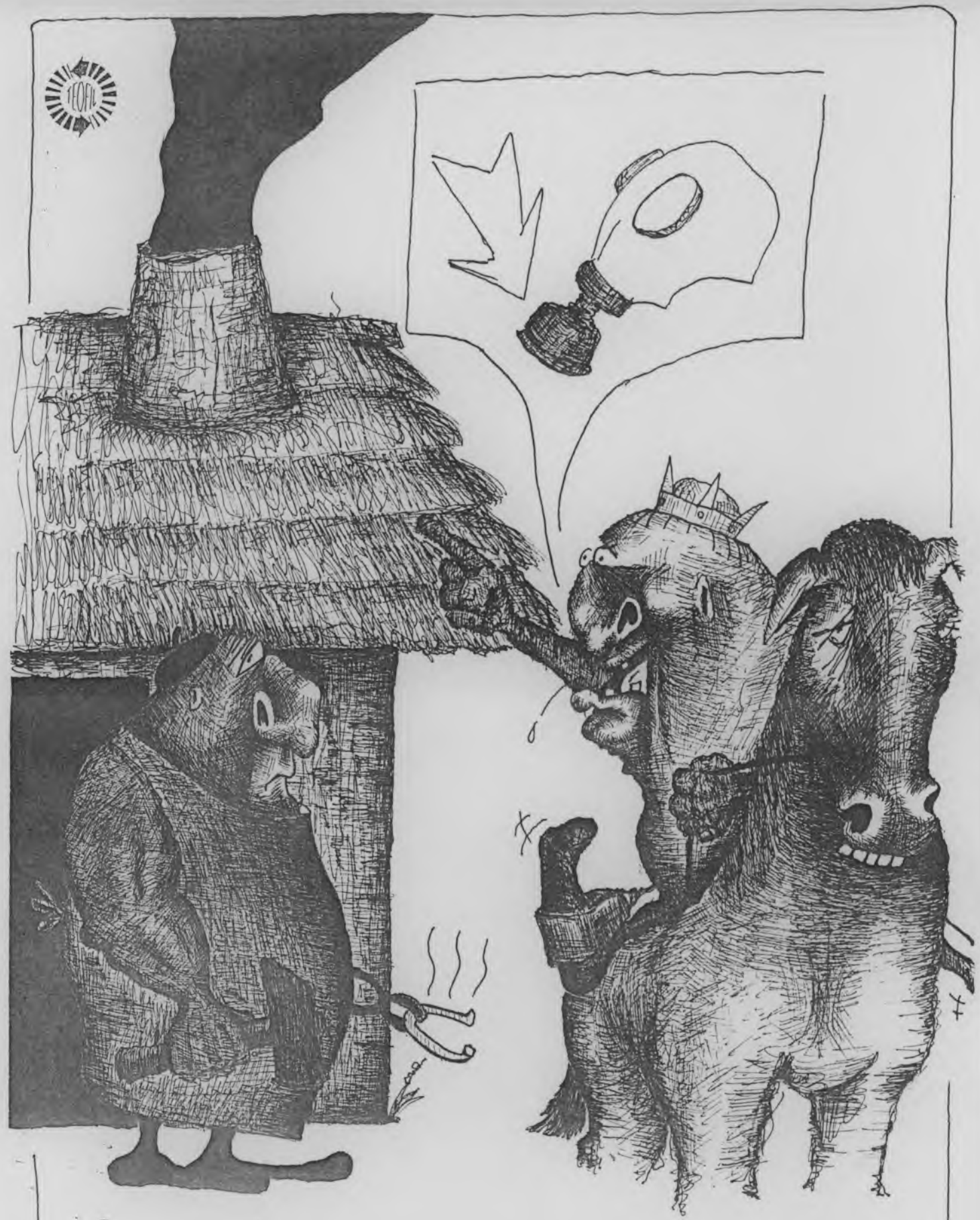
Mariusz Woźniak OP
"Droga modlitwy nieustannej według *Collationes Patrum* IX i X Jana Kasjana"
patrologia
prof. dr hab. H. Pietras SI

Poprzez analizę rozmów, wyszczególnienie tematów i osadzenie ich w Biblii oraz w ówczesnej antropologii autor ukazuje drogę rozwoju modlitwy. Poszczególne części pracy ukazują: interpretację biblijnych wypowiedzi o modlitwie dokonaną przez Kasjana, komentarz do Modlitwy Pańskiej, cechy modlitwy oraz wyjaśnienie modlitwy nieustannej dokonane przez Jana Kasjana. Dopełnieniem pracy jest uwzględnienie starożytnych tekstów o modlitwie - Cypriana, Orygenesa i Jana Chryzostoma.

Marian Wojciechowski OP
"Post drogą do uświęcenia na podstawie *Mów na posty* Leona Wielkiego"
patrystyka
prof. dr hab. H. Pietras SI

Ireneusz Wysokiński OP
"Sprawa powrotu Rusinów do jedności Kościoła na podstawie dzieła Jana Sakrana z Oświęcimia *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*"
historia teologii
prof. dr hab. Z. Włodek
Praca jest poświęcona podstawowemu źródłu dla zagadnienia stosunku Kościoła łacińskiego w Polsce do Cerkwi ruskiej, unii kościelnej i rebaptyzacji Rusinów. Podjęto pytanie o znaczenie "Elucidariusa" jako wydarzenia, które miało miejsce w czasie nasilenia starań o unię kościelną na przełomie XV i XVI w. Najważniejsze jest tu wyjaśnienie okoliczności, które doprowadziły do powstania dzieła, a zwłaszcza postawy biskupa wileńskiego, Wojciecha Tabora, na zamówienie którego zostało ono napisane. Analiza treści dzieła została przeprowadzona pod kątem wyjaśnienia postaw polskiego duchowieństwa łacińskiego wobec unii kościelnej i rebaptyzacji.

Włodzimierz Zega
"Wolność chrześcijańska na podstawie *Wykładu Listu do Galatów* św. Tomasza z Akwinu"
teologia moralna
dr W. Giertych OP
Artykuł w bieżącym numerze *Teofila* jest skrótem tej pracy.



"... Nawet dyktator, który obejmuje władzę w sposób nieformalny, gdy wydaje rozporządzenia, które służą pokojowi społecznemu, np. przepisy drogowe, czy wymagania zachowania zasad ekologii przez przemysł, gdy czyni to zgodnie z zasadami prawa naturalnego, postępuje właściwie i należy mu się za to szacunek ..."[1]

[1] W. Giertych OP, *Rola prawa stanowionego ...* ; [w:] *TEOFIL* nr 2.

OO. Dominikanie
Bibl. Studium Teol.