Biblioteka

TEOFIL

1 (5) 1996

KOLEGIUM FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

DOMINIKANIE
KRAKÓW - WARSZAWA

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

spis treści:

Edward Kaczyński OP
PRAWDA, WOLNOŚĆ, SUMIENIE
W NAUCE ŚW. TOMASZA 3

Michał Paluch OP
POJĘCIE NICOŚCI
W KONCEPCJI STWORZENIA Z NICZEGO
ŚW. TOMASZA Z AKWINU 16

Michał Romanek
CZY WIEDZIEĆ ZNACZY NIE WIEDZIEĆ
na podstawie wybranych fragmentów
De docta ignorantia Mikołaja z Kuzy 35

Andrzej Kuśmierski OP
CZŁOWIEK JAKO MIKROKOSMOS
I JAKO OBRAZ BOGA
W FILOZOFII MIKOŁAJA Z KUZY
na podstawie dzieł *De docta ignorantia* i *De coniecturis* 42

Janusz Chwast OP
POTRZEBY EGZYSTENCJALNE
I MOŻLIWOŚCI ICH REALIZACJI A SENS ŻYCIA
W PISMACH ERICHA FROMMA 60

Paweł Krupa OP
WOLNOŚĆ I WIERNOŚĆ **67**

Jakub Kruczek OP
ŚWIĘTY DOMINIK W BIRECIE **73**

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH I KOŃCOWYCH **76**

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

BIBLIOTHECA STUDIORUM ROSV. POLONIAE
ORD. PRAED.

Prawda, wolność, sumienie: nauka św. Tomasza

Edward Kaczyński OP

Wstęp

Dzieje ludzkości i jej kultury naznaczone są trudem zdobywania prawdy, dochodzenia do pełnej wolności, do życia zgodnego z własnym sumieniem.[1] Niektóre okresy ludzkości charakteryzują się większym dążeniem do *jedności* pomiędzy prawdą, wolnością a sumieniem, inne zaś cechują się ostrym napięciem a nawet całkowitym rozbiciem związku pomiędzy prawdą, wolnością a sumieniem. Myślę, że nasza kultura współczesna jest przykładem tego rozbicia. Ta jedność i to rozbicie wpływa pozytywnie lub negatywnie na życie jednostek, wspólnot, społeczeństw a nawet całych cywilizacji.

Jako moralista ograniczę się:

1. do *prawdy moralnej*, praktycznej, prawdy o dobru, opartej na prawdzie o człowieku, o świecie i o Bogu;
2. do *wolności moralno-religijnej*, która - choć stoi u podstaw wolności całej kultury człowieka i społeczeństwa - to nie wyczerpuje całej ludzkiej wolności;
3. do *sumienia*, o ile w nim znajduje się egzystencjalne, osobowe centrum wolności i prawdy.

Dlaczego dzisiaj po wiekach dyskusji na temat sumienia znajdujemy się jeszcze wobec dwóch jakże odległych koncepcji: *ubóstwienia* sumienia i jego całkowitej *likwidacji*[2]. Prymat sumienia jako wolności absolutnej człowieka prowadzi w rzeczywistości do różnych form subiektywizmu, relatywizmu i samowoli jednostki. Prymat natomiast absolutny autorytetu jakiejkolwiek władzy, prawdy czy prawa prowadzi do przesadnego obiektywizmu, do bierności w życiu

---

[1] Jest to skrócony tekst wykładu, jaki został wygłoszony 7 marca 1995 roku w Bazylice Trójcy Świętej w Krakowie z okazji obchodów uroczystości św. Tomasza z Akwinu (przyp. red.).

[2] Por. *Veritatis Splendor*, 54-64 (potem *VS*); Böckle F., *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979; Schüller B., *Il problema del termine «coscienza»*, in *L'uomo veramente uomo*, Ed.OFTES, Palermo 1987, 111-133; Cottier G., *Le refus de la coscience morale*, in *Etica e società contemporanea*, *Studia Tomistici* 48, Lib.Vat.Ed. 1992, 75-92; Kaczyński E., *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, in *Angelicum* 68 (1991) 65-94.

religijno-moralnym, do zamierania a nawet śmierci samego sumienia. Treścią naszych rozważań będzie to, w jaki sposób można przezwyciężyć te dwie skrajne koncepcje sumienia wolności i sumienia prawdy.

1 Sumienie między wolnościa a prawda

1.1 Wolność - to życie zgodne z sumieniem!

Na pytanie dzięki czemu człowiek jest *Imago Dei*, obrazem Boga, Tomasz odpowiada, że dzięki wolności[3], dzięki poznaniu prawdy i miłości dobra[4]. Wolność jest nie tylko przymiotem woli, działania, poznania, miłości, ale całego człowieka jako osoby[5]. Wolnym jest człowiek jako osoba, ponieważ to ona jest *przyczyną siebie*[6], jest *zasadą* swego działania wewnętrznego[7], jest *panem* siebie, swego życia i działania. Człowiek doświadcza *władzy* nad sobą i własnymi czynami, swego *rządu* wewnętrznego, swego *panowania* sobie[8]. Jest więc człowiek podmiotem działającym, przyczyną sprawczą i celową swego działania. To wyjaśnia dlaczego Tomasz po rozważeniu WZORU - Boga, w pierwszej części Sumy Teologicznej, przystępuje w drugiej części do rozważań o człowieku jako *obrazie* Boga i jego *dążeniu* do Boga[9].

Wolność, według współczesnych autorów, to abstrakcyjne pojęcie; to znaczy wolność *przed* poznaniem prawdy i przed wyborem. Wolność człowieka według św. Tomasza to konkretna wolność poznawania prawdy i wyboru dobra czyli wolność spełniająca się w *akcie sądu* i w *akcie wyboru*. Człowiek w sumieniu doświadcza wolności sądzenia jak i wybierania. To tu ujawnia się wolność jako podstawowy fakt człowieka, że może działać, poznawać, kochać, sądzić, wybierać. W tym znaczeniu wolność jawi się jako *podstawowa przestrzeń* dla poznawania prawdy i ukochania dobra.

---

[3] *In Symb.Apost.*a.1 n.886; *De Verit.* 24 sed contra 1, gdzie *ratio imaginis Dei* człowieka za Janem Damasceńskim i św. Bernardem Tomasz upatruje w sposób specjalny w *wolności*.

[4] De Pot. 9,9: «*Alio modo* (apparet similitudo Trinitatis in creatura rationali) *secundum eandem rationem operationis et sic rapraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus et sic verbum et amore sui producere et haec dicitur similitudo naturalis imaginis*».

[5] *De Verit.* 13, 2 ad 6; 22,12 ad 1.

[6] *Suma Teologiczna* (potem *ST*) 1,83,1: *liberum est quod est causa sui. In Jn* c.15,lec.3 n. 2015: *Nam liber propter se operatur sicut proprium finem, et a se quia propria voluntate movetur ad opus.*

[7] *ST* 1-2,1,1: *principium radicale ab intus procedens.*

[8] Por. ST 1-2, prol; 3 CG, 113.

[9] *Tamże.*

Człowiek nie ma innego organu wewnętrznego, który kierowałby jego życiem moralnym, jak właśnie *sumienie* osobowe; sumienie rozumiane jako *wnętrze* człowieka, jego «ja», jako *podmiot* dysponujący sobą i o sobie. Jako podmiot, który jest sobie prawem[10], sobie i innym jest opatrznością[11], a uczestnicząc w Opatrzności Bożej aktywnie rządzi sobą, swoimi i innych czynami[12]. Wobec całej rzeczywistości bosko-ludzkiej, którą człowiek nie tylko ma poznać, ale i wobec której ma zająć odpowiednią postawę swym wyborem, stoi nie co innego, jak nasze sumienie. Z niego właśnie (*a quo*) pochodzą nasze myśli, słowa, sądy, oceny, nakazy i zakazy dotyczące tak dobrych jak i złych czynów, na co kładzie taki akcent nie tylko kultura współczesna, ale i nauczanie Chrystusa[13]. Człowiek powinien zawsze pójść za orzeczeniem sumienia, nie może sprzeciwić się temu orzeczeniu, jakiekolwiek by ono nie było: *prawe* czy *błędne*. Taki sprzeciw mistrz Tomasz uważa za grzech człowieka[14]. Sąd naszego sumienia obowiązuje nas zawsze. Sumienie, zanim stanie się sądem, jest wysiłkiem *poznawczym* całej osoby. Zgodność z sumieniem jest warunkiem *koniecznym* moralności naszego działania. W konkretnym życiu sumienie ujawnia się jako *zdolność* całej osoby, aby poznać to, co przed nami stoi jako zadanie i cel, osądzić, ocenić i nakazać lub zakazać wykonanie czynu, oskarżać lub uniewinnać go[15]. Jako wyraz rozumu moralnego (praktycznego), sprawności wrodzonej pierwszych zasad moralnych (synderezy) i sprawności moralnych (cnót lub wad)[16], pod wpływem łaski Ducha Świętego sumienie w konkretnej sytuacji jest niczym innym jak moim *imperatywem* skierowanym do mnie samego: «*Czyń to lub nie czyń tego, tu i teraz!*». Nic nie może stać się dla mnie obowiązujące, jeśli tego nie nakazuje mi lub zakazuje moje sumienie; inaczej pozostaje poza polem mojej odpowiedzialności i mojej moralności. W taki sposób zostaje zapewniona dla osoby ludzkiej *samozależność* - wolność naszego działania od nas samych, od naszego sumienia[17].

---

[10] *In 3 Sent.*37 a.1 ad 5 cytuje św. Pawła Ga 3,19: «*sibi ipsi est lex*»

[11] ST 1-2,91,2: «*ipse est sibi providens, sibi ipsi et aliis providens*».

[12] 3 CG 113: «*Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari; sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis et etiam alia*». Por. 3 CG,81.

[13] Łk 6,45; Mt 15,19

[14] *ST* 1-2,19,5.

[15] *ST* 1,79,13.

[16] *Tamże* ad 4.

[17] Cenacchi G., *Libertà e coscienza*, in *Studi Tomistici*, 48, 124: «*La coscienza assume un ruolo di totalità per l'attività pratica e di presenzialità sul piano dell'intelligere; è meglio ancora, permanenza e immanenza del soggetto individuale "ipsa mentis praesentia" soggettività delle azioni; è il momento forte di esperire la libertà come autonomia, è causa sui, agere per se, costante presenza dell'io a se*

Czy sumienie jest w swych orzeczeniach nieomylne czy też może się mylić? Mamy zawsze respektować nasze i cudze sumienie? Dlaczego więc za orzeczeniem naszego sumienia, nasi przyjaciele i przełożeni, potępiają nasze postępowanie? Dlaczego aresztuje się kogoś kto słuchając własnego sumienia używa gwałtu, aby zbudować społeczeństwo sprawiedliwe? Choć sumienie ma tak olbrzymie znaczenie w życiu moralnym człowieka i społeczeństwa, że ponad i poza nim nie ma ani dobra, ani zła moralnego, to dlaczego skazało się tych, którzy wymordowali miliony Żydów w czasie drugiej wojny światowej? Jeśliby to, co człowiek czyni w zgodzie z własnym sumieniem było *ipso facto* dobre, policja kryminalna byłaby niepotrzebna, jak i cały system sądowniczy, nie mówiąc już o Sakramencie Pojednania.

U Tomasza, który jest wiernym uczniem św. Jana Ewangelisty (J 8,32.36) i św. Pawła Apostoła (1 Kor 6,12; Rz 7; 8,2.37; Ga 5,1), problem *wolności* jest egzystencjalnie związany z *prawdą*[18]. Nawet Boża *wola* kieruje się *mądrością* (prawdą), inaczej byłoby bluźnierstwem przypisać działanie woli Bożej bez kierowania się mądrością[19]. To właśnie tę prawdę wyraża Chrystus mówiąc do swoich uczniów: «*Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli*»[20].

1.2 Poznaj prawdę o sobie i o tym co czynisz!

Sumienie w koncepcjach wielu dzisiejszych filozofów i teologów ma tylko jeden *wymiar*. Jest to wymiar *podmiotowy*, o którym mówiliśmy dotychczas. Jeśli uzna się, że sumienie ma tylko ten wymiar, to wolność człowieka staje się absolutną, sterując w stronę irracjonalnych postaw emocjonalizmu czy woluntaryzmu, według zasady «*bonum quia iussum*», *dobre ponieważ nakazane*. Nie jest prawdziwe i dobre, ponieważ moje sumienie w trudzie tak poznaje i uznaje, i wprowadza w czyn, ale jest prawdziwe i dobre, bo ja tak zadecydowałem. W taki to sposób sumienie nie jest już więcej *sądem*, ale staje się w sposób wyłączny *decyzją*[21].

Św. Tomasz natomiast po daniu odpowiedzi, że sumienie - tak prawe jak błędne - jest przedstawicielem Boga w nas i stąd zawsze obowiązuje, stawia

---

stesso ; è non solo essere liberi ma sentirci liberi e conoscerci liberi». Cytuje *ST* 1,87,1.

[18] Fabro C. *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, w: *Doctor Communis* 1977, 163-191; Mongillo D., *La verità rende liberi*,w: *Angelicum* 69 (1992) 327-350.

[19] *De Verit.* 23,6.

[20] *J* 8,32.

[21] *VS*, 55.

następne pytanie: czy sumienie błędne, niezgodne z prawdą, usprawiedliwia[22]. Sumienie bowiem nie prezentuje siebie samego, jest zawsze sumieniem *pewnej rzeczywistości* - prawdy o dobru i prawdziwego dobra. To prawda dostarcza *treści* wyborom, decyzjom moralnym, wolności człowieka. Bez treści, jaką prawda dostarcza sumieniu, wolność traci swój sens i znaczenie. "*Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli*"[23].

Tak dochodzimy do drugiego *wymiaru* naszego sumienia, czyli do jego wewnętrznego i ciągłego dążenia do prawdy, odnoszenia się do prawdy, nastawienia na prawdę, ukochania jej i życia nią w myśleniu, mowie i działaniu. To tylko przez dojrzenie tego wymiaru sumienia człowiek ma zdolność ratowania się przed błędem, przed arbitralnością, przed naciskami na sumienie sfery wolitywnej i emocjonalnej, przed rachunkiem utylitarystycznym, innymi słowy przed *niewolą* błędu, zła i grzechu, o której mówi św. Paweł Apostoł[24]. Jeśli sumienie jest zasadniczo trybunałem wewnętrznym człowieka (sądem), to jest to *mój* trybunał, bez orzeczenia którego nie ma wolności osoby, ale jest to również mój *trybunał*. Na tym wymiarze sumienia musimy się teraz skupić. Sumienie jest przede wszystkim poznaniem *wartościującym* i *normatywnym* dobra w świetle prawdy. Tomasz z naciskiem podkreśla, że człowiek poznaje dobro w świetle prawdy, «*bonum sub ratione veri*», to znaczy, że jego *słuszność* polega na jego *prawdzie*[25]. Mój sąd sumienia zawsze sądzi coś lub kogoś, nakazuje coś i komuś, tym czymś jest «dobro lub zło», a kimś jestem «ja sam». I tu właśnie ujawnia się personalistyczne ujęcie moralności u Tomasza. Ja jestem podmiotem sądu i ja jestem pierwszym jego przedmiotem poprzez przedmiot czynu. Przedmiot sądu zawsze *przewyższa* akt sądu, odnosi się do czegoś i kogoś ponad sam akt sądu. W ten to sposób sąd sumienia jest "imperatywny", nie tylko jako *akt* osoby, lecz przede wszystkim jako *wyraz*, w którym się objawia to "coś", co mnie zobowiązuje; *prawda o dobru*, *prawdziwe dobro*. W taki to sposób w moim sumieniu «ja» rządzę «sobie» i «sobą», ale na podstawie «prawdy o moim czynie» i «prawdy o mnie». *Ja* sądzę tak przedmiot mojego czynu jak i *mnie* samego. Sumienie jako akt sądu jest moim, lecz *treść* czyli *prawda* ujęta w nim, nie jest moja, nawet gdy ja sam jako osoba jestem pierwszym przedmiotem tego sądu sumienia[26]. Prawda,

---

[22] *ST* 1-2,19,5 i 6.

[23] *J* 8,32 .

[24] *Ga* 5,13.

[25] *ST* 1-2,94,4: «*Bonum sub ratione veri*» i «*Veritas seu rectitudo practica*».

[26] Styczeń T., *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia*, w *Drodze do Etyki*, Lublin 1984, 189-219 i *Veritatis splendor* passim.

którą człowiek poznaje i głosi, nie poznaje i głosi swojej prawdy; nie dzięki jego poznaniu ona istnieje[27]. Orzeczenie mojego sumienia wiąże mnie moralnie nie dlatego, że jest *moje*, ale dlatego, że jest *prawdziwe*. «*Moje sumienie nie jest wyższe ode mnie* - mówi św. Tomasz - *lecz to, co ujmuje, (prawda), prawo Boże, jest ode mnie wyższe, dlatego zawsze obowiązuje "mocą przykazania Bożego"*»[28]. Z tej racji nazywa sumienie "*zwiastunem i posłańcem Boga*"[29].

Teraz dopiero możemy zapytać, kto pełni funkcję autorytetu *prawodawczego* sumienia? Osoba jako podmiot, *z którego* pochodzi sąd sumienia, czy też osoba jako przedmiot, *do którego* sąd się odnosi i w czyim imieniu przemawia? Sumienie ma nie tylko wymiar podmiotowy *a quo*: KTO mówi, lecz także przedmiotowy *ad quem*: CO mówi i do KOGO mówi[30]. W świetle Tomaszowego ujęcia dochodzimy do stwierdzenia, że nie tylko mamy *słuchać* naszego sumienia, lecz że nasze sumienie ma *słuchać*; jest niczym innym jak wewnętrznym *wsłuchiwaniem* się w prawdę, *dialogiem*, *komunią*, *wzajemnością* z prawdą. To jest drugi wymiar naszego sumienia - jego odniesienie do rzeczywistości mojej osoby i mojej wspólnoty, do prawdy o nich, do Słowa Bożego, do nauczania innych. Istotne prawdy wiary i moralności leżą u podstaw wolności i odpowiedzialności ujętej przez sumienie jako dobro prawdziwe. Tylko w sumieniu może ujawnić się prawda o dobru jako norma, powinność, podstawa wolnego wyboru. Prawda i wolność natomiast zdradzone tak przez ignorancję (nie-prawdę), jak i słabość woli i emocjonalizację umysłu i woli to nic innego jak *grzech*[31].

Prawda rozumu ujęta w sumieniu staje się *kryterium* dobroci moralnej, określa ją, ale nie *determinuje* do końca naszej wolności. Inaczej nie byłoby zła ani grzechu, gdyby wolność nasza zawsze szła za wskazaną przez sumienie prawdą. To tragiczny moment ludzkiej wolności, która nawet prawdzie własnego sumienia może powiedzieć NIE. W ostatecznym rozrachunku w sumieniu dokonuje się na zasadzie prawdy i wolności zasadnicze dla życia ludzkiego i jego kultury *odróżnienie* dobra od zła. Bez tego odróżnienia nie uratuje się ani chrześcijaństwo,

---

[27] *In Jn* c.7, lec.2, n.1040: «*Loquitur autem non a se quicumque studet loqui veritatem. Omnis veritatis cognitio ab alio est vel per modum quidem (cuiusdam?) disciplinae, ut a magistro; vel per modum revelationis, ut a Deo; vel per inventionem, ut ab ipsis rebus*».

[28] *De Verit.* 17,3.

[29] *Tamże* a.4 ad 2; Por. Konstytucja soborowa o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* n.16 nazywa je «*najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa*».

[30] Innymi słowy, ja mówię do mnie o mnie w imieniu Boga, który mnie stworzył obdarzając taką inteligencją i naturą, i objawił się w historii zbawienia i w Kościele. Ta wewnętrzna rozmowa odbywa się nieustannie w moim sumieniu.

[31] *ST* 1-2.71-89.

ani kultura[32]. Jeśli pierwszy wymiar sumienia, podmiotowy, wyraża *wolność* (autonomię) człowieka i chrześcijanina, to drugi przedmiotowy, odnoszący się do rzeczywistości, wyraża jego *prawdę*.

2 Jedność wolności i prawdy w sumieniu

2.1 Trudny proces jednoczenia wolności z prawdą w sumieniu

Człowiek nie jest Bogiem, dlatego musi liczyć się z prawdą, która - pochodząc od Boga - przewyższa (*trascendit*) człowieka i wiąże go wewnętrznie. Jak *wolność* sumienia, tak *prawdę* sumienia człowiek otrzymał i otrzymuje od Boga jako *dar* i jako *zadanie* całego życia.

Prawda moralna staje się *realną* tylko wtedy, gdy człowiek ją poznaje, kocha, czyni i przekazuje innym, inaczej jest prawdą ontologiczną, prawdą rzeczy. Uwewnętrzniając w sobie prawdę dzięki poznaniu człowiek sprawia, że staje się ona jego prawdą, prawdą jego sumienia. Wolność człowieka (sumienia) idąc za prawdą musi się ciągle *wyzwalać* z niewoli ignorancji i emocji, przymusu i strachu, zła i grzechu.

Proces *jednoczenia* prawdy i wolności ma miejsce w sumieniu, które nie może być zredukowanie do aplikacji przykazań do czynów ludzkich. Sumienie to wewnętrzny trud, wysiłek podjęty, aby nas samych przekonać o prawdzie o dobru czynu i nakłonić do prawdziwego dobra; to przetworzenie prawdy ogólnej na konkretną, osobistą prawdę mojego życia i działania w wolności.

Chrześcijanin żyjący prawdą w wolności i wolnością w prawdzie nie żyje tylko *w obecności* Boga, ale żyje *obecnością* Boga w nim, bo uczestniczy w prawdzie i wolności samego Boga tak na poziomie natury jak i łaski[33]. W intymności sumienia dokonuje się *przyjęcie*, *asymilowanie*, *wcielenie* tego co Boże, Bożej prawdy i dobra w życie i działanie człowieka jako osoby; to w sumieniu może powstać i dojrzewać aż do pełni świętości *zjednoczenie* z Bogiem. Mogę stać się chrześcijaninem, jeśli idę za Chrystusem, którego dał nam Ojciec jako Prawdę, Drogę i Życie, jeśli Go naśladuję, jeśli wewnętrzną wolnością i miłością przyjmę Jego prawdę i dobro, które nam ukazał swym życiem[34].

---

[32] Por. L. Kołakowski, *Tygodnik Powszechny* n.28 (1993) 4.

[33] Por. *De Pot.* 9,9.

[34] *J* 14,6; ST 1,2 prol: *«o Chrystusie, który jako człowiek - w naszym dążeniu do Boga - jest dla nas drogą»* ST 3 prol: *«Pan nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus (..) w sobie samym ukazał nam drogę prawdy»*.

Do prawdy człowiek dochodzi poprzez trud poszukiwania jej każdego dnia, poprzez poznanie prawd wiary i moralności. Nikt nie może mnie zmusić do przyjęcia prawdy, nawet prawdy wiary ani do ukochania dobra, jeśli do tego nie przekona mnie i nie nakłoni moje sumienie.

2.2 Rola miłości w procesie jednoczącym prawdę z wolnością

Człowiek nie może żyć «*zimną*» prawdą w wolności sumienia. Człowiek kocha prawdę jako pierwsze i podstawowe swoje dobro, więcej nawet niż przyjaciół «*Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas*» cytuje Tomasz słowa Platona[35]. Tylko poprzez gorącą miłość jest dane człowiekowi poznać prawdę[36]. Bo przecież wszystko z miłości pochodzi jako swego początku i do miłości zdąża jako celu[37]. Podstawowym napędem całej rzeczywistości stworzonej, a w tym ludzkiego życia i działania jest miłość[38]. Miłość wypływająca z Boskiego Praźródła staje się łaską w człowieku, darem Ducha Świętego, to ona czyni człowieka wolnym w prawdzie i bardziej podatnym na działanie Boże oraz zgodnym ze Swoim Wzorem, jakim jest sam Bóg. To tylko człowiek jest *capax Dei*, ponieważ tylko on może Boga poznać i kochać, chociaż, jak twierdzi św. Tomasz, miłość jednoczy z Bogiem bardziej niż poznanie[39], czyli że dla człowieka jest rzeczą lepszą Boga kochać niż poznawać[40].

Poprzez miłość prawdy i dobra wolność ludzka uczestniczy w najwyższym stopniu w Prawdzie i Wolności Bożej i jego twórczej Miłości. Miłość Boża do człowieka uprzedza zawsze naszą miłość do Boga i innych ludzi. To z miłości Bóg stworzył człowieka i z miłości po jego grzechu go odkupił zsyłając na ziemię swego Syna jako Zbawiciela. Chrystus z miłości podjął Krzyż. Ofiara złożona za nasze zbawienie mówi o prawdzie naszej ludzkiej godności. Od nas Bóg oczekuje miłości dobra w prawdzie i wolności jako odpowiedzi na Jego Miłość. Prawda i Łaska Chrystusa stają się dla nas prawem prawdy i łaski, prawem miłości

---

[35] *In I Ethic.* lec.6 nr.78.

[36] In Jn 5,6: «*Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*» Por. Bł. Jacek Cormier jako Generał Zakonu obrał sobie hasło: *Caritas Veritatis*.

[37] *In Jn* 15,2: «*A caritate omnia procedunt sicut a principio et in caritatem omnia ordinatur sicut in finem*».

[38] *ST* 1-2,28,6.

[39] *ST* 1-2,28,1 ad 3.

[40] *De Verit.* 22,2 ad 5: «*Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest Ipsum cognoscere et amare expliciter*», i *De Verit.* 22,11: «*melior est amor Dei quam cognitio*».

i wolności[41]. Sumienie jako wolność w koncepcji Tomasza stoi przede wszystkim wobec prawdy, prawdy o dobru i miłości dobra ujętych w prawie. To miłość Boga i bliźniego pozwala nam zachować przykazania, a nie zachowanie przykazań sprawia w nas miłość Boga i bliźniego. Osobiście tę jedność wolności i prawdy w sumieniu w nauce św. Tomasza widziałbym na *jedności* pomiędzy niezaprzeczalną podmiotową wolnością (immanencją człowieka) przeniknięta miłością a jego transcendentną przedmiotowością: prawdą[42]. W wymiarze podmiotowym to człowiek jako osoba jest *prawem* dla siebie, rządzi sam sobą, stanowi i decyduje o sobie. W wymiarze zaś przedmiotowym dochodzi do głosu *prawda* o dobru (o wartości), która pozwala mu zagospodarować jego wolność i złożyć z niej egzamin[43].

3 Prawda i wolność sumienia a jego twórczość

3.1 Związek prawdy i wolności sumienia z jego twórczością

Wolność sumienia i prawdy sumienia nie zdobywa się jeden raz na zawsze, lecz *stopniowo*; sumienie żyje wiernością prawdy w wolności i wolności w prawdzie w ciągłym dojrzewaniu, wzrastaniu aż do świętości przez całe życie. Czy można tego dokonać jednorazowo raz na zawsze stając się posiadaczem prawdy i wolności absolutnej? Modlimy się bowiem: «*Panie, dopomóż wszystkim, którzy poszukują prawdy, aby ją znaleźli, a znalazłszy, nigdy nie przestawali jej szukać*»[44]. W życiu duchowym i moralnym, które bierze pod uwagę doświadczenie, trzeba przyjąć *stopniowy* rozwój w dochodzeniu człowieka do prawdy, w dojrzewaniu do dobra jak i stopniowe wyzwalanie naszej wolności od zła.

---

[41] Cały traktat o Nowym Prawie czy Prawie Chrystusowym mówi o tym: *ST* 1-2,106-108.

[42] Por. Wojtyła K., *Trascendencja osoby w czynie*, w *Osoba i czyn*, Kraków 1968, 129-214, gdzie autor rozróżnia trascendencję *horyzontalną* (intencjonalną) i trascendencję *wertykalną* dzięki *prawdzie o dobru*. O znaczeniu prawdy o dobru w koncepcji moralności K. Wojtyły por. Kaczyński E., «*Prawda o dobru w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły*, w *Roczniki Filozoficzne* 28 (1980) 47-71; Ratzinger J., *La controversia sulla morale. Questioni riguardanti la fondazione dei valori etici*, Conferenza all'Unversità Cattolica del 30 novembre 1988, w: Comunicazione del SEDOC, N.3148, 1-18.

[43] Możemy więc stwierdzić, że prawdziwa koncepcja sumienia w nauce św. Tomasza to nie tylko *komplementarność* pomiędzy sumieniem a prawem jak przynajmniej tyle postuluje K.W. Merks, *Normes ou Conscience. D'ou vient notre morale?*, w: BLE XCIII/3 (1992) 289-305.

[44] Prośby, Poniedziałek III Tygodnia, Nieszpory.

Św. Tomasz mówi o trzech etapach dojrzewania moralnego: początkujących, postępujących i doskonałych[45].

Udział *twórczy* sumienia w stopniowym dochodzeniu do prawdy i wzrastaniu w prawdziwej wolności, nie może być przeceniony. Człowiek poznając rzeczywistość pragnie nie tylko ją poznać, ale poznać prawdę o niej. Już w tej perspektywie podmiot poznający jest nie tyłko pasywny, ale czynny i twórczy w jej poznawaniu[46]. Bez *twórczości* naszego sumienia nie może być mowy o życiu i działaniu moralnym. Rozum praktyczny jest bardziej twórczy niż spekulatywny; to on *sprawia* działanie ludzkie i on jest tego działania *miarą* i *regułą*[47]. Jest «twórczym» każde nasze nawet najskromniejsze działanie zewnętrzne; techniczno-artystyczne, ale jest nim przede wszystkim działanie wewnętrzne, które «*rzeźbi*» moralne oblicze człowieka.

Twórczość sumienia obejmuje całe życie człowieka i wyznacza kierunki jego działań, jak to ma miejsce w wyborze powołania, konkretnego celu życia i jego realizacji, a poprzez nią autorealizacji człowieka. W tej dziedzinie mamy dzisiaj do czynienia z dwoma skrajnymi postawami:

pierwsza twierdzi, że sumienie «*tworzy*» własny plan, projekt samospełnienia i drogi jego realizacji;

druga natomiast uważa, że sumienie tylko «*znajduje*» w sobie i w otaczającej go rzeczywistości taki plan czy projekt samorealizacji[48].

Pierwsza postawa akcentując wolność absolutną sumienia łatwo popada w *subiektywną* twórczość, bez uwzględnienia obiektywnej prawdy planu Bożego dotyczącego naszego osobistego i społecznego powołania; w drugiej natomiast sumienie ulega *biernemu* przystosowaniu się, biernej akceptacji treści (prawd) wynikających z naszego powołania. Sumienie natomiast nie stoi wobec *próżni* aksjologicznej, lecz ma do czynienia z pewną treścią prawdy o dobru i prawdziwym dobrem. Jest zdolne poznać prawdę i ukochać dobro powołania jako celu całego życia, wyznaczyć cele-projekty odpowiadające temu powołaniu na każdy dzień, w którym Bóg działa poprzez swoje prawo i łaskę Ducha Świętego.

---

[45] *ST* 2-2,24,9; 183,4.

[46] Stróżewski W., *Les trois dimensions de la verité. En marge De Veritate 1,2*, w *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1974, 155-167; Tenże, *Tak-tak, nie-nie. Kilka uwag o prawdzie*, w *Ethos* Nr 2/3 (1988) 29-36.

[47] *De Verit.* 1,2: «*Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est in intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius in intellectu. Sed secundum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res unde et mensuratio rerum quae per ipsum fiunt*».

[48] Tettamanzi D., *L'oggettività del giudizio di coscienza*, in *Scuola Cattolica* 111 (1983) 426-449.

Człowiek bowiem otrzymał jakąś *treść* od Boga w samym stworzeniu naszej ludzkiej natury, otrzymał również pewną treść w Objawieniu. Moje sumienie jako wolność nie tworzy *ex nihilo* mojego programu życia i działania, ale «odczytuje» plan Boży co do mnie, co do mojej wspólnoty. Tak więc sumienie to nie bierna akceptacja prawdy i dobra przekazanych w zarządzeniach autorytetu władzy czy prawa, to nie bierność wobec zadań wynikających z chrześcijańskiego powołania, ale dynamiczny, osobisty, twórczy trud *poszukiwania* tak własnego powołania jak i nowych dróg-projektów i ich *spełnienia* w życiu i działaniu religijno-moralnym. Twórczość sumienia ma swoje szerokie pole działania przede wszystkim wobec pozytywnych zadań życia stojących przed osobą i jej wspólnotą, jakie stawia przed nią dzisiaj Bóg poprzez *«znaki czasu»*. Tu naszemu sumieniu przychodzi z pomocą mądrość praktyczna - roztropność chrześcijańska, udział w prorockiej misji samego Chrystusa i nauczanie zwyczajne Kościoła.

3.2 Sumienie jest twórcze również w zachowaniu przykazań Bożych

Czy można również mówić o twórczości sumienia w *zachowaniu* Bożych przykazań? Nie tylko można, ale powinno się mówić. Oczywiście z pewną dozą roztropności. Niektórzy teologowie w przeszłości i dziś, nie biorąc pod uwagę różnicy pomiędzy *prawdą o dobru* ujętą w przykazaniach pozytywnych i *prawdą o złu* ujętą w przykazaniach negatywnych, mówią o prawie stopniowości i stopniowości prawa w obydwu dziedzinach, a tym samym i o *twórczości* sumienia tak w stosunku do przykazań negatywnych jak i pozytywnych[49]. Tomasz natomiast bardzo dokładnie odróżnił postawę sumienia wobec przykazań pozytywnych, odnoszących się do aktów cnót i przykazań negatywnych, zakazujących grzechy[50]. Zachowanie przykazań pozytywnych zależy od osoby, czasu i okoliczności. Przykazania takie jak *wierz, ufaj, kochaj Boga i bliźniego! bądź wiernym twojemu powołaniu, bądź roztropny, sprawiedliwy, dzielny i umiarkowany*, to PROGRAM całego życia. Tu zastosowanie prawa stopniowości i wzrostu od nikłych początków, poprzez okres dojrzewania aż do pełnej świętości, ma swoje uzasadnienie. *Twórczość* sumienia w pełnieniu czynów sprawności

---

[49] *Familiaris consortio*, 34 i *Veritatis splendor* 79-83 rozróżnia «prawo stopniowości» (ludzkiego stopniowego dojrzewania moralnego) od «stopniowości prawa» (stopniowe zachowanie prawa) i przestrzega przed «twórczością» sumienia w zachowaniu przykazań negatywnych, wskazujących na «czyny wewnętrznie złe».

[50] *ST* 2-2,33,2 :*«sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum... et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper»* i 1-2,100,10: *«Praecepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper»*.

moralnych (cnót) według wymogów przykazań pozytywnych jest czynnym elementem w życiu moralnym, bez którego człowiek może być biernym wykonawcą decyzji wszelkiego rodzaju dyktatorów, ale nie może stać się samodzielnym «darem» z siebie dla Boga i dla swoich bliźnich.

Sumienie natomiast wobec przykazań negatywnych nie może mieć prawa stopniowości ani stopniowości prawa, czyli nigdy nikt i nic nie może usprawiedliwić przekroczenia przykazania negatywnego; nie powinno się torturować ani zabijać człowieka niewinnego! Nie można trochę zabić a trochę nie zabić; trochę torturować a trochę nie; można to zrobić fizycznie, ale nie moralnie! Sumienie jednak ma i tu pewną twórczość w unikaniu czynów *wewnętrznie* złych, zakazanych przez przykazania negatywne. Zdają sobie z tej twórczości sprawę ci wszyscy, którzy znaleźli się w sytuacjach konfliktowych (np. posłowie głosujący za ograniczeniem prawa o przerywaniu ciąży!) To wielki i twórczy wysiłek sumienia, aby wybierając zawsze dobro, na ile jest to możliwe, zmniejszać w naszym życiu osobistym i społecznym zło.

Aby zrozumieć twórczą rolę sumienia w życiu moralnym musimy wrócić do dynamicznej koncepcji człowieka jako rządcy siebie, który może kierować swoim życiem i projektować swoje przeznaczenie. Mogę w moim działaniu układać poprawne moralnie stosunki z Bogiem, innymi ludźmi, jeśli wiem kim jestem, kim są inni wobec Boga. Muszę znać prawdę o mnie i o nich oraz moje i ich fundamentalne prawa, w których ta prawda jest ujęta i w których się ujawnia. W Tomaszowej koncepcji sumienia jedności prawdy i wolności, sumienie «*odkrywa*» (nie tworzy *ex nihilo*) prawdziwe zamierzenia Boga co do naszego życia, ale też każdego dnia i na różne sposoby «*tworzy*" krok za krokiem własną drogę do świętości. Choć wszyscy jesteśmy powołani do świętości, to jednak każdy z nas ma swoją i sobie właściwą drogę jej realizacji. Prawdę życia i działania poznaną i uznaną przez sumienie musi on «*przełożyć*» na konkretną postawę i czyn, i *wprowadzić* w sposób dynamiczny i twórczy w osobiste i wspólnotowe życie.

Zakończenie

Konkludując możemy powiedzieć, iż Tomasz w drugiej części *Sumy Teologicznej* (1-2 i 2-2) ukazuje cały proces jednoczenia życia i działania człowieka w drodze do Boga z prawdą i wolnością otrzymaną od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. To połączenie prawdy o dobru z wolnością sprawia, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże dąży do poznania prawdy i do ukochania dobra. Bóg jako Dobro Najwyższe, Wzór i Cel Ostateczny pociąga człowieka do

siebie i jednoczy ze sobą[51]. Człowiek dążąc w prawdzie, miłości i wolności do Boga spełnia dobre czyny i spełnia siebie poprzez czyny swoich sprawności teologalnych i moralnych[52].

[51] *ST* 1-2,1-5.
[52] *ST* 1-2,55-70.

Pojęcie nicości w koncepcji stworzenia z niczego świętego Tomasza z Akwinu

Michał Paluch OP

1. Zarys problemu

Prawda o stworzeniu przechodzi dziś kryzys.[1] Dotyczy to zarówno poziomu współczesnej mentalności, jak i teologicznych opracowań. Dzisiejsze prądy intelektualne, pozbywszy się "mitologicznego" obrazu Boga Stwórcy, nie są w stanie zaakceptować stworzonego statusu bytu, a co za tym idzie - filozoficznego pojęcia natury. Teologowie z kolei, koncentrując się na chrystologii jako podstawowym przesłaniu wiary, obawiają się, iż prawda o stworzeniu nie jest w stanie na wiele się przydać w próbach integrowania w wierze współczesnego doświadczenia[2].

Analogicznym kryzysem dotknięta jest myśl spekulatywna. Obrazem, jaki objawia nam sens, a właściwie bezsens i bezpłodność spekulacji, jest obraz teologa poszukującego odpowiedzi na pytanie o ilość diabłów na końcu szpilki.

Jak wiadomo, prawda o stworzeniu z niczego była jedną z dwóch prawd - obok przesłania o Wcieleniu - których nie mogła przyswoić sobie mentalność Greków. Grecy konsekwentnie, jeśli wziąć w nawias jeden wyjątek[3], wyznawali prawdę o odwieczności materii. Przebadanie pojęcia nicości w chrześcijańskiej interpretacji faktu stworzenia może więc być przyczynkiem do odnalezienia

---

[1] Artykuł ten jest drugim rozdziałem pracy magisterskiej brata Michała Palucha (pod tym samym tytułem) uzupełnionym o fragmenty wstępu i zakończenia (przyp. red.).

[2] Por. W. Kasper, *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, w: G. Bitter, G. Miller (red.), *Konturen heutiger Theologie*, München 1976, s.93. Autor zwraca uwagę, iż w niektórych współczesnych syntetycznych opracowaniach wiary katolickiej brak rozdziałów dotyczących stworzenia (np. *Katechizm Holenderski*), bądź jest ono nader pobieżnie traktowane (np. J. Feiner, L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, Freiburg-Basel-Wien-Zürich 1973).

[3] Tym wyjątkiem jest Kseniades z Koryntu z V wieku przed Chrystusem. Por. J.A. Goldstein, *The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo*, w: "Journal of Jewish Studies", t. XXXV, nr 2, Autumn 1984, s.128.

miejsca, jakie w rozumieniu naszej wiary zajmuje i powinna zajmować tradycja grecka. Problem ten zaś należy naszym zdaniem do fundamentalnych zagadnień chrześcijańskiej tożsamości.

Podglebia Tomaszowego myślenia o nicości można doszukiwać się w samym pojęciu bytu wypracowywanym przez Greków. Byt już u Parmenidesa radykalnie został przeciwstawiony nicości. Stosunek byt - niebyt stał sią później przedmiotem bardzo subtelnych rozważań Platona[4]. Trudno jest jednakże w analizowanych tekstach wskazać jakiekolwiek ślady świadomych zapożyczeń od Parmenidesa i Platona[5].

Inaczej jest w wypadku "pożyczek" od Arystotelesa. Tomasz nieustannie powołuje się w swych pismach na "Filozofa", a schemat pojęciowy akt - możność jest przez Akwinatę świadomie przejęty od Stagiryty i przystosowywany do potrzeb chrześcijaństwa. Miało to oczywiście swoje implikacje dla rozumienia nicości.

Dla Arystotelesa - jak i dla wszystkich Greków - świat istniał od zawsze, wykluczony był jakikolwiek jego początek czasowy[6]. Co gorsza, teza o odwieczności świata nie była jedynie tezą dodaną do siatki pojęć Arystotelesowskiego opisu, lecz stanowiła istotną część interpretacji rzeczywistości proponowanej przez Stagirytę. Odwieczność świata była konsekwencją zgody na odwieczność materii, zaś nieprzyznanie materii początku czasowego było konieczne dla uchronienia absolutności przeciwstawienia materii i formy, aktu i możności. Dzięki takiemu rozwiązaniu pojęcia aktu i możności zyskiwały najgłębszą metafizyczną "sankcję". Nie były tylko terminami technicznymi, służącymi do uchwycenia jedynie jakiegoś - jednego z wielu - względnego aspektu rzeczywistości, ale miały podstawę w dwóch absolutnościach: absolutności Pierwszego Poruszyciela i absolutności (przełożonej na czasową odwieczność) materii pierwszej.

Była to wizja dualistyczna - Pierwszy Poruszyciel był ograniczony w swych prerogatywach boskich przez istnienie jakiegoś bytu poza nim samym[7] - i z tego

---

[4] Por. *Sofista* 236e nn. i interesujące omówienie koncepcji Platona w: W. Stróżewski - *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s.170-184. Stróżewski w odróżnieniu od Gilsonowskiego odczytania koncepcji bytu Platona proponuje tam egzystencjalne rozumienie platońskiego τὸ ὄν, a co za tym idzie całego stosunku byt - niebyt.

[5] Warto jednak zaznaczyć, że podobieństwo nauki Tomasza o nicości względnej i absolutnej (zajmiemy się nią dokładniej niżej) z rozróżnieniem zawartym w *Sofiście* (256-258) odnotowuje Battista Mondin w *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, s.415.

[6] Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1070a, tłum. K. Leśniak, PWN Warszawa 1983, s.304; Arystoteles, *Fizyka* 192a31, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t.2, s.44.

[7] Myśląc tak musimy pamiętać, iż dopiero chrześcijańska koncepcja Boga jako Pana całej rzeczywistości pozwoliła zobaczyć ten problem w całej ostrości, choć już w *Timajosie* Platona można znaleźć pierwsze intuicje zmierzające w tym kierunku. Por. L. Dupré, *Tajemnica stworzenia*, w: *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 290.

powodu nie nadawała się wprost do zastosowania w myśli chrześcijańskiej. W analizowanych tekstach Akwinaty problem odwieczności materii jest tłem dwóch grup zagadnień:
- dyskusji z możliwością przyjęcia tezy o odwieczności świata[8],
- dyskusji z adagium przejętym od Arystotelesa *ex nihilo nihil fieri*[9].

Tomasz prawie nigdy nie występował wprost przeciw autorytetowi Stagiryty. Uczynił to jedynie w przypadku odwieczności materii pierwszej, podkreślając jednak, że mamy tu do czynienia z prawdą wiary[10]. Chętniej uciekał się do manipulowania "woskowym nosem" Filozofa.

2. Nicość a substrat

A. Materia

W *Contra gentiles* Tomasz zwraca uwagę na nieproporcjonalność aktu Boga do możności materii[11]. W wypadku działającego, który potrzebuje w swoim działaniu materii, możność materii odpowiada mocy działającej przyczyny. Innymi słowy między aktem działającego, a przeobrażaną przez niego materią musi istnieć proporcjonalność. Działający jest ograniczony przez przeobrażaną przez siebie materię[12], albo raczej jest ograniczony w możliwościach swojego działania - przeobrażania materii do "rozmiarów" swojego aktu. Między aktem działającego i materią przetwarzaną przez niego musi być adekwatność, inaczej działający nie mógłby niczego wyprodukować. W wypadku Boga tak nie jest. Bóg nie może być ograniczony jakąkolwiek materią, Boska moc, która jest zarazem prosta i nieskończona, nie może być niejako "przykrojona" do "rozmiarów" materii.

Dużo bardziej wyszukaną dyskusję możemy odnaleźć w DP 3,1,2. Zarzut odwołuje się do pojęcia możliwości logicznej. Jeśli cokolwiek istnieje, to znaczy,

---

[8] W grupie analizowanych tekstów są to: STh I 46; DP 3,14 i 17.

[9] Arystoteles, *Fizyka*, dz.cyt., 187a26-29, s.33-34. STh I 45,2,2; DP 3,1,1.

[10] Por. DP 3,17 corp.

[11] Czytamy tam m.in.: *Omne agens quod in agendo requirit materiam praejacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum (Physic.III, text. comm.6). Quum ergo divina potentia sit simplex et infinita, ut ostensum est (l.I, c.18 et 43), Deus igitur non requirit materiam praejacentem ex qua de necessitate agat* (CG II XVI).

[12] Przeobrażanie materii należy tu rozumieć w sensie bardzo szerokim - chodzi o wszelkie działanie dające się opisać kategoriami możność - akt, czyli o wszelkie sytuacje, w jakich można wskazać w analizie jakiś czynnik aktywny i pasywny.

że wcześniej także mogło istnieć. Możliwość zaś zaistnienia rzeczy obecnie istniejącej musi mieć jakąś ontyczną podstawę[13]. Jeśli możliwości przyznamy status ontyczny akcydensu, potrzebnym staje się jakieś *subjectum*, w którym można by ów akcydens osadzić. Wynika więc stąd, że możliwość zaistnienia świata domaga się uprzedniego istnienia substratu, w którym możliwość ta byłaby zapodmiotowana.

Argument ten jest o tyle ważny i trafny, że: 1. na gruncie myśli realistycznej porządek myślny ma być zawsze pochodną pewnej rzeczywistości, 2. możliwości jako bytowi myślnemu nie można przyznać statusu samoistności.

Przeanalizujmy odpowiedź Tomasza:

> *(...)aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subjectum. Vel patest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae(...)*[14].

Akwinata widzi tu dwie możliwości rozwiązania przedstawionej w zarzucie trudności (tak chyba należy odczytać *vel potest dici*). Nie muszą być one rozumiane jako konkurencyjna opozycja, idą jedynie w różne strony. Pierwszy podważa potrzebę ontycznego uzasadnienia możliwości, drugi proponuje taką jej podstawę, która nie narusza prawdy o bezsubstratowości stworzenia.

Pierwsza z dróg do rozwiązania trudności podkreśla wyłącznie logiczny charakter możliwości. Doszukiwanie się jakiejś podstawy ontycznej nie ma sensu, bo *possibilitas* to ni mniej ni więcej tylko stwierdzenie niesprzeczności między podmiotem i orzeczeniem w zdaniu: *Świat mógłby istnieć*. Twierdzenie o potrzebie ontycznej podstawy dla takiego bytu jest bezzasadne, bo myśląc o możliwości stworzenia (dodajmy - niezależnie od tego czy teraz czy w przeszłości) pozostajemy wyłącznie na terenie logiki i nie należy mylić tego poziomu refleksji z rozważaniami metafizycznymi.

---

[13] Precyzyjniej należałoby powiedzieć, że możliwość ma swoją podstawę w możności, ta ostatnia zaś domaga się jakiegoś *subjectum*.

[14] DP 3,1,2.; por. STh I 46,1, ad 1.

Drugi kierunek, w którym zdaniem Tomasza można poszukiwać rozwiązania omawianej trudności, odwołuje się do rozróżnienia *potentia activa - potentia passiva*. Pojęcia te, a właściwie ich grę trudno precyzyjnie oddać w języku polskim. Termin *potentia* ma w łacinie podwójne znaczenie. Znaczy zarówno możność, jak i moc, władza[15]. Właśnie w tych dwóch różnych znaczeniach używany jest w prezentowanym przeciwstawieniu. Dodany przymiotnik precyzuje, o które znaczenie chodzi.

Można więc zdaniem Tomasza mówić o możliwości zaistnienia świata ze względu na potęgę, moc działającego (- Boga), ale nie ze względu na możność materii. Pojęcie *potentia activa* umożliwia określenie Boga jako ontycznej podstawy możliwości logicznej. Nie znaczy to jednak, że można uznać istnienie w Bogu jakiejkolwiek możliwości w odniesieniu do Niego samego - Tomasz podkreśla na innym miejscu, iż o możliwości w Bogu możemy mówić tylko w odniesieniu do stworzeń[16]. Nie znaczy też, iż możliwość jest jakąś niedoskonałością w Bogu. Skutek działania Bożej mocy nie dodaje jej doskonałości, skutek istniejący w akcie omawianej *potentia activa* nie jest potrzebny do jej doskonałości[17]. *Potentia passiva* natomiast nie może istnieć w wieczności[18].

B. Materia pierwsza

a) Zarysowanie problemu

Problem bezsubstratowości kulminuje w zagadnieniu materii pierwszej. Jak już wspominaliśmy wyżej, był to najtrudniejszy problem do przezwyciężenia w pracy nad zastosowaniem pojęć Arystotelesa do interpretacji chrzecijańskiej prawdy o stworzeniu z niczego. Św. Tomasz musiał się zmieścić między Scyllą pojęcia odwiecznej materii, zapewniającego absolutność i uniwersalność interpretacji świata przy pomocy pojęć akt - możność, a równocześnie wprowadzającego dualistyczny podział rzeczywistości i redukującego Boga do przetwarzającego materię demiurga,

---

[15] Na temat podwójnego znaczenia pojęcia *potentia*, tradycji greckiej i biblijnej rozumienia tego terminu zob. W. Stróżewski, *Bóg i świat...*, dz.cyt., s. 77-78.

[16] Por. DP 3,15, ad 11.

[17] Por. DP 3,14, ad sc 5.

[18] Tamże.

a Charybdą odrzucenia Stagiryty w imię podkreślenia absolutności Boskiego aktu stwórczego, co byłoby jednak równocześnie rezygnacją z zastosowania myśli Arystotelesa w teologii Akwinaty. Nie miejsce tutaj na dowodzenie, że Arystoteles był myślicielem, z którym spotkanie mogło chrześcijaństwu dać w tym czasie najwięcej, czy też z którym spotkanie było wtedy nieuniknione. Są to tezy domagające się historycznego potwierdzenia. Nie miejsce też na dowodzenie, że dwie zarysowane przeze mnie rafy, między którymi musiał się zmieścić Tomasz - nieortodoksyjna interpretacja wiary, odrzucenie Arystotelesa - były przez Akwinatę w tym kontekście zupełnie świadomie przeżywane i w tekstach jasno wyeksplikowane. Chcę tylko zaznaczyć, że studiując teksty Tomasza dzisiaj wyraźnie widzimy, że bez przezwyciężenia problemu odwieczności materii pierwszej nie mogłoby dojść do chrześcijańskiej asymilacji myśli Stagiryty, koncepcja Arystotelesa byłaby bezużyteczna dla wyrażenia koncepcji stworzenia z niczego.

Problem materii pierwszej polegał przede wszystkim na jej absolutności. Widać to dobrze w teorii Arystotelesowskich czterech przyczyn. Trzy spośród nich (sprawcza, formalna, celowa) dawały się bez trudu sprowadzić do Boga. Nie trzeba było przy tym wychodzić poza pojęcia akt - możność. Wszystkie bowiem sytuowały się po stronie czynnika aktualizującego, sam Stagiryta twierdził zresztą, że należy je zredukować do przyczyny formalnej. Inaczej było w wypadku przyczyny materialnej. Istniejąc odwiecznie stawała sią drugą, konkurencyjną w stosunku do Boga przyczyną każdego bytu. Chcąc odwołać się w myśli chrześcijańskiej do koncepcji Arystotelesa należało materię pierwszą zrelatywizować do Boga.

b) Rozwiązanie Tomasza

Najpierw prześledźmy rozumowanie Tomasza w korpusie STh I 44,2. Jest to tekst zupełnie podstawowy dla interesującego nas zagadnienia. W kwestii 44. Akwinata zajmuje się Arystotelesowską koncepcją czterech przyczyn. Tomasz kolejno omawia każdą z przyczyn i pokazuje, w jaki sposób sprowadzają się one do Boga jako pierwszej i najdoskonalszej zasady. Artykuł drugi poświęcony jest zagadnieniu przyczyny materialnej - a więc problemowi materii pierwszej.

Po stosunkowo obszernym omówieniu historii problemu, Tomasz relacjonuje ostatni, głoszony przez siebie pogląd.

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia,

sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium[19].

Przekroczenia ukazanych wyżej ograniczeń koncepcji Arystotelesa dokonuje się w myśli Tomasza dzięki nowej propozycji rozumienia bytu. O ile bezpośrednio poprzedzające Akwinatę koncepcje (w tym także Arystotelesa i Platona) koncentrowały się na "wydobywaniu" z bytu form akcydentalnych i substancjalnych, o tyle dla Tomasza inny, dotąd nie dostrzegany, element bytu staje się ważny. Byt należy rozważyć jako byt - to znaczy "istniejące" - takie jest przecież drugie znaczenie łacińskiego *ens*.

Nowa perspektywa w myśleniu o bycie ma rewolucyjne znaczenie dla odczytania stosunku zależności bytowej stworzenie - Stwórca. Pierwsza przyczyna nie jest już "ograniczona w swych prawach" decydowania o rzeczy do jakości rzeczy i ich istoty (*talia* i *haec*), ale jest przyczyną *secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo* - według tego wszystkiego, co odnosi się w jakikolwiek sposób do istnienia. Także materia pierwsza - ponieważ przyznajemy jej istnienie - w stopniu w jakim jest bytem zależna jest przyczynowo od pierwszej przyczyny.

c) Metafizyczne tło rozwiązania Akwinaty

W interesującym świetle Tomaszową próbę przezwyciężenia ograniczeń teorii bytu Arystotelesa stawia dyskusja zawarta w drugim zarzucie i odpowiedzi cytowanego artykułu. W zarzucie Akwinata relacjonuje teorię, wedle której doznawanie byłoby przeciwstawione działaniu. Zarówno *actio*, jak i *passio* miałyby swoje *prima principia*. Jednym byłby Bóg, drugim materia pierwsza. Odpowiedź Tomasza jest bardzo pouczająca:

Passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi, nam omne imperfectum causatur

[19] STh I 44,2 corp.

a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles[20].

Zauważmy najpierw, że doznawanie (*passio*) zostaje zrelatywizowane do działania (*effectus actionis*). Jest to konsekwencją nauki zawartej w korpusie. Tomasz idzie tu jednak o tyle dalej, o ile ujawnia intelektualny "mechanizm" umożliwiający mu dokonanie operacji sprowadzenia doznawania do działania (w konsekwencji możności, czyli materii pierwszej, do aktu). Ta podstawowa dla Tomaszowej metafizyki redukcja dokonuje się dzięki zasadzie *primum principium esse perfectissimum*. Sprowadzenie możności do aktu jest więc możliwe dzięki pojęciu (a pewnie co za tym idzie także pewnemu doświadczeniu) doskonałości. Na doskonałość zaś składają się dwa czynniki:

1. wizja rzeczywistości jako pewnej uporządkowanej całości,
2. aksjologiczne nasycenie tej całości, które porządkowi nadaje pewne ukierunkowanie, zhierarchizowanie[21]. Naszym zdaniem docieramy w tym miejscu do pewnych źródłowych doświadczeń, jakie leżą u podstaw wizji rzeczywistości proponowanej przez Tomasza.

Jest rzeczą godną podkreślenia, iż pojęcie doskonałości nie jest pomysłem Tomasza. Akwinata w cytowanym tekście powołuje się na Arystotelesa[22]. W samym więc dziele Stagiryty zawierało się pewne napięcie: z jednej strony absolutność dwubiegunowości możność - akt była gwarantowana przez materię odwiecznie istniejącą, z drugiej strony możność była relatywizowana do aktu przez uznanie aktu za doskonałość (*ergo*: wypełnienie, cel dążenia) możności. Trudno nam określić, na ile napięcie to było wyeksplikowane. Wymagałoby to historycznych badań. Nie jest wykluczone, że napięcie to dostrzegli dopiero chrześcijanie ze względu na redukcjonistyczną koncepcję Boga, do której ono prowadziło.

d) Trudności przyjętego rozwiązania

Określenie zależności materii pierwszej od pierwszej przyczyny przez pojęcie istnienia niesie ze sobą bardzo poważne trudności. Właściwie można tu nawet

---

[20] STh I 44,2 ad 2.

[21] Warto tu jednak zaznaczyć, iż wymienione przez nas elementy są dla Tomasza jednością: porządkowanie bytu w zhierarchizowaną całość może dokonać się tylko według jakiejś doskonałości. Osobne wyodrębnianie tych dwóch elementów jest dziełem postnominalistycznej świadomości.

[22] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz.cyt., 1072b29.

mówić o trudnej do przekroczenia aporii wyznaczającej granice metafizycznych pojęć Tomasza. Problem dotyczy pojęć stosowanych przez Akwinatę, a ściślej rzecz biorąc związków między pojęciami możności - aktu i istoty -istnienia. Pojęcia możności (materii pierwszej) i aktu traktowane są przez Tomasza, zgodnie zresztą z ich Arystotelesowskim znaczeniem, jako pojęcia najszersze, nadające się zarówno do określenia relacji między materią i formą, jak i między istotą i istnieniem. Atrakcyjność intelektualna pojęć akt - możność bierze się jednak nie tylko z ich pojemności zakresowej, ale także z ich przeciwstawienia - *actus purus* odpowiada *materia pura*, nie ma między nimi żadnego wspólnego obu pojęciom *medium*.

Równocześnie zaś - i tu zaczyna się nasz problem - istnienie traktowane jest w opisie struktury bytu jako najdoskonalszy akt, doskonalszy od aktu, którym jest forma, czy też natura rzeczy[23].

Skoro zaś istnienie jest najdoskonalszym aktem, a wszystkie pozostałe akty, na które można wskazać w analizie metafizycznej bytu, są zrelatywizowane do tego najdoskonalszego aktu = istnienia jako do swojej przyczyny, wynika stąd, że także materia pierwsza (możność) jest zależna bytowo od najdoskonalszego aktu = istnienia. Będąc zależną od najdoskonalszego aktu = istnienia jest zrelatywizowaną do aktu. Trudno więc o niej mówić jako o *materia prima*. O ile uczestniczy w istnieniu, uczestniczy w akcie, nie jest całkowicie w możności.

e) Proponowane przez Tomasza oddalenie trudności

Tomasz opowiada się za rozwiązaniem, które redukuje pojęcie materii i uzależnia je bytowo od aktu. Poza możliwością stosowania pojęć aktu - możności do relacji istota - istnienie daje mu ono ponadto pojęciowe możliwości rozróżnienia powstawania naturalnego od stworzenia z niczego[24]. Akwinata jest świadomy

---

[23] Na temat esse jako aktu zob. np. STh I 3,4 corp.: *(...) esse est actualitas omnis formae vel naturae (...), oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam(...)* Również analizując określenia Boga można wskazać na istnienie jako najdoskonalszy akt spośród wszystkich elementów bytu, które wolno określić tym mianem. Sam Bóg bowiem jest określany zarówno jako *actus purus* (por. chociażby DP 3,1 corp.), jak i *suum esse* (STh I 3,4 corp.). Skoro więc Bóg jako pełnia aktu jest określany jako *Ten, który jest własnym istnieniem*, oznacza to, iż istnienie jest najdoskonalszym spośród wszystkich elementów, które można wskazać w analizie metafizycznej struktury bytu.

[24] Por. DP 3,3,4. Materia pierwsza pozwala rozróżnić między *generatio* i *creatio*. Wrócimy do tego w dalszej części naszej pracy.

przedstawionych trudności. Rozważmy szczegółowo proponowane przez niego rozwiązanie:

> *Neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens commune est quodammodo potentiae et actui*[25].

1. Tomasz ogranicza pojęcie stworzenia i powstawania tylko do bytów samodzielnie istniejących. Argument za takim rozwiązaniem jest natury metafizycznej - w sposób właściwy możemy mówić tylko o powstawaniu rzeczy subzystujących. Stąd o materii pierwszej - podobnie zresztą jak o formach czy akcydensach - nie powinniśmy mówić, że jest stworzona, lecz że jest współstworzona.

2. Nieprzekonanym Akwinata proponuje jeszcze inne wyjście z pojęciowego potrzasku. Materia pierwsza miałaby być o tyle podobną do Boga, o ile jest bytem, nie zaś o ile jest w akcie. Argument ten mógłby być przekonujący, gdyby istnienie nie było określane jako akt. Była już o tym mowa wyżej. Niezależnie jednak od swoich ograniczeń argument ten jest dowodem, że Tomasz uznawał rzeczywistość materii pierwszej i nie była ona dla niego jedynie pomyślanym pojęciem granicznym. Jeszcze dobitniej wyraził to Akwinata w odpowiedzi na zarzut następny, gdzie mówi wprost o tym, że choć nie można materii pierwszej w sposób właściwy "przyznać" jakiejś idei w Bogu - bo ideę posiada całe *compositum* i jest to *forma factiva*, to jednak można powiedzieć, iż jest jakaś idea, według której materia imituje w jakiś sposób Boga[26]. Drugie rozwiązanie nie wydaje się nam

---

[25] DP 3,1, ad 12. Zob. też teksty paralelne (wybraliśmy tekst najbogatszy): CG II XVI, STh I 44,2,3; 45,4,3; DP 3,1,13; 3,5,3.

[26] DP 3,1, ad 13. Tekst ten może być dowodem na to, że dochodzimy do granic Tomaszowej metafizyki. Cóż to bowiem znaczy imitować Boga "w jakiś sposób" (*aliquo modo*) i posiadać "jakąś" ideę w Bogu? Wydaje się, że nie ma tu ciągłości - albo coś jest przez Boga stworzone i wtedy imituje Jego istotę, albo nie pochodzi od Niego, i wtedy nie wiadomo od czego ma pochodzić na gruncie metafizyki inspirowanej przez chrześcijaństwo.

przekonujące samo w sobie[27], natomiast pierwsze jest znacznie lepsze. Absolutnie rzecz biorąc Akwinata nie może mieć racji. Materia pierwsza niezależnie od tego czy jest stworzona, czy współstworzona, mając udział w akcie istnienia ma udział w akcie - nie można określić jej, absolutnie rzecz biorąc, mianem *materia pura*. I na to nie ma rady. Rozwiązanie to jednak - jeśli można tak powiedzieć - znacznie poprawia sytuację materii pierwszej w stosunku do problemów relacjonowanych powyżej. Podkreślony bowiem zostaje jej słabszy rodzaj bytowości i - stosownie do tej ostatniej - ograniczony do minimum stopień aktualizacji[28]. W takim kontekście pewną wartość może mieć też drugi argument. Znaczył będzie wtedy, że *materia prima* uczestnicząc w Bogu jako źródle wszystkich bytów posiada jedynie taki stopień aktualizacji, jaki jest konieczny do istnienia bytu współstworzonego, poza takim "słabym" aktem istnienia jest czystą możnością.

Materia pierwsza nie mogła się stać określeniem nicości. Jak wskazaliśmy wyżej nie była pojęciem granicznym - Tomasz przyznawał jej pewien rodzaj bytowości. Jednakże "materia pierwsza" była Akwinacie potrzebna wśród pojęć, za pomocą których charakteryzował stworzenie z niczego. Właśnie dzięki *materia pura* stawało się możliwe określenie różnicy między powstawaniem a stworzeniem.

3. Radykalna bezsubstratowość nicości

A. Przeciwstawienie: nicość radykalna - nicość względna

Pojęcie nicości domaga się doprecyzowania. Przyjrzyjmy się w tym celu podstawowemu wykładowi na temat stworzenia z niczego, jaki zawiera Summa Theologiae. Po przedstawieniu definicji stworzenia (*emanatio totius entis a causa universalis*) Tomasz pisze:

---

[27] A do traktowania tego rozwiązania jako autonomicznego argumentu upoważnia stwierdzenie: *Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum.*

[28] Warto również spojrzeć na współstworzoność formy i materii także z innej perspektywy: współstworzoność tych elementów bytu podkreśla znaczenie istnienia, nadającego jedność materii i formie. Jeśliby uznać, iż materia i forma są bytami stworzonymi, trudno byłoby odnaleźć zasadę jedności bytu. Współstworzoność materii i formy zapewnia więc koherencję metafizyce Tomasza, czy też jest jej wyrazem. Por. Frederick D. Wilhelmsen, *Creation as a Relation in Saint Thomas Aquinas*, w: "The Modern Schoolman", LVI (1979), nr 1, s. 114.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem non praesupponitur emanationi, sicut si generatur homo non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo proncipio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quod est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil[29].

Mamy tu do czynienia z zestawieniem ze sobą dwóch porządków. Jest to stały kontekst, w którym Akwinata prezentuje swoje poglądy na temat nicości. Definicję *emanatio universalis* ilustruje on filozoficznym opisem bezsubstratowości *emanatio particularis*. Ponieważ Tomasz nie może dać opisu filozoficznego powstawania z niczego, jako dobry pedagog odwołuje się do znanego, dostępnego doświadczenia, by je potem filozoficznie "uwznioślić". Operacja filozoficznego "uwznioślania" tezy o powstawaniu partykularnym jest próbą wykazania, że *emanatio totius entis* znaczy coś więcej niż *emanatio hominis*. Przy czym to "uwznioślenie" dokonuje się za pomocą bardzo subtelnej gry pojęć - w analizowanym tekście Tomaszowi zależy przede wszystkim na podkreśleniu podobieństw w stworzeniu i powstawaniu partykularnym.

Gdy jest mowa o powstawaniu człowieka, Tomasz określa brak substratu - *ex non ente quod est non homo*, gdy natomiast określa stworzenie, używa w sposób wyraźnie zamierzony paralelnego określenia - *ex non ente quod est nihil*. Sugeruje to, że te dwa typy niebytu różnią się od siebie zakresowo[30]. Zobaczymy to zresztą jeszcze wyraźniej w następnym tekście.

W DP 3,2,2 i ad 2 Tomasz dyskutuje na temat możliwości uznania stworzenia za zmianę. Zostawmy na boku spory związane z możliwością zastosowania pojęcia zmiany do opisu aktu stwórczego, a przypatrzmy się określeniom dotyczącym substratu stworzenia, jakie Akwinata przypisuje rodzeniu (= powstawanie partykularne) i stworzeniu.

---

[29] STh I 45,1 corp.

[30] Sprawą otwartą pozostaje naszym zdaniem, czy ten tekst sugeruje coś więcej niż różnice zakresowe obu pojęć. Do różnic zakresowych wyłącznie kazałaby się ograniczyć deklaracja: *idem autem est nihil quod nullum ens*, jeśli rozumiemy ją *nihil* = *nullum ens* = *non ens*. Non ens właśnie jest wspólnym terminem cytowanych określeń. Analizowany tekst nie harmonizuje wtedy z tekstem przytaczanym jako następny.

Być może jednak możliwa jest też inna, "jednokierunkowa" interpretacja powyższego zdania: *nihil* → *nullum ens* (na zasadzie nicość jest niebytem, ale niebyt nie jest nicością). Tomasz jest wtedy jednak nieprecyzyjny określając nicość i byt jako *idem*.

Zarzut:

(...) Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam ad non esse simpliciter (...)

Odpowiedź:

(...) in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiae suae, est aliquid commune subjectum privationi et formae, et non est in actu existens; (...) quod in creatione non est (...)[31]

Bezsubstratowość rodzenia określona tu została jako brak formy - *non esse secundum quid*, w odrożnieniu od bezsubstratowości stworzenia, która jest nicością absolutną - *non esse simpliciter*[32]. Tomasz wyróżnia w tym tekście dwa stopnie nicości - nicość względną i nicość absolutną[33]. Podstawą rozróżnienia nie jest jednak jak w poprzednim analizowanym tekście zakres obu nicości, ale *jakaś wspólna podstawa (subjectum) braku i formy*. Właśnie ze względu na istnienie tej podstawy poprzez rodzenie byt staje się tylko co do swej części (*secundum partem substantiae suae*), gdy stworzenie jest uczynieniem bytu w całej jego substancji (*secundum totam substantiam suam*). Tą podstawą zakładaną w przypadku rodzenia, a nie istniejącą przed stworzeniem - pozwalającą rozróżnić obydwa typy nicości jest oczywiście materia pierwsza (podstawą, która *non est in actu existens* może być tylko - i to nie w sensie absolutnym jak to widzieliśmy wyżej - materia pierwsza).

Podsumujmy wyniki naszej kwerendy tekstów.

Tomasz wyraźnie rozróżnia dwa pojęcia nicości. Różni je zakres - jedno jest negacją konkretnego, określonego bytu, drugie jest negacją bytu jako całości. Różnica zakresowa ma jednak swoje głębsze konsekwencje. Zanegowanie jakiegoś jednego, określonego bytu jest równocześnie afirmacją jego możliwości - uznaniem

[31] Por. DP 3,2,2 i ad 2.

[32] Odwołujemy się tu wprawdzie do określeń użytych przez Akwinatę w zarzucie, jednakże są to określenia akceptowane przez Tomasza do opisu różnicy między stworzeniem a powstawaniem partykularnym - doskonale współgrają z odpowiedzią, zarzut dotyczy pojęcia zmiany.

[33] Innym tekstem, mówiącym wprost o rozróżnieniu typów nicości jest *In Metaph.*, L.IV, l.III, nr 565 - 566. Odróżnia tam Tomasz negację prostą od negacji dotyczącej jakiegoś określonego rodzaju.

materii pierwszej jako podstawy tej możliwości, a co za tym idzie relatywizacją nicości[34].

W wypadku nicości absolutnej stajemy wobec całkowitej bezsubstratowości. Tomasz próbuje podpowiedzieć właściwe jej rozumienie odwołując się do naszego rozumienia nicości względnej. Jak widzieliśmy jednak, zestawienie to ma swoje poważne granice. Stworzenie bowiem absolutnym brakiem jakiejkolwiek podstawy radykalnie różni się od powstawania partykularnego.

B. Nicość jako *oppositum*

Rozważmy odpowiedź, jaką Tomasz daje na czwarty zarzut w DP 3,1. Musi tam ustosunkować się do twierdzenia Arystotelesa, że każdy działający (*agens*) i ten, który przyjmuje działanie (*patiens*) muszą być do siebie podobni, muszą zgadzać się co do rodzaju i gatunku. Ponieważ między Bogiem i nicością absolutną (*non ens simpliciter*) jest to niemożliwe, Bóg nie może stwarzać z absolutnej nicości.

Przeanalizujmy odpowiedź Tomasza:

Cum fit aliquid ex nihilo; non esse sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subjectum[35].

Tomasz rozróżnia w tym tekście dwa porządki: porządek stworzenia (dokładniej: powstawania z niczego) i porządek naturalnego powstawania. W wypadku stworzenia należy rozumieć jego substrat jako przeciwieństwo, a jedynie

---

[34] Zauważmy, że ściśle rzecz biorąc trudno w tym wypadku mówić o nicości - nicość względna jest w pewnym sensie sprzecznością. Tomasz zresztą woli na jej określenie używać słów *non ens*. Przy terminologii *nicość absolutna - nicość względna* pozostają jednak podręczniki. Por. rozrożnienie *ex nihilo sui et subiecti* w: W. Granat, *Bóg Stwórca*, dz.cyt., s.14. Zob. też Battista Mondin, *Dizionario...*, dz.cyt., s.415.

Natomiast W. Stróżewski jest wierny św. Tomaszowi - nazywa kresy rozważanego przeciwstawienia *nicość - niebyt*, przy czym wyróżnia jeszcze dwa rodzaje niebytu: każe mówić o *niebycie*, gdy niebyt przeciwstawia się jakiemuś bytowi jako byt inny (negacja różnicująca), natomiast *nie-bytem* określa zanegowanie jakiegoś określonego bytu dla samej negacji (negacja przekreślająca). Por. W.Stróżewski, *Z problematyki negacji*, w: *Istnienie i sens*, dz. cyt., ss. 386-388.

W naszych poszukiwaniach interesujemy się przede wszystkim nicością absolutną. Stąd nie ryzukując pomieszania pojęciowego możemy dopuścić w naszej pracy swobodę terminologiczną: nicość absolutną określamy zarówno jako *nicość*, jak i *niebyt*.

[35] DP 3,1, ad 4. Na temat *oppositum* w kontekście nicości mowa jest też w DP 3,1,15.

ubocznie (*per accidens*) jako to, co doznaje działania, doznające. Natomiast w wypadku bytów powstających przez naturalne powstawanie jest odwrotnie: należy przede wszystkim dostrzec w substracie ich działania to, co podlega działaniu, doznające, a tylko ubocznie wolno w nich dopatrzyć się przeciwieństwa.

Ważne jest tutaj rozróżnienie dwóch porządków - powstawania i stworzenia, powraca ono zresztą w analizowanych tekstach[36]. Rozróżnienie to służy taktyce Akwinaty w dyskusji z tezami Arystotelesa. Tomasz zwykle nie sprzeciwia się Stagirycie wprost, lecz relatywizuje jego twierdzenia do poziomu prawd o rzeczach naturalnych i dodaje tezę dotyczącą porządku Bożego działania. Zabieg przekroczenia poziomu "prawd naturalnych" ma jednak wagę trudną do przecenienia - jest przekroczeniem pojęć Arystotelesa. Uznanie, że o jakimś substracie nie można powiedzieć jako o doznającym działania działającego, znaczy bowiem, że wszechwładne dla Stagiryty kategorie aktu i możności nie mogą opisać relacji Bóg - stworzenie, w konsekwencji zaś: nie mogą opisać całej rzeczywistości.

Nie można dać się zwieść trudnemu do zrozumienia w tym kontekście twierdzeniu Akwinaty, że ubocznie można by określić *nihilum* jako coś doznającego. Naszym zdaniem chodzi tu Tomaszowi jedynie o porządek naszego myślenia. Według Tomasza ze względu na trudności, a właściwie niemożliwość pojęciowego uchwycenia nicości wolno nam posługiwać się w myśleniu o stworzeniu pojęciem zmiany, zachowując jednak świadomość jego nieadekwatności w opisie stworzenia[37]. Mówienie zaś o zmianie łączy się z używaniem schematu możność - akt.

Zgoda na posługiwanie się w opisie pojęciem zmiany (a w konsekwencji pojęciem możności i aktu) na określenie stosunku substrat stworzenia - Stwórca nie znaczy jednak w żadnym razie przyznania samemu punktowi wyjścia stworzenia jakiegoś możnościowego charakteru.

Jedynym określeniem, jakie odnaleźliśmy na temat nicości absolutnej w kontekście bezsubstratowości w analizowanych tekstach, jest to, że "substrat" stworzenia *ma się do działającego jak coś przeciwnego (per modum oppositi)*. Na podstawie rozważanych dzieł Tomasza nie można na temat *nihilum* nic więcej powiedzieć w kontekście pytania o substrat stworzenia[38].

---

[36] Por. poprzedni podrozdział.

[37] Por.DP 3,2 corp.

[38] 1. Analizy dotyczące nicości w *Komentarzu do Metafizyki* (szczególnie nr 2040 nn.) każą określać nicość jako *contradictio* - najradykalniejsze ze wszystkich określeń negatywnych. Nie znaleźliśmy jednak tego pojęcia w analizowanej grupie tekstów.

C. Konsekwencje radykalnej bezsubstratowości stworzenia

Spróbujmy zastanowić się dlaczego rozumienie nicości jako bezsubstratowości jest prawdą ważną, do jakich wniosków prowadzi uznanie radykalnej bezsubstratowości na terenie filozofii i teologii. Dokonamy tego podsumowania w kilku punktach.

1. Dzięki odrzuceniu jakiejkolwiek podstawy materialnej stworzenia, a co za tym idzie dzięki uznaniu zupełnej wyjątkowości aktu stwórczego podkreślona zostaje wyjątkowość Stwórcy. Uznanie niezależnego od Boga substratu materialnego byłoby zagrożeniem dla absolutności Boga, musiałoby prowadzić do ograniczenia jego panowania nad rzeczywistością. Bóg, który nie stwarza świata z niczego, lecz z uprzednio istniejącej materii nie jest Stwórcą, lecz zaledwie demiurgiem[39]

2. Bezsubstratowość stworzenia jest gwarantem Boskiej wolności. Musimy pamiętać, że kontrpropozycjami do doktryny o *creatio ex nihilo* są: emanacjonizm (substratem stworzenia jest Bóg), bądź uznanie materii za substrat stworzenia. Na konsekwencje, do których prowadziłaby koncepcja materii jako substratu, staraliśmy się już wskazać przy okazji analizy problemu materii pierwszej. Natomiast inne zagrożenie dla prawdy o Bogu niosłoby ze sobą przyjęcie

---

2. Trochę więcej światła na rozumienie tego zagadnienia może rzucić analiza pojęć negatywnych dokonana przez W. Stróżewskiego. Por. W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji*. Cz.I: *Ontologiczna problematyka negacji w "De quatuor oppositis"*, "Studia mediewistyczne", nr 8 (1967), s. 183-246. Dotyczy ona wprawdzie pojęć negatywnych zawartych w dziełku *De quatuor oppositis*, które było tylko przypisywane Tomaszowi, a jego prawdziwym autorem jest najprawdopodobniej Tomasz Suton, jednakże ten ostatni był uczniem Akwinaty i jego myśl jest w dużej mierze wspólna obu myślicielom. Przedstawmy w "telegraficznym" skrócie prezentowaną przez angielskiego dominikanina koncepcję nicości absolutnej.

Zgodnie z terminologią Sutona należałoby nicość absolutną określić jako *contradictio* - sprzeczność, najsilniejsze z określeń negatywnych. Charakterystyczną cechą tego pojęcia jest brak jakiegokolwiek medium, które byłoby wspólne obu kresom sprzeczności. Wszystkie pojęcia negatywne są o tyle radykalne, o ile zbliżają się do sprzeczności. Zakres sprzeczności jest uniwersalny - ponieważ uniwersalne (= ponadrodzajowe) są oba kresy sprzeczności: *ens - non ens*. Sprzeczność najpełniej zachodzi między Bogiem i nicością. Może też jednak zachodzić między bytem złożonym a nicością, wtedy element egzystencjalny (opozycja *istnienie - nieistnienie*) jest najważniejszy dla sprzeczności, natomiast opozycja *forma + materia - nieistnienie* jest konsekwencją egzystencjalnej sprzeczności.

Właśnie ten ostatni element (rola przeciwstawienia *istnienie - nieistnienie*) w interpretacji Sutona różni go od Tomasza. Ten ostatni niebytowi przeciwstawia zawsze cały byt. Koncepcja bytu Sutona jest bardziej "egzystencjalna" niż Tomasza.

[39] Właściwie w całym DP 3,1 Tomasz mówi o *ex nihilo* przede wszystkim po to, by podkreślić absolutność Stwórcy. Na temat roli formuły *ex nihilo* dla podkreślenia absolutności Stwórcy por. L. Dupré, dz.cyt., ss. 289-290; L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1982, ss. 28-32.

emanacjonizmu[40]. Stworzenie byłoby wtedy dziełem Boskiej natury, a nie woli, dokonywałoby się więc z konieczności, a nie w wolności. Taka doktryna na temat stworzenia:

a) stanowiłaby zagrożenie dla miłości Stwórcy - warunkiem miłości jest wolność[41];

b) trudno byłoby określić różnicę między pochodzeniem Syna Jednorodzonego, a pochodzeniem stworzenia (dla Tomasza tylko Syn pochodzi *naturaliter* - natura tworzy doskonałe podobieństwo)[42].

3. Dzięki brakowi substratu stworzenia możliwe jest wskazywanie na podobieństwo stworzenia do Stwórcy. To podobieństwo jest zresztą znacznie bardziej podkreślone, niż gdyby Bóg tylko tworzył stworzenia z odwiecznie istniejącej materii. Równocześnie zaś brak substratu - niepochodzenie stworzenia z Boga - jest na poziomie metafizycznym usprawiedliwieniem jego niedoskonałości. *Creatio ex nihilo* umożliwia więc zarazem wskazywanie na podobieństwo i niepodobieństwo stworzenia do Boga[43].

4. Podobną dwoistość można wskazać w myśleniu o przyczynowości. Stworzenie jako stworzone z nicości pozostaje całkowicie zależne od Boga. Równocześnie zaś - jako nie będące Bogiem - ma swoją wolność i autonomię. Ta podwójność myślenia o przyczynowości zyskuje swój wyraz w schemacie przyczynowość główna - przyczynowość instrumentalna. Pomysł wyróżnienia przyczynowości głównej i przyczynowości narzędnej zyskuje swoje głębokie uzasadnienie metafizyczne, gdy przyczynowość główną można nie tylko pojęciowo założyć dla każdego rodzaju innej przyczynowości, ale jeśli można również wskazać i metafizycznie uzasadnić potrzebę specyficznego, jedynego w swoim rodzaju działania dla przyczynowości głównej[44]. Działaniem tym jest oczywiście *creatio ex nihilo*.

---

[40] Odwołuję się tutaj do nauki Tomasza z STh I 45,5 i dużo bardziej szczegółowego tekstu DP 3,15.

[41] Por. DP 3, 15, ad 14. Dzięki koncepcji stworzenia dokonującego się w wolności, a nie przez naturę Tomasz może stwierdzić, iż *Deus...agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis*.

[42] Na temat różnicy pochodzenia przez naturę i wolę, oraz na temat pochodzenia Syna por. DP 3,13 corp.

[43] Wrócimy do tego zagadnienia bardziej szczegółowo w ostatnim rozdziale.

[44] Można tu oponować, iż pomysł przyczynowość głównej i przyczynowości narzędnej nie jest specyficznie chrześcijański - wystarczy przypomnieć doktrynę Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela i podporządkowanych mu innych poruszycieli. Jeśli zaś nie jest to pomysł chrześcijański, nie ma nic wspólnego z doktryną o stworzeniu z niczego. Zauważmy jednak, iż - jeśli przyjmujemy redukcyjną wizję Boga jako demiurga - nie powstaje w ogóle pytanie o to, w jaki sposób Bóg pozostaje absolutny - rządzi wszystkim, a równocześnie szanuje wolność stworzeń. Dopiero prawda o Bogu

5. Bezsubstratowość stworzenia w nowym świetle stawia także problem zła. Nie można zła - jak to miało miejsce w różnego rodzaju rozwiązaniach inspirowanych myślą platońską i neoplatońską - przypisać materii. Można jednak pochodzenie stworzenia (nicość) uczynić odpowiedzialnym za zło[45]. Tomasz częściowo poszedł tą drogą. Wskazuje bowiem, że stworzenie jest niedoskonałe i poddane różnym brakom z powodu nicości[46]. W taki sposób wykorzystuje nicość do usprawiedliwienia zła, zaznaczmy jednak już tutaj, iż odwołanie się do pojęcia nicości nie jest jedyną i najważniejszą próbą intelektualnego opracowania problemu zła przez Akwinatę[47].

4. Zakończenie

Nicość jest rozumiana przez Tomasza jako radykalna bezsubstratowość. Nie można mówić ani o jakimś materialnym podłożu, które mogłoby stanowić punkt wyjścia aktu stwórczego, ani o czasie, który istniałby przed powołaniem świata do istnienia. Nicość dotyczy zarówno przestrzeni, jak i czasu.

Takie określenie nicości ma oczywiście swoje konsekwencje dla rozumienia statusu ontycznego *nihilum*. Nicość jest jedynie bytem myślnym, który właściwie oznacza, iż Bóg nie stworzył świata ani z materii, ani z siebie samego.

Aż dotąd pozostajemy na poziomie nauczania ogólnie przyjętego i dość oczywistego w wykładzie prawdy o *creatio ex nihilo*. Dopiero przyjrzenie się rozłożeniu akcentów w nauce Doktora Powszechnego oraz funkcjom, jakie pojęcie nicości spełnia w interpretacji prawdy o stworzeniu z niczego, pozwala uchwycić oryginalność i głębię wizji proponowanej przez niego.

---

wyznawana przez chrześcijan odsłoniła ten problem w całej ostrości. Jeśli rozwiązując to zagadnienie chrześcijanie odwołali się do pojęć przedchrześcijańskich, to w nowym kontekście pojęcia te zyskiwały nowe znaczenie i wymagały innego osadzenia. Myślenie o dwóch rodzajach przyczynowości znalazło swoją podstawę m. in. w prawdzie o *creatio ex nihilo*.

[45] Nasuwa się tu pytanie, czy nie ma związku między opisem zła jako czegoś pozytywnego w naszym doświadczenie a próbami substancjalizacji nicości? Dzieła Sartre'a i Heideggera mogłyby dostarczyć tu interesującego materiału do badań.

[46] Por. np. DP 3,1, ad 14.

[47] Należy podkreślić, iż w podstawowym tekście na temat zła w analizowanej grupie dzieł Tomasza, tzn. w DP 3,6 Akwinata jest przede wszystkim - jeśli można tak powiedzieć - ofensywny. Tomasz argumentuje pozytywnie - 1. wskazuje na jedność i harmonię świata, 2. proponuje perspektywę część - całość. Zło jest elementem harmonijnej struktury. Doświadczenie doskonałości i dobroci całości świata ma nas obronić przed zaakceptowaniem zła jako drugiej równorzędnej zasady, ma zrelatywizować zło do dobra. Por. szczególnie DP 3,6, ad 4.

Ex nihilo jest formułą, która zdaniem Tomasza służy przede wszystkim do wyrażenia zależności bytowej. Akwinata nie mówi tego wprost, ale możemy to wywnioskować z jego stanowiska w sprawie odwieczności świata. Zdaniem Tomasza można bowiem pogodzić na poziomie filozoficznym stworzenie z niczego z odwiecznością świata. Do podobnego wniosku prowadzi również analiza centralnej roli, jaką Akwinata przyznaje pojęciu relacji w odczytaniu prawdy o stworzeniu.

Ex nihilo spełnia bardzo ważną funkcję w dookreśleniu statusu ontycznego bytu stworzonego. Dzięki pojęciu stworzenia z niczego możliwym się staje racjonalne uzasadnienie tego, co racjonalne i tego, co nieracjonalne w stworzeniu, zarówno dobra, jak i zła, autonomii i całkowitej zależności bytu stworzonego.

Ex nihilo broni specyfiki aktu stwórczego. Nie pozwala na zredukowanie go do jakiegokolwiek aktu dostępnego naszemu doświadczeniu, do aktu przetwarzania, a co za tym idzie - broni akt stwórczy przed rozumieniem go jako dar, co ma poważne konsekwencje dla rozumienia relacji stworzenie - zbawienie.

Skróty bibliograficzne

DP - *Questiones disputatae de potentia*
STh - *Summa Theologiae*

Czy wiedzieć znaczy nie wiedzieć
na podstawie wybranych fragmentów *De docta ignorantia* Mikołaja z Kuzy

Michał Romanek

Po pierwsze: nic nie istnieje.
Po drugie: gdyby coś istniało,
to człowiek nie mógłby tego poznać.
Po trzecie: gdyby nawet mógł poznać,
to nie byłby w stanie tego wysłowić i przekazać innym.
Gorgiasz z Leontinoj

Już od starożytności w problematyce poznawczej rywalizowały ze sobą dwa sprzeczne poglądy. Jeden z nich przyznawał człowiekowi zdolność poznawania istoty świata i Bytu absolutnego (esencjalizm epistemologiczny), drugi - odmawiał (fenomenalizm epistemologiczny). W najbardziej skrajnych sformułowaniach poglądy te przybierały postać dogmatyzmu i agnostycyzmu. Wynikiem tej rywalizacji jest bogaty wachlarz rozwiązań pośrednich.

Pytaniem, jakie stawiam sobie w tej pracy, jest pytanie o to, gdzie, na tak zarysowanej skali, należy umieścić poglądy Mikołaja z Kuzy. Innymi słowy, chciałbym ukazać właściwe rozumienie terminu *docta ignorantia*.

Termin ten odnaleźć można w takich pismach Kuzańczyka, jak: *De docta ignorantia*, *Apologia doctae ignorantiae*, *Idiota de sapientia*, *De venatione Sapientiae*. Przedmiotem mojej analizy jest kilka fragmentów z pierwszego z tych dzieł.

Docta ignorantia oznacza zarówno pewną postawę życiową, jak i metodę poznawczą. Uczona niewiedza jest punktem wyjścia tak dla filozofii, jak dla mistyki. Aby przybliżyć znaczenie tego terminu, należy najpierw przyjrzeć się jego rodowodowi.

Docta ignorantia przed Mikołajem z Kuzy

Wątki zbliżone do doktryny uczonej niewiedzy napotkać można u Sokratesa, Plotyna, Dionizego Pseudo-Areopagity, Augustyna, Bonawentury, zaś w myśli Dalekiego Wschodu w Upaniszadach.[1] Już u swych źródeł *docta ignorantia* odżegnuje się od agnostycyzmu i sceptycyzmu w ich czystej postaci. Sokratejskie "scio me nihil scire" nie jest bowiem, jak sądzę, wyrazem zwątpienia w możliwość poznania rzeczywistości przez człowieka. Plotyn, zachęcając, by "wznieść się ponad wiedzę",[2] nie jest powodowany rezygnacją, lecz chęcią "ujrzenia" Jednego. Dionizy pisze o poznaniu Bożym "w ciemności pełnej światła", gdzie indziej zaś: "On daje się poznać przez wiedzę i jednocześnie przez niewiedzę".[3] Sam termin *docta ignorantia*, spotykany najpierw u Augustyna,[4] wskazuje raczej na optymizm niż na pesymizm poznawczy (choć nie jest to oczywiście optymizm naiwny). Bonawentura określa tym terminem wyższy stopień poznania duchowego:

> *Duch nasz nie tylko staje się zdolnym do wznoszenia się w górę; zaprawdę, przez pewną uczoną niewiedzę jest porywany ponad siebie - w ciemność i zachwycenie.*[5]

Mając za sobą pobieżny przegląd poprzedników Mikołaja z Kuzy, można przyjrzeć się jego własnemu ujęciu problematyki poznawczej.

Wiedza jako niewiedza (*Quomodo scire est ignorare*)

Traktat *De docta ignorantia* stanowi najgłębsze *credo* filozoficzne Mikołaja z Kuzy, wyraz przekonania, do którego doszedł wskutek wielkiego przeżycia intelektualnego i duchowego podczas drogi powrotnej z Bizancjum. W swym dziele używa on na określenie postawy i metody uczonej niewiedzy wyrażeń takich, jak: *docta ignorantia*, *doctrina ignorantiae*, *scientia ignorantiae*, *sacra ignorantia*.

---

[1] Według Upaniszad Atman jest poznawany przez Niepoznającego.

[2] *Enneady* VI, 9, 4.

[3] *O teologii mistycznej* 1, 1; *O imionach Bożych* 7, 3.

[4] *Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram* (Jest więc w nas jakaś, jak ją nazywam, uczona niewiedza, lecz uczona dzięki Bożemu duchowi, który wspomaga naszą słabość), *List do Proby* 130, 15, 28).

[5] *Breviloquium* V, 6.

Pierwszy rozdział dzieła stanowi manifest doktryny uczonej niewiedzy, stąd też wydaje się celowym przybliżenie jego treści i analiza kluczowego fragmentu tekstu.

Według Mikołaja każde szukanie prawdy polega na porównywaniu tego co nieznane, z tym co znane (łączeniu pojęć z pojęciami je poprzedzającymi lub następującymi po nich). Jest to całkowicie problem stosunków i proporcji.[6] Skoro nieskończoność nie pozostaje w proporcji do niczego, jest więc jako taka nieznana.[7] Pomiędzy prawdziwą nieskończonością a czymkolwiek skończonym nie zachodzi żadna proporcja. Podstawą bowiem proporcji (a zatem i poznania pojętego tu jako *mensuratio*, mierzenie) jest liczba. Po zasygnalizowaniu problemu nieskończoności Kuzańczyk odsłania przed czytelnikiem swą doktrynę:

> *Precyzja (zawiłość, dokładność) związków w rzeczach cielesnych oraz harmonijne dopasowanie (pełne upodobnienie) znanego do nieznanego do tego stopnia przewyższa (możliwości) rozumu ludzkiego, że aż Sokrates uznał, że nie wie nic ponad to, że nic nie wie, mądry Salomon stwierdził, że "wszystkie rzeczy są trudne" i nie dają się wyrazić słowami, a pewien mąż bożego ducha rzekł, że mądrość i miejsce (przebywania) poznania są zakryte "przed oczami żyjących". Jeśli więc tak się rzeczy mają - bo i nawet Arystoteles, zawsze sięgający głębi, twierdzi w filozofii pierwszej, że w rzeczach z natury najbardziej jawnych natrafiamy na takie trudności, jak nocny ptak próbujący patrzeć w słońce - i skoro nasze dążenie (do wiedzy) z pewnością nie jest bezsensowne, to wobec tego pragniemy wiedzy o naszej niewiedzy. Gdy osiągniemy to w pełni, zdobędziemy uczoną niewiedzę. Nic bowiem pewniejszego nie przypadnie w udziale człowiekowi, choćby najpilniejszemu w nauce, niż odnaleźć się najbardziej uczonym w samej niewiedzy, która jest mu właściwa. I tym bardziej będzie uczony, im lepiej będzie poznawał, że nic nie wie. W tym celu podjąłem trud napisania tych kilku słów o uczonej niewiedzy.*[8]

---

[6] Mikołaj z Kuzy, *De docta ignorantia* 2,16 (cytuję wg wydania łacińsko-niemieckiego Paula Wilperta, Hamburg 1970; dalej DI).

[7] DI 3, 2-3.

[8] *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente "cunctas res difficiles" et sermone inexplicabiles, et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae "ab oculis omnium viventium". Si igitur hoc ita est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia affirmat in natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti, profecto cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignoran-*

Dalszą część dzieła stanowią konkretne zastosowania metody uczonej niewiedzy, sam wątek *docta ignorantia* jako naturalnej dla człowieka postawy wobec świata nie jest rozwijany. Niemniej jednak właśnie to przekonanie wraz z metafizyczną zasadą współwystępowania przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) stanowi najgłębszy fundament i oparcie dla całej ontologii i filozofii mistycznej Mikołaja. Nie wnikając w historyczno-biograficzne uwarunkowania tych idei w umyśle Kuzańczyka (tradycja neoplatońska: Proklos, Pseudo-Dionizy; Anaksagoras), zajmijmy się samym tekstem.

Powołanie się na Sokratesa oraz na postaci biblijne prowadzi Mikołaja z Kuzy do postawy pokory filozoficznej, pokory poznawczej. Znamienne jest tu oparcie się na znanym zdaniu Arystotelesa o ptaku nocnym, którego oczy nie mogą znieść tego właśnie światła, które jest najjaśniejsze. Zestawienie tych przesłanek - jako negatywnych - z przekonaniem o sensowności dążenia do wiedzy (*cum appetitus in nobis frustra non sit*) - jako przesłanką pozytywną - prowadzi zatem Mikołaja do pojęcia uczonej niewiedzy.

Rozwijając samą teorię poznania zawartą w *De docta ignorantia*, należy powiedzieć, że Kuzańczyk wyróżnia cztery władze poznawcze: zmysły (*sensus*), wyobraźnię (*imaginatio*), rozum (*ratio*) i intelekt (*intellectus*). Szczególnie warto się skupić na dwóch ostatnich. W dostępnych komentarzach różnica między nimi przedstawiana jest najczęściej tak, że funkcje rozumu powiązane są z organami zmysłowymi, z czego wynika "ograniczenie zakresu poznania rozumowego do świata tylko zmysłowego oraz podkreślenie jego niezdolności ujmowania istot rzeczy, nawet materialnych".[9] Intelekt natomiast "jest indywidualną własnością ducha ludzkiego oraz posiada zdolność bezpośredniego oglądu tak istoty rzeczy materialnych, jak i Bytu absolutnego".[10] Otóż o ile lektura całego dzieła *De docta ignorantia* oraz późniejszej *Apologia doctae ignorantiae* być może pozwala przypuszczać, że ku takim poglądom skłania się Kuzańczyk, to na podstawie pierw-

---

tia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignarantem. In quem finem de ipsa docta ignorantia pauca quaedam scribendi labores assumpsi. (DI 4, 1-18)

[9] M. F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, s. 288.

[10] Tamże, s. 289.

szych rozdziałów należałoby raczej sformułować sąd nieco ostrożniejszy.[11] Kolejny kluczowy tekst Mikołaja naświetla ten problem.

Pełna prawda jest nie do zgłębienia (*Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis*)

Kontynuując swe rozważania nad poznawaniem przez mierzenie (*mensuratio*) i zrównywanie (*aequalitas*), Kuzańczyk pisze:

Zatem skończony intelekt nie może w pełni dosięgać prawdy rzeczy przez porównanie. Prawda bowiem nie jest ani "bardziej", ani "mniej", pozostając w tym, co niepodzielne. Nic, co nie jest samą prawdą, nie może jej dokładnie zmierzyć, tak jak i okręgu, którego istnienie znajduje się w tym, co niepodzielne, nie może zmierzyć to, co nie jest okręgiem. Intelekt więc, który nie jest prawdą, nigdy nie ujmuje prawdy tak precyzyjnie, żeby nie mogła być ona ujmowana wciąż precyzyjniej - w nieskończoność. Intelekt ma się do prawdy jak wielokąt (foremny) do okręgu. Wielokąt tym bardziej będzie podobny do okręgu, im więcej będzie miał kątów, jednakże nigdy nie stanie się mu równy, nawet jeśliby kąty mnożyć w nieskończoność, chyba żeby utożsamił się z okręgiem.

Widać więc, że o prawdzie wiemy nie co innego niż to, że ją samą (jaka dokładnie jest) znamy jako prawdę niepojmowalną, która sama w sobie jest absolutną koniecznością, która nie może być ani więcej, ani mniej niż jest, a dla naszego intelektu jest możliwością. Zatem istota rzeczy, która jest prawdą bytów, jest w swej czystości nieosiągalna i (choć) przez wszystkich filozofów poszukiwana, jednak przez żadnego, jaka jest, nie odkryta. I im głębiej będziemy pouczeni w tej niewiedzy, tym bardziej zbliżymy się do samej prawdy.[12]

---

[11] Por. DI 11, 9-13 - przynajmniej poznanie Bytu absolutnego przekracza wszelkie zrozumienie (=*intellectus*).

[12] *Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum exsistens praecise mensurare non potest, sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae tanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.*

W świetle tego fragmentu jaśniejsze staje się poprzednio wspominane "upodobnienie znanego do nieznanego". Wyraźny jest też dynamiczny charakter poznania: prawdy się nie osiąga, do niej można się tylko zbliżać. Jest ona "sama w sobie absolutną koniecznością", a dla naszego umysłu - możliwością. *Docta ignorantia* daje więc *możliwość* lepszego poznania świata, zrozumienia imienia Absolutu, wiary i jej tajemnic.[13] Kluczowym momentem jest tu przekroczenie progu zasady niesprzeczności, którego nie może przekroczyć rozum, lecz tylko intelekt, i to "pouczony", "oświecony" w swej niewiedzy. Mikołaj uznaje sprzeczność i jej stopniowe przezwyciężanie jako właściwą drogę do prawdy. Tu idea uczonej niewiedzy splata się ściśle ze wspomnianą już *coincidentia oppositorum*.

W swym późniejszym dziele, *Apologia doctae ignorantiae*, Kuzańczyk rozwinie metaforę oślepiającego światła, by ukazać zasadniczą różnicę między wiedzą pozorną, tylko rozumową, a intelektualnym oglądem (niewiedzą pouczoną). Zdaniem filozofa z Kuzy, ludzie, którzy nie pojmują i nie posiadają uczonej niewiedzy, są jak ślepcy, którzy usłyszawszy coś o blasku słońca, sądzą, że poznali je lepiej, niż ci, którzy je zobaczyli na pewien moment, lecz z powodu wielkiego blasku przymknęli oczy twierdząc słusznie, iż nic nie widzą. W sposób przedziwny wnioski Mikołaja zbiegają się w tym punkcie z myślą św. Tomasza. W swym komentarzu do przytaczanego już przez Kuzańczyka zdania z *Metafizyki* Arystotelesa pisze on: "Choć źrenica nocnego ptaka nie widzi słońca, to jednak widzi je oko orła".[14]

Jest oczywistym, że wszystko, co Kuzańczyk pisze o poznaniu pełnej prawdy, prawdy bytów czy istoty rzeczy, odnosi się w ostateczności do poznania Boga (*maximum*, w którym schodzi się wszystko). Pod tym względem filozofia jego nie odbiega od całej tradycji neoplatońskiej. Również w sprawie istnienia świata zmysłowego i Bytu absolutnego stoi na stanowisku realizmu i obiektywizmu poznawczego. Tak więc sceptycyzm czy też agnostycyzm, o jaki można by było posądzać autora koncepcji uczonej niewiedzy, jest ograniczony tylko do wiedzy

---

Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise uti est scimus incomprehensibile veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quiditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est reperta. Et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem. (DI 10, 1-22)

[13] Tych ostatnich zagadnień dotyczą zwlaszcza rozdzialy: *De nomine dei et theologia affirmativa*, *De theologia negativa* oraz *Mysteria fidei*.

[14] *Solem etsi non videt oculus nocticoracis, videt tamen eum oculus aquilae (In Met. 2, 1, 286).*

dyskursywnej, a zostaje przezwyciężony na gruncie teorii dynamicznego dążenia do prawdy oraz intelektualnego i bezpośredniego oglądu Boga.

Podsumowanie

Mikołaj z Kuzy w swej doktrynie o niewiedzy nie był absolutnym pionierem, tak w dziedzinie teorii poznania, jak i w teologii mistycznej. Sam stawia się przede wszystkim w tradycji Pseudo-Dionizego i Augustyna. Natomiast samo pojęcie uczonej niewiedzy jest znakiem rozpoznawczym Kuzańczyka, przez niego samego zresztą traktowanym jako *principium* i reguła.

Docta ignorantia oznacza zwyczajny stan, w którym człowiek uświadamia sobie (ściślej: zostaje pouczony, oświecony) w swej refleksji poznawczej, że jego wiedza dokonuje się przez porównania i odniesienia (relacje, stosunki) i stąd, jako nieabsolutna, "prawdy rzeczy w pełni nie dosięga". Osiągnięcie tego stopnia świadomości nazywa Mikołaj oświeceniem (pouczeniem) o niewiedzy i uważa za specyficzną formę wiedzy ludzkiej oraz jej podstawę. Kończąc te rozważania nad wiedzą i niewiedzą, rozpoczęte Gorgiaszową prowokacją, autor tej pracy mógłby sparafrazować kolejnego starożytnego, tym razem Platona:

> *I zdaje się, że mu nie o Mikołaja chodzi, a tylko użył tego imienia, dając go za przykład, jakby mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który, jak Mikołaj, poznał, że nic nie jest naprawdę wart tam, gdzie chodzi o mądrość.*[15]

[15] Por. *Obrona Sokratesa*, IX B (23).

Człowiek jako mikrokosmos i jako obraz Boga w filozofii Mikołaja z Kuzy

na podstawie dzieł: *De docta ignorantia* i *De coniecturis*

Andrzej Kuśmierski OP

I. Zagadnienia wstępne

W całej kulturze europejskiej refleksja człowieka nad samym sobą zajmuje istotne miejsce. Można by zaryzykować twierdzenie, że samozrozumienie przez człowieka, pytanie o to, kim jest, stanowi rdzeń wszelkich pytań filozoficznych.

Przykładem dość znaczącym pod tym względem jest wiek XV. Zainteresowanie sztuk, nauk szczegółowych, a przede wszystkim filozofii, coraz wyraźniej skupia się na problemie człowieka. Renesans kojarzy się z humanizmem: oto człowiek mocno stanął na nogach w centrum całego wszechświata, odnalazł swoją godność, a przede wszystkim wolność. W konsekwencji zaczął wyzwalać się z wszelkich zależności,[1] także spod władzy Boga.

Każda antropologia zakłada swoistą metafizykę, choćby to były założenia nieświadome, a owa nauka ostro odcinałaby się od wszelkiej teorii bytu. Dlatego, przystępując do analizy i przedstawienia filozofii człowieka u Mikołaja z Kuzy, tego ostatniego "karła na ramionach olbrzymów", należy pokrótce naszkicować jego metafizykę i wyjaśnić jej podstawowe pojęcia.

---

[1] Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. VI, Warszawa, 1983, rozdz. V-IX.

1. Zarys metafizyki Mikołaja z Kuzy

a) Metafizyka jedności

Cała metafizyka Kuzańczyka przedstawia dynamiczną koncepcję bytu, łącząc różne elementy i tradycje,[2] często wręcz sprzeczne i nie dające się pogodzić. Jednak Kuzańczyk, którego całą życiową postawę zdominowała *idea concordantiae*,[3] dążył do godzenia tych zaczerpniętych z dotychczasowej tradycji poglądów. W tym także można widzieć jedną z głównych trudności w recepcji jego myśli, w jej jednoznacznej klasyfikacji i ocenie.

Z jednej strony rozwija Kuzańczyk w *De docta ignorantia* "metafizykę bytu",[4] opisując relacje bytowe w pojęciach właściwych tradycji arystotelesowsko-tomistycznej takich jak: "akt-możność", "materia-forma", bazując na koncepcji *analogia entis*. Z drugiej jednak strony, w dziele *De coniecturis*, które jest pogłębieniem i rozwinięciem wspomnianego wyżej dzieła,[5] przedstawia konsekwentną metafizykę jedności, której głównymi pojęciami, a zarazem zasadą bytową, stają się jedność (*unitas*) oraz "wielość-inność" (*alteritas*). Jednością absolutną jest Bóg, którego odbiciem i pierwszym stopniem bytu również jest jedność, lecz ta zawiera w sobie różnicę, stąd jest zarazem innością (*alteritas*) i tak na kolejnych stopniach bytu, czy też w sposobach bytowania. Nie jest to emanacja, lecz kreacja.[6] Ta dialektyczna zasada przedstawiona jest także w obrazie "światło-ciemność", tak zwana *figura paradigmatica*[7] (fig. P),
która z jednej strony symbolizuje pochłanianie światła-jedności przez ciemność -inność, aż do kresu bytu i odwrotnie, rozświetlanie tej ciemności, aż do Bytu bez żadnej domieszki cienia. Między jednością a innością dokonuje się jakaś przedziwna gra,[8] wprowadzająca cały wszechświat w ruch. Tu pojawiają się nowe dialektyczne pojęcia: "zstępowanie-wstępowanie" (*descensus-ascensus*). Jedność

---

[2] Por. F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin, 1958, s. 62-66.

[3] Tamże, s. 63.

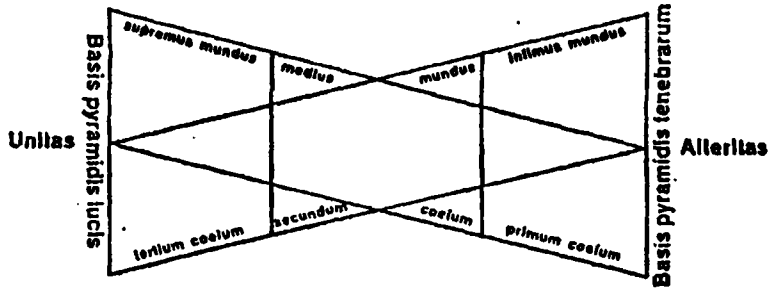
[4] P. S. Sakamoto, *Die Würde des Menschen bei Nicolaus von Kues*, Düsseldorf, 1967, s. 16, 61.

[5] W. Dupré, *Der Mensch als Mikrokosmos*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCG), 13 (1978), s. 70.

[6] F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 267.

[7] Nicolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften* (Schr.), Wien 1964, s.44; patrz rys.1.

[8] P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 80.



Rys. 1 *Figura paradigamatica*

zstępuje w różnorodność, a ta w tym samym ruchu, wstępuje ku jedności. J. Koch stwierdza, że zasadę "zstępowanie-wstępowanie" i powstający z niej ruch można interpretować analogicznie do znaczenia pojęcia *compositum*,[9] a jedność-inność odgrywa w tej filozofii podobną rolę, jak idea "akt-możność" u św. Tomasza.[10]

Jedność zawsze wyprzedza inność, nie mogąc wyrazić się inaczej, jak tylko przez tę właśnie. Przez inność też dochodzimy do jedności, odnajdując ją jako zasadę bytu i myśli. W przeciwnym wypadku jedność nigdy nie byłaby zrozumiała. Inność ze swej istoty oznacza także: wielość, różność, przemijalność, niestałość - wszystkie cechy bytu stworzonego. Przy tych założeniach nie do pomyślenia jest istnienie czegokolwiek inaczej jak przez partycypację wielości w jedności.[11] Partycypacja u Kuzańczyka tłumaczy istnienie jakiegokolwiek bytu. Każdy byt uczestniczy na swój sposób w ruchu rozwijającej się (*explicatio*) na różnych stopniach bytowania jedności. Ściąga w siebie, ogranicza tę jedność (*contractio*) stając się niepowtarzalnym i jednostkowym bytem.[12] Dzięki temu w każdej rzeczy jest wszystko na sposób właściwy dla istnienia tej rzeczy. Kuzańczyk reinterpretuje więc zasadę Anaksagorasa "wszystko we wszystkim" (*quodlibet in quolibet*).[13]

[9] Tamże, s. 11.
[10] Tamże, s. 67.
[11] Tamże, s. 67-70.
[12] Por. Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* (DI), Hamburg, 1977, II, 118, 10-16.
[13] Tamże, II, 117, 1-10.

Można powiedzieć, że każda rzecz jest pomniejszonym obrazem rzeczy wyższej od siebie, jest wszechświatem, odbija wszystko.[14]

b) Jedność Absolutna - Bóg

Byt Absolutny to Jedność nieograniczona (*absolutum*) - to sam Bóg. W nim zawarte są (*complicatio*) w sposób idealny wszystkie rzeczy. On jest ich miarą i formą. On jest w każdej rzeczy w sposób immanentny, tak że wszystko jest Jego rozwinięciem (*explicatio*). Eksplikacja świata z Boga to rozwój Jedności w wielości przez ograniczenie (*contractio*). Będąc Bytem nieskończonym jest zgodnością przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), ponieważ w nieskończoności wszystko się zbiega. W późniejszych pismach Kuzańczyk stwierdza, że Bóg jest nawet ponad tą zgodnością.[15] Ta Jedność w samej swojej istocie jest troista. Kuzańczyk, jak sam mówi,[16] rozwija prawdę zawartą już w dziełach Pitagorasa. Bóg nie tylko jest Jednością, która poprzedza inność, ale także Równością (*aequalitas*) poprzedzającą wszelką różnicę i Połączeniem (*connexio*), które warunkuje dwoistość, podział. Jest to Ojciec, Syn i Duch Święty (Miłość Obojga).

c) *Figura universi*

Różnice między obiema metafizykami uwidaczniają się szczególnie w opisie struktury wszechświata. W *De docta ignorantia* uniwersum przedstawia trzy jedności: wszechświat, gatunki i rodzaje. Te jedności istnieją tylko w konkretnych bytach przez ograniczenie. Natomiast budowa uniwersum w ścisłej metafizyce jedności w *De coniecturis* jest podobna do hierarchii niebieskiej Pseudo-Dionizego. Mamy tu trzy jedności - regiony (*regiones*), które dzielą się na trzy porządki (*ordines*), a te z kolei na trzy chóry (*chori*). Mianowicie - jedność inteligencji (duchów czystych), jedność dusz i jedność ciał. Są one uszeregowane ze względu na stopień doskonałości, sposób bytowania i naturę poznania. Nadto najniższe części jednego regionu współwystępują z najwyższymi niższego i tak przez całe uniwersum, które dzięki temu też jest jednością. Ten gradualizm bytów stanowi struk-

---

[14] Por. F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 230-231.
[15] Tamże, s. 191.
[16] DI I, 18, 4.

turę uniwersum, która oznaczana jest symbolicznie przez *figura universi* (fig. U).[17]

Te trzy jedności przedstawiane są przez zastosowanie analogii geometrycznej: Bóg jest punktem, którego rozwinięciem są linie, rozwinięciem linii są płaszczyzny, a dalej bryły, które niczego już z siebie nie rozwijają.

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że przedstawione powyżej dwie koncepcje metafizyki są wobec siebie alternatywne. Jednak w myśli Kuzańczyka główną ideą jest właśnie jedność, która, jak się okazuje, stanowi rdzeń obu tych metafizyk. Wobec czego wydaje mi się, że można je sprowadzić do metafizyki podmiotu[18] lub metafizyki poznania, co nadaje tej filozofii charakter o wyraźnej proweniencji platońskiej. Kuzańczyk przyjmuje bowiem jedność i dochodzi do niej tak, jakby szukał transcendentalnych warunków poznania i bytu. Zaczyna on od podmiotu, co szczególnie uwidacznia się w dziele *De coniecturis*, a co jakby niewyraźnie zostało założone w *De docta ignorantia*.

II. Filozofia człowieka u Mikołaja z Kuzy

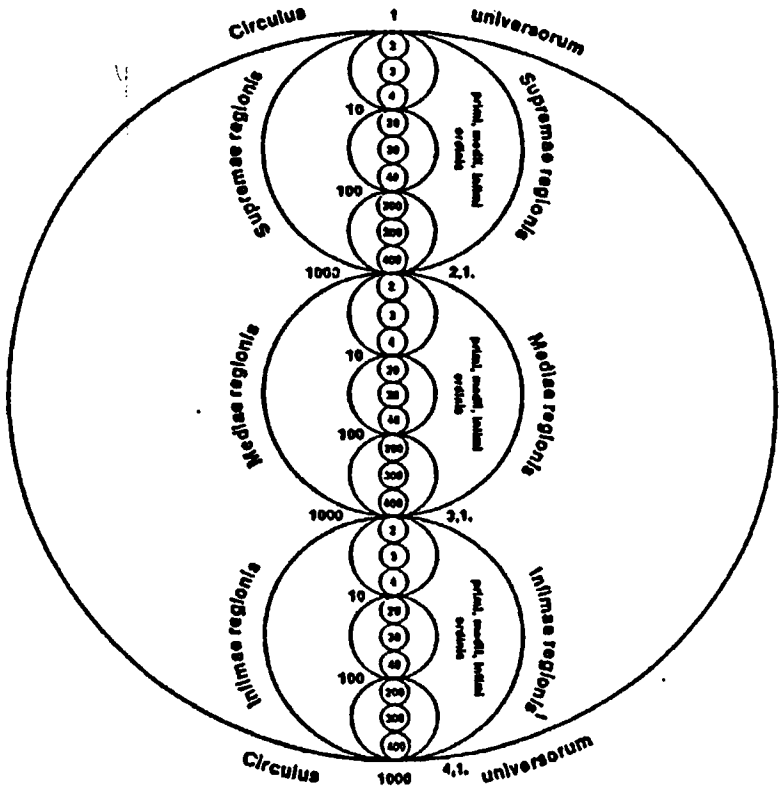
Przystępując do właściwej analizy zagadnienia należy zaznaczyć, że w *De docta ignorantia* nie znajdujemy osobnego rozdziału poświęconego człowiekowi. Natomiast w *De coniecturis*[19] na rozdziały mówiące wprost o człowieku (*de homine*) musimy czekać prawie do samego końca. Na podstawie tych tekstów można wyciągnąć wniosek, że Kuzańczyk przedstawia człowieka jako jedność, posługując się przy tym raz symbolem mikrokosmosu, a kiedy indziej mówi o człowieku jako obrazie Boga, uzupełniając i pogłębiając w ten sposób pierwszy symbol.

---

[17] Schr. II, s. 74; patrz rys. 2.

[18] M. Alvarez-Gomez, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt*, MFCG s. 162.

[19] Niektórzy badacze uważają, że to dzieło w całości poświęcone jest problematyce antropologicznej: por. M. Alvarez-Gomez, *dz. cyt.*, s. 160.



Rys.2 *Figura universi*

1. Człowiek jako mikrokosmos

To określenie człowieka znajduje się zarówno w *De docta ignorantia*[20], jak i w *De coniecturis*.[21] Sam Kuzańczyk powołuje się tutaj na starą tradycję, która rozumiała człowieka jako obraz, czy symbol mikrokosmosu, a nawet bardziej, człowiek był prawdziwym kosmosem, składającym się z tych samych elementów tylko

[20] DI III, 198, 4.
[21] Schr. II, s. 158.

w mikroskali.[22] Na podstawie analizowanych przeze mnie tekstów można wskazać na trojakie rozumienie tego symbolu.

a) Struktura bytowa człowieka jako obraz makrokosmosu

Struktura bytowa człowieka jest dokładnym odzwierciedleniem uniwersum. Kuzańczyk, gdy próbuje wyjaśnić,[23] jak należy prawidłowo pojmować człowieka, odwołuje się do tej właśnie figury. Każe dostrzec nam, że człowiek dzieli się na trzy regiony: części cielesne (*corporales partes*), dalej bardziej duchowa natura ciała (*spiritualiores corporis natura*) i wreszcie szlachetna dusza (*nobilis anima*).

Części cielesne rozdzielają się dalej na trzy porządki: stale zmienne (*continue fluxibiles*), bardziej stabilne i uformowane (*stabiliores et formaliores*) oraz szlachetne elementy cielesne (*nobilissimae*). Nie przeprowadza dalej podziału na chóry, a na podstawie jego komentarza można domyśleć się, że ten poziom dotyczy elementów wegetatywnych, które "absorbują zmysłowe światło znajdując zaspokojenie w ożywieniu".[24]

Jeśli chodzi o region średni (bardziej duchowa natura ciała), w którym *wmieszana jest zmysłowość*.[25] Kuzańczyk nie przedstawia ścisłego podziału, ale każe rozumieć go "w podobnym wstępowaniu od najbardziej niewrażliwych, tępych (*obtusiores*) do najbardziej subtelnych (*subtiliores*)".[26] Ten region, jak łatwo się domyśleć, jest poziomem zmysłowych spostrzeżeń. Kuzańczyk nie przypisuje mu jakiegoś quasi-duchowego charakteru, lecz zaznacza, że na tym poziomie przejawia się już jakaś duchowość, poprzez władzę zmysłową. Dlatego chyba lepiej nazwać ten region za innymi autorami, jako "region bliższy duchowi".[27]

W regionie szlachetnej duszy Kuzańczyk przeprowadza podział na poziomie porządków. Mamy tutaj wyobraźnię (*imaginatio*), rozum (*ratio*) i intelekt (*intellectus*). Ten region obejmuje w pełni duchowy wymiar człowieka, to jest duszę z jej rozróżnieniami, jak dalej powie elementami,[28] czy też władzami.

---

[22] Por. W. Dupré, *dz. cyt.*, s. 68-69.
[23] Schr. II, s. 154.
[24] Tamże, s. 156 (tłum. wł.)
[25] Tamże, s. 154.
[26] Tamże.
[27] A. Lübke, *Nicolaus von Kues*, München, 1968, s. 305.
[28] Schr. II, s. 176.

Wyobrażenia w jakiś sposób są jeszcze związane ze zmysłowością. Stanowią one najniższą część *nobilis anima*, która współwystępuje z najwyższą częścią zmysłów - spostrzeżeń. Rozum jest władzą rozsądzania (*vis discretiva*), przewyższającą wyobrażenia, ale biorącą od nich "materiał". Najwyższa jego część odpowiedzialna jest za formowanie pojęć. Ta władza, choć w jakimś stopniu występuje także u zwierząt, w samej istocie jest specyficznie ludzka[29] i odróżnia człowieka od niższych bytów i czystych inteligencji, które nie potrzebują rozsądzania, ponieważ bezpośrednio poznają same istoty. Można powiedzieć, że w pewnym sensie jest jeszcze związana ze zmysłami, z których czerpie poprzez wyobrażenia. Jednak ontycznie jest podporządkowana intelektowi. Nie można się chyba zgodzić ze stwierdzeniem S. Swieżawskiego, że Kuzańczyk pojmuje rozum jako scholastyczną *vis cogitativa*.[30] Chociaż kładzie on duży nacisk na powiązanie tej władzy z narządami zmysłowymi, to jednak chodzi mu wyłącznie o wyraźne odróżnienie jej od intelektu, a nie przekreśla jej duchowego charakteru. Rozum porządkuje wrażenia zmysłowe i wyobrażenia, doprowadzając do powstania pojęć. Porządkuje wielość, wielkość, mierzy ruch, poznając w ten sposób czas. Pełni także funkcję etyczną,[31] dzięki której kieruje popędami zmysłowymi.

Przechodząc do najwyższej duchowej władzy, Kuzańczyk wpierw podziwia wspaniałość człowieka. W nim bowiem nieustannie wzrasta moc porządkowania, wznosząc się od zmysłów i rozlewając się ostatecznie w "nieograniczonym morzu".[32] To właśnie jest intelekt. Człowiek dzieli tę władzę z czystymi duchami, stając się w ten sposób istotą w pełni duchową, duchem. Kuzańczyk proponuje jedynie rozróżnienie najwyższego porządku tej władzy na trzy chóry: wiedzę (*disciplina*), inteligencję (*intelligentia*) i najprostszą intelektualność (*intellectualitas simplicissima*). Intelekt ustosunkowuje się do rozumu jak "moc jedności do skończonej liczby, tak że nic nie może w pełni uciec od jego mocy".[33] W swoim pojmowaniu intelektu Kuzańczyk odwraca się od tradycji scholastycznej.[34] Intelekt wznosi się ponad poznanie rozumowe, ponieważ posiada inny cel i naturę. Jest on oderwany od świata, czasu i zmienności - przedmiotem jego poznania jest prawda

---

[29] Por. F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 111.
[30] Por. S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 130.
[31] DI II, 136, 16-20.
[32] Schr. II, s. 158.
[33] Tamże, s. 158
[34] Por. F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 127.

najwyższa,[35] ku której stale się zbliża w swoich oglądach. Intelekt poznaje istoty rzeczy, dlatego nie potrzebuje formować ich pojęć, "posiada istoty rzeczy w sobie, niejako wrodzone jako ich idee".[36] Z faktu, że intelekt posiada niezmienne pojęcia matematyczne, wynika także jego nieśmiertelność, a co za tym idzie nieśmiertelność duszy ludzkiej. W jego zakresie nie obowiązuje zasada sprzeczności, gdyż w nim łączą się przeciwieństwa, istniejąc we wzajemnej zgodności. Intelekt jest jednością, w której uczestniczy rozum w swojej różnorodności. Dlatego jest on dla rozumu podstawą i uzasadnieniem. W intelekcie "myśli się «liczby» bez rozróżniania na proste i złożone; «miejsce» bez rozróżniania tu i tam; «teraźniejszość» bez rozróżniania teraz i nie-teraz".[37] Rozum partycypuje w jedności tych "pojęć" w swojej własnej różnorodności, a te rozróżnienia powstające w rozumie są eksplikacją jedności intelektu.

Tak przedstawiona struktura porządku bytowego człowieka odzwierciedla w pełni porządek hierarchii bytów całego uniwersum. Człowiek jest jego obrazem czy też symbolem. Jest to też, według mnie, pierwszy z aspektów tego bogatego pojęcia mikrokosmosu, który można ukazać na podstawie pism Mikołaja z Kuzy.

b) Sposób bytowania człowieka - ograniczenie (*contractio*)

Jak już wyżej wspomniałem, w każdej rzeczy istniejącej realizuje się zasada *quodlibet in quolibet*. Także byt człowieka podlega jej naturalnemu pośrednictwu, a jego sposób bytowania jest ograniczeniem (*contractio*) jedności na swój własny, indywidualny sposób. To sprawia, że człowiek jest wszechświatem ograniczonym. Uniwersum istnieje w każdej rzeczy tak, że jest ono w niej "tym, czym w ograniczony sposób jest samo indywiduum. A każde jest w uniwersum samym uniwersum - chociaż ono jest w każdym na swój sposób i każdy na swój sposób jest w nim".[38] Człowiek, jak się okazuje, jest ograniczeniem wszystkiego: rzeczywistości duchowej oraz materialnej i wszystko zamyka (*complicare*) w sobie odpowiednio do natury tego właśnie ograniczenia.[39] Mocą swojej jedności natura

---

[35] Por. Schr II, s. 190.

[36] F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 129.

[37] K. Jacobi, *Ontologie aus dem Geist "belehrten Nichtwissens"*, w: *Nicolaus von Kues*, Freiburg/München, 1979, s. 44.

[38] DI II, 5, 13-17.

[39] Schr. II, 128.

człowieka obejmuje wszystko, "tak, że wszystko, co jest, nie może uciec jego możności".[40] Człowiek może dosięgać wszystko przez zmysły, rozum i intelekt, a nadto wie o tym.[41] Dlatego możemy powiedzieć, że człowiek "jest Bogiem, lecz nie w sposób absolutny, ponieważ jest człowiekiem; jest bogiem ludzkim (*deus humanus*). Ale także człowiek jest światem, lecz nie ogranicza (*contrahit*) wszystkiego (realnie), ponieważ jest człowiekiem. Jest więc mikrokosmosem lub ludzkim światem (*mundus humanus*)".[42] W tych rozważaniach o człowieczeństwie istniejącym tylko w sposób ograniczony w każdym człowieku Kuzańczyk stwierdza, że zakres człowieczeństwa obejmuje w swojej możności i Boga, i uniwersum. "W mocy i możności człowieczeństwa istnieje wszystko na swój sposób."[43]

Wydaje mi się, że sposób bytowania człowieka jako istoty ograniczającej w sobie wszystko, łączącej to, co duchowe i materialne, a nadto będącej w mocy dosięgania w poznaniu wszystkiego i posiadającej wiedzę o sobie jako takiej właśnie, odsłania nowy aspekt pojęcia mikrokosmosu.

c) Człowiek realizujący doskonałość uniwersum

Według Kuzańczyka człowiek jest bytem, w którym realizuje się doskonałość całego uniwersum, a także poszczególnych rzeczy. Dzięki temu, że człowiek ontycznie posiada taki charakter, jaki opisywałem powyżej, stworzenie może dojść do swej pełni. Będzie to możliwe, gdy natura człowieka zostanie wyniesiona do jedności z *Maximum*. Dokonało się to w Jednym i Prawdziwym Człowieku-Bogu.[44]

Ten aspekt analizowanego pojęcia przedstawia człowieka jako pośrednika, który "nadaje wartość każdemu stworzeniu"[45] lub jako symbol chrystologiczny.[46] Także według P. T. Sakamoto ludzkiemu duchowi przysługuje funkcja pośredniczenia. Twierdzi on, że u Kuzańczyka ludzki duch "rozróżnia i łączy wszystko,

---

[40] Tamże, s. 152.
[41] Por. tamże, s. 158, 162.
[42] Tamże, s. 158.
[43] Tamże, s. 158.
[44] Por. DI III, 199, 1-10.
[45] E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Rainessance*, Leipzig, 1927, s. 46.
[46] Por. W. Dupré, *dz. cyt.*, s. 71.

spostrzega to, co zmysłowe, rozumne i inteligibilne, przy czym, dopiero gdy wznosi się do jedności *absolutior contractio*, może aktualnie poznawać różność".[47]

Pojęcie człowieka jako mikrokosmosu ukazuje nam strukturę bytową i sposób bytowania człowieka w analogii do całego stworzonego uniwersum, a poza tym człowiek jest realizacją wszelkiej doskonałości wszechświata poprzez wznoszenie się do jedności z Bogiem, tak że w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa świat osiągnął pełnię swoich możliwości. Jednak w pewnym sensie określenie człowieka jako mikrokosmosu okazuje się niewystarczające.[48] Można spytać, skąd człowiek wie o tym, że jest bytem, w którego możności jest dotarcie do wszystkich rzeczy. Dotarcie aktualizujące zdolności poznawcze człowieka tak, że staje się on miarą rzeczy i doświadcza siebie jako tego, który jest w swoim duchowym bytowaniu *complicatio* własnego świata, stworzonego przezeń w poznaniu i wolnym działaniu. Okazuje się, że jest on obrazem *complicatio aeterna*, obrazem, czy też podobieństwem (*similitudo*) Boga; że "pojęcie człowieka jako mikrokosmosu jest ugruntowane w samej istocie człowieka jako żywego i samodzielnego obrazu Boga".[49]

2. Człowiek jako obraz Boga (*imago vel similitudo Dei*)

Kuzańczyk, opisując człowieka jako obraz, podobieństwo Boga, powołuje się na starą chrześcijańską tradycję, w której człowiek przedstawiany był w *analogia trinitatis*. Próbuje on jednak przez zaakcentowanie stwórczej aktywności człowieka nie tylko pogłębić tę tradycję, ale także pokazać, że tylko tak można rozumieć pełnię człowieczeństwa. W analizowanych przeze mnie tekstach Kuzańczyk nie posługuje się określeniem *imago Dei*,[50] lecz tylko *similitudo Dei*. Można z pewnością stwierdzić, że te pojęcia są synonimami, ponieważ Kuzańczyk umieszcza sam siebie w tradycji św. Augustyna, dla którego nie było istotnej różnicy między nimi.[51]

W traktacie *De docta ignorantia* nie znajdujemy określenia człowieka jako *similitudo Dei*, natomiast w dziele *De coniecturis* występuje ono kilkakrotnie. Raz

---

[47] P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 82.
[48] Por. K. Jacobi, *dz. cyt.*, s. 52.
[49] W. Dupré, *dz. cyt.*, s. 70.
[50] To określenie występuje w innych tekstach: por. P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 205-210.
[51] Tamże, s. 210.

stwierdza, że duch ludzki jest *wyniosłym obrazem Boga*.[52] W innym miejscu zwracając się do adresata dzieła mówi: "ty jesteś obrazem Boga".[53] W tym traktacie nie rozwija on pojęcia *similitudo Dei* poprzez doszukiwanie się trójek (*analogia trinitatis*) w strukturze człowieka, dla wykazania, że jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Jednakże rozumowanie tego typu jest mu bliskie i można je odnaleźć jakby w tle przeprowadzanych rozważań. W pewnym miejscu można nawet pokusić się o wyraźne wskazanie klasycznej trójki: pamięć, rozum i wola.[54] Występuje ono często w innych pismach, gdzie chętnie przedstawia człowieka jako złożonego z ciała, ducha i duszy.[55] Jednak zasadniczy kierunek rozważań zmierza do wykazania stwórczego charakteru człowieka na każdym poziomie jego władz i w każdym rodzaju działania.

Podobnie jak przy analizie pojęcia człowiek-mikrokosmos można wyróżnić i tutaj przynajmniej dwa aspekty prawdy o *conditio humana* jako *similitudo Dei*.

a) Człowiek stwórca (*homo creativus*) jako obraz Boga

Jak już wyżej wspominałem, człowiek w swojej aktywności poznawczej może docierać do wszystkich bytów. Jednak charakter ludzkiego poznania[56] sprawia, że nie obejmuje on w pełni prawdy o rzeczywistości. To znaczy, że "każde pozytywne twierdzenie (*asertio*) o tym, co prawdziwe jest tylko domniemaniem (*coniectura*).[57] Okazuje się, że człowiek, albo duch ludzki (*mens*), czy też dusza, "partycypuje na swoją miarę w urodzajności (*foecunditas*) Twórczej Natury i wydobywa (*exserit*) z siebie formy intelektualne (*rationalia*), które są na podobieństwo bytów realnych, jakby obrazy wszechmocnej formy".[58] W ten sposób człowiek-duch ludzki staje się stwórcą swojego własnego koniekturalnego świata, tak jak Bóg-Boski Duch jest stwórcą świata rzeczywistego. "Jedność ludzkiego ducha jest bytowością (*entitas*) jego domniemań, tak jak Boska bytowość jest tym

---

[52] Schr. II, s. 6.
[53] Tamże, s. 204.
[54] Tamże, s. 162.
[55] Por. opracowanie tego tematu w: P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 204 i dalsze.
[56] Por. analizę sposobów poznania u Mikołaja z Kuzy przeprowadzoną w: F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 88-103.
[57] Schr. II, s. 4.
[58] Schr. II, s. 6.

wszystkim, co jest w jakimkolwiek bycie tym, czym jest (*quod est*)."[59] Można tutaj zaryzykować twierdzenie, że jak Bóg w swoim stwórczym poznaniu, będąc absolutną bytowością (*entitas*), powołuje byty do realnego istnienia, tak też człowiek (duch ludzki) przez swoje koniekturalne poznanie, powołuje do istnienia byty intencjonalne.

W innym miejscu[60] nasz autor zwraca uwagę, że człowiek, będąc jednością, jest zasadą i początkiem swojego własnego stwarzania, porządku, rządzenia i zachowywania. W człowieku jako jedności występuje zarazem równość i połączenie, które decydują o jego stwórczym działaniu. To stanowi o upodobnieniu człowieka do absolutnej Jedności, w której jest Połączenie i Równość. Oczywiście nie są to elementy strukturalne człowieka, lecz raczej warunki fundujące człowieczeństwo w jego sposobach wyrażania się. Człowiek, ponieważ jest jednością, tworzy na poziomie każdej ze swoich władz. To tworzenie należy rozumieć zgodnie z zasadą jedność-wielość, czyli jedność jako warunek jakichkolwiek inności. Na przykład: w wyższej części zmysłowej powstają pierwsze rozróżnienia, fantazje (wyobrażenia) jako podobieństwa, czy obrazy rzeczy zmysłowych. Dalej człowiek porządkuje wszystkie obrazy, ponieważ jest równością, i zachowuje je w pamięci, ponieważ jest połączeniem.

Całą swoją działalność zwraca ku sobie samemu, co jest jedynie właściwością podmiotu duchowego, aby "siebie rozumieć, zachowywać i sobą rządzić, a w ten sposób zbliża się człowiek do bożej postaci (*deiformitas*), gdzie wszystko spoczywa w wiecznym pokoju".[61] Możemy zauważyć fakt, że człowiekowi jako istocie duchowej przysługuje wolność, poprzez podmiotową autodeterminację. Ostatecznym celem człowieka jest stawanie się podobnym do Boga, co dokonuje się poprzez pełną realizację możliwości człowieczeństwa. Kuzańczyk stwierdza, że "stwórcza aktywność człowieczeństwa nie ma innego celu, jak samo człowieczeństwo. Gdy ono tworzy, nie wychodzi poza siebie, jeśli rozwija swoją moc, to tym bardziej osiąga samo siebie."[62] Należy tu przypomnieć, że człowieczeństwo nie istnieje realnie jak powszechnik platoński, lecz istnieje jedynie przez ograniczenie w indywidualnym człowieku.

---

[59] Schr. II, s. 6.
[60] Tamże, s. 162.
[61] Tamże, s. 162.
[62] Tamże, s. 164.

Wszystkie władze człowieka, cały człowiek, dążą do wynalezienia różnych sztuk (*artes*): intelektualnych, rozumowych i zmysłowych.[63] Człowiek jawi się tutaj jako stwórczy podmiot kultury. Wszelkie sztuki i ich wytwory mają "mu służyć, zapewniając jego życiu pożywienie, chronić go, prowadzić do doskonałości i sprawiać radość".[64] Człowiek realizuje swoje człowieczeństwo przez całą kulturę.

Ostateczną racją takiej konstytucji człowieka jest partycypacja na każdym poziomie swoich władz w Jedności absolutnej, co sprawia, że "w swoim ograniczeniu uczestniczy w boskości".[65] To właśnie jest w człowieku źródłem jego podobieństwa do Boga.

Człowiek jest jednością, równością i połączeniem tylko dlatego, że na poziomie wszystkich władz swego człowieczeństwa uczestniczy w Boskiej Jedności. Uczestnictwo w Niej daje mu światło poznania, wprowadza porządek i pokój w cały wymiar jego wewnętrznego i społecznego życia. Gdy wszystkie władze człowieka partycypują w Równości, wtedy trwa on w świetle sprawiedliwości; gdy uczestniczą w Połączeniu, to jest on w świetle miłości.

Im bardziej człowiek trwa przez partycypację w Bogu, tym bardziej staje się boski, Bogu podobny.[66] Dzięki temu jest on harmonią jedności, w której wszystkie "elementy", począwszy od cielesnych, są złączone przez miłość, w porządku, jaki daje jedność, i w równowadze, która nie dopuszcza dysharmonii. Najważniejszą i najmocniejszą w życiu jest miłość, ponieważ ona buduje jedność, jednoczy "kochającego z tym, co warte jest miłości".[67] A im bardziej człowiek kocha Boga, tym bardziej uczestniczy w Boskości. W Równości zawarte są wszystkie cnoty, a poza Nią żadna z nich nie istnieje.[68] Można powiedzieć, że o ile człowiek trwa w Bogu, o tyle tylko zdolny jest do życia dobrego i prawego - do życia godnego człowieka.

---

[63] Por. tamże, s. 202-205.
[64] Tamże, s. 202.
[65] Tamże, s. 198.
[66] Por. tamże, s. 198.
[67] Tamże, s. 206.
[68] Por. tamże, s. 208.

b) Człowiek obrazem *complicatio* i *explicatio* Boga

Podobieństwo człowieka do Boga, jak wykazywałem powyżej, odnajdujemy przede wszystkim w jego własnej aktywności twórczej. Człowiek stwarza swój świat, tak jak Bóg stwarza całe uniwersum. Tym, co umożliwia tę twórczą działalność człowieka, będąc jakby jej apriorycznym warunkiem, jest uczestnictwo w Jedności Nieograniczonej.

Przez partycypację w twórczej naturze Boga człowiek, który jest przecież bytem duchowym, jest także obrazem *complicatio* samego Boga. W duchu człowieka zawarta jest "miara" wszystkiego, co sam stwarza. Człowiek, jego myśl (*mens*), posiada w sobie formy - idee wszystkich tworzonych przez siebie bytów. W swojej jedności "zawiera (*complicare*) wszelką wielość, w równości wielkość, a w swoim połączeniu każde złożenie (*compositio*).[69] Zwracając się do adresata dzieła Kuzańczyk stwierdza: "te partycypowane moce (*virtutes*) są zawarte w mocy twojego człowieczeństwa".[70] Nazywa on ducha ludzkiego "rozróżniającym, współmierzącym i łączącym początkiem (*principium*)".[71] Oczywiście chodzi mu o to, że nasz duch jest pierwotną zasadą naszego poznania i tworzenia, pierwotną zasadą naszego świata. Uważam, że - mówiąc językiem współczesnym - nie "naciągnę" myśli Kuzańczyka stwierdzając, że nasz duch jest początkiem bogactwa całej kultury zarówno w jej wymiarze materialnym jak i duchowym. Człowiek jest *complicatio* tego wszystkiego, co w jego działalności nabiera kształtu, co jest owocem jego życia.

E. Cassirer stwierdził,[72] że para *complicatio* - *explicatio* odniesiona do Boga ma obrazować Jego stosunek do świata, natomiast w relacji do człowieka analogicznie przedstawia ona stosunek człowieka do jego świata. Tak właśnie ma się człowiek do tego wszystkiego, co tworzy, że w każdym swoim dziele jest on jakoś obecny przez ideę, która zrodziła się przecież w jego myśli (*mens*). Taka sytuacja jest nazwana *explicatio* ducha ludzkiego w świecie. Kuzańczyk mówi, że "z naszego ducha rozwija się (*explicare*) racjonalny świat".[73] Dokonuje się to na podobień-

---

[69] Schr. II, s. 8.
[70] Tamże, s. 201.
[71] Tamże, s. 8.
[72] Por. E. Cassirer, *dz. cyt.*, s. 8.
[73] Schr. II, s. 6.

stwo działania Boga, który stwarza z własnej woli, będąc początkiem i końcem całego stworzenia. Człowiek, tak jak Bóg, jest początkiem swego świata, w którym jest obecny immanentnie przez *explicatio*, i w tym, co stworzył odnajduje samego siebie.

Myślę, że ten aspekt jeszcze bardziej przybliża i głębiej ukazuje podobieństwo człowieka do Boga. Można już zauważyć, jak bardzo została tutaj pogłębiona tradycja przedstawiania człowieka jako *imago Dei*. Nie tylko, jak było dotychczas, przez wskazywanie troistości budowy natury człowieka, ale bardziej przez ukazanie, uwzględniające dynamiczny charakter ludzkiej natury, że w stwórczej aktywności człowiek jest jak Bóg, a warunkiem możliwości samego tworzenia jest uczestnictwo w "urodzajności Twórczej Natury".[74]

III. Zakończenie

Nie jest łatwym zadaniem podsumowanie i zwięzłe przedstawienie antropologicznej problematyki filozofii Mikołaja z Kuzy. Obejmuje ona bogactwo różnych tematów, często wyrażonych jedynie w błyskotliwych intuicjach. Szczególną trudność w jej ujęciu sprawia fakt, że zagadnienia poświęcone człowiekowi możemy odnaleźć w każdym dziele Kuzańczyka, w każdym kazaniu. Był on przecież prawdziwym humanistą o rozległych zainteresowaniach: od polityki aż po astronomię. Przy tym wszystkim prowadził głębokie wewnętrzne życie, bliskie mistyki. Sam mówił, że główne idee swojej filozofii odkrył w momencie gwałtownego wewnętrznego przeżycia, które było przyczyną przewrotu w jego dotychczasowym pojmowaniu świata. Poniekąd tłumaczy to fakt, dlaczego jego dzieła znalazły najżywsze zainteresowanie w środowisku benedyktyńskich mnichów. Dla nich *De docta ignorantia* była podręcznikiem na drodze do mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

W mojej pracy wybrałem dwa aspekty rozumienia człowieka: po pierwsze jako mikrokosmosu, a po drugie - i przede wszystkim - jako obrazu Boga. Sądzę bowiem, że takie spojrzenie na człowieka ukazuje nam samą jego istotę, najgłębszą ontyczną strukturę i konstytucję.

---

[74] Tamże, II, s. 6.

Jednak dla pełnego przedstawienia filozofii człowieka u Kuzańczyka, należałoby jeszcze omówić zagadnienia władz duszy, jej nieśmiertelności, a przede wszystkim jej stosunku do ciała. Trzeba odpowiedzieć na takie pytania: czy Kuzańczyk stoi na stanowisku dualizmu, czy też jedności psycho-fizycznej człowieka, albo też, czy przyjmuje koncepcję trychotomiczną? Nie przedstawiałem tego zagadnienia za względu na niejednoznaczną i trudną do pokazania myśl Kuzańczyka. Mianowicie w większości swoich dzieł,[75] w także w *De docta ignorantia*, przyjmuje on stanowisko Pawłowego trychotomizmu.[76] W człowieku możemy wyróżnić duszę, ciało i ducha, który jest ich połączeniem. Natomiast na podstawie *De coniecturis* możemy bronić[77] koncepcji jedności psycho-fizycznej, choć nie opartej na teorii hylemorfizmu. Człowiek jako *imago unitatis* nie może przedstawiać sobą struktury dualistycznej, ani też trychotomicznej. Jedność ta budowana jest przy pomocy dialektycznej zasady "zstępowanie-wstępowanie", powodującej ruch, który daje jedno *compositum*. Zdecydowanie stwierdza to w swojej pracy G. Santinello: "człowiek jest tajemnicą jedności duszy w różności ciała, tak, że faza zstępowania duszy jest jednocześnie fazą wstępowania ciała; to, co nazywamy duszą, możemy nazwać ciałem, co określamy jako ciało, możemy określić jako duszę, albo inaczej: człowiek nie jest ani ciałem, ani duszą, lecz widzianą przez intelekt w jedności (ciała i duszy) tajemnicą". W intelekcie, jak mówiłem wyżej, jednoczą się przeciwieństwa, a mamy do tego dostęp jedynie przez intelektualny ogląd, będący zresztą domniemaniem prawdy.

Człowiek tak naprawdę jest tajemnicą, obrazem Boga, ukonstytuowanym w swojej istocie przez partycypację w Jedności Absolutnej. To wszystko ukazuje nam, jak wielki wpływ miała na Kuzańczyka tradycja myśli Wschodu, jego filozofia i teologia. Sądzę, że można by z powodzeniem bronić tezy, iż cała filozofia Mikołaja z Kuzy jest próbą połączenia myśli wschodniej i koncepcji Zachodu. Właśnie w jego czasach odkrywano na Zachodzie wolność, godność, indywidualność, niepowtarzalność i moc twórczą natury człowieka w całym jego życiowym dynamizmie. Wschód zaś już od wieków pojmował człowieka jako najgłębszą

---

[75] Por. Santinello G., *Das Leib-Seele Verhältnis nach Nikolaus von Kues*, w: MFCG, s. 3-16.

[76] Por. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa, 1983, s. 180-181.

[77] Tak sformułowaną tezę próbuje bronić i udowodnić jej poprawność G. Santinello w: *dz. cyt.*, s. 16-22.

tajemnicę i obraz Boga, oraz jako tego, który dąży całą swoją istotą do przebóstwienia. Kuzańczykowi udało się połączyć te dwie tradycje.

Jednak jego podstawowym dążeniem było ukazanie niepowtarzalnej godności człowieka,[78] której ostateczne i najgłębsze uzasadnienie odnalazł w tym, że człowiek jest obrazem Boga. Bez takiego rozumienia człowieka trudno jest obronić, a nawet pokazać samą jego godność. Celnie zauważył to E. Cassirer, który bez cienia wątpliwości stwierdził: "wielkość Kuzańczyka i jego historyczna doniosłość polega na tym, że nie dokonał owego zwrotu (w pojmowaniu człowieka - przyp. tłum.) w przeciwieństwie do religijnej tradycji wieków średnich, lecz z tego punktu widzenia dokonał «odkrycia natury i człowieka», wyprowadzając je z centrum religii, szukając w niej umocnienia i zakotwiczenia".[79]

Można jedynie żałować, że myśl tego filozofa jest bardzo mało znana w Polsce, a przecież jej główne przesłanie jest tak obecnie aktualne: człowiek tylko przez uczestnictwo w boskości, rozumiejąc siebie jako obraz Boga może odnaleźć swoją niepowtarzalną godność współtwórcy świata.

---

[78] Por. R. Weier, *Antropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartdiskussion um den Menschen*, w: MFCG, t. 7, s. 89.

[79] E. Cassirer, *dz. cyt.*, s. 37.

Potrzeby egzystencjalne i możliwości ich realizacji a sens życia w pismach Ericha Fromma

Janusz Chwast OP

Jedną z podstawowych przesłanek w rozważaniach Ericha Fromma na temat człowieka i jego egzystencji jest przekonanie, że w naturze ludzkiej znajdują się pewne charakterystyczne właściwości - potrzeby.[1] Te potrzeby wyrastają ze specyficznych warunków egzystencji człowieka. Analizując sytuację człowieka i jego egzystencję w świecie, Fromm dochodzi do wniosku, że człowiek staje wobec przyrody jako bezradne biologicznie zwierzę. Jest niemal całkowicie pozbawiony instynktownych zachowań, natomiast posiada takie właściwości jak samoświadomość, rozum i wyobraźnię. Człowiek nadal pozostaje częścią natury i podlega jej prawom, ale równocześnie ją przekracza. *Wrzucony w ten świat w przypadkowym miejscu i czasie, na powrót z niego przypadkowo jest wyrzucany. Świadom siebie samego, dostrzega swą bezsiłę i ograniczoność swojej egzystencji.*[2] Według Fromma to rozdarcie w naturze człowieka prowadzi do sprzeczności, które nazywa dychotomiami egzystencjalnymi, ponieważ tkwią one w samej egzystencji człowieka.

Rozum rodzi w człowieku sprzeczność i pewien niedosyt, które zmuszają go do ciągłego rozwijania się, do poszukiwania wciąż nowych rozwiązań. Ta wewnętrzna sprzeczność sprawia, że człowiek osiągnąwszy dany etap rozwoju nie czuje się w pełni usatysfakcjonowany i szuka kolejnego rozwiązania. Pcha go

---

[1] Tekst ten jest fragmentem pracy końcowej z filozofii napisanej przez brata Janusza Chwasta (przyp. red.).

[2] E. Fromm, *Niech się stanie człowiek,* Warszawa 1994, s. 40.

nieustanny pęd do poznania rzeczy nieznanych. *Musi przybliżyć siebie sobie samemu i wyjaśnić sens swojej egzystencji.*[3]

Najbardziej fundamentalną dychotomią egzystencjalną jest dychotomia między życiem a śmiercią. Fakt śmierci stanowi nieunikniony element naszej egzystencji i człowiek jest tego świadom, co wywiera olbrzymi wpływ na jego życie. Człowiek musi fakt śmierci zaakceptować, co z kolei według Fromma oznacza klęskę wobec życia.

Ze śmiertelnością człowieka wiąże się jeszcze jedna dychotomia. Każda jednostka ludzka posiada w sobie pełny potencjał ludzkich możliwości, których w swoim życiu nie może zrealizować, nawet w najdogodniejszych warunkach. Całkowita realizacja tych możliwości mogłaby, zdaniem Fromma, nastąpić tylko wtedy, gdyby długość życia jednostki była równa długości życia gatunku ludzkiego.

Oprócz dychotomii egzystencjalnych Erich Fromm wyróżnia również sprzeczności historyczne w życiu jednostki i społeczeństw. Są one wytworem człowieka i jako takie mogą być przez niego rozwiązane, albo w czasie, w jakim się pojawiły, albo w późniejszym okresie ludzkiej historii. Fromm jako przykład pozornie nierozwiązywalnej sprzeczności podaje instytucję niewolnictwa w starożytności. Została ona rozwiązana w późniejszym okresie historycznym, kiedy zaistniały materialne podstawy równości ludzi. Człowiek może mieć wpływ na sprzeczności historyczne, znosząc je przez własną działalność. Nie może natomiast ze swego życia usunąć dychotomii egzystencjalnych. Fromm sądzi, że jedynym rozwiązaniem egzystencjalnego problemu dla człowieka jest mężne stawianie czoła prawdzie, a więc uświadomienie sobie ludzkiej sytuacji i dążenie do rozwijania własnych mocy w granicach wyznaczonych przez prawa egzystencji.

Fromm postrzega więc egzystencję ludzką jako bardzo szczególną. *Życie ludzkie determinuje nieunikniona alternatywa między regresją a progresją, między powrotem do egzystencji zwierzęcej a osiągnięciem egzystencji ludzkiej.*[4] Ta wewnętrzna dysharmonia, charakterystyczna dla ludzkiego życia, rodzi specyficzne potrzeby człowieka, które nie mogą być żadną miarą sprowadzone do jego potrzeb biologicznych. Fromm pisze: *Niezależnie od potrzeb fizjologicznych (głód, pragnienie, potrzeby seksualne), wszelkie potrzeby istotnie ludzkie są zdeterminowane przez te sprzeczne tendencje. Człowiek musi rozwiązać problem, przed którym*

---

[3] Tamże.

[4] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 35.

staje i nigdy nie może zadowolić się bierną adaptacją do natury. Nawet najpełniejsze zaspokojenie wszelkich potrzeb instynktownych nie rozwiąże jego specyficznie ludzkiego problemu - najsilniejsze nie są te namiętności i potrzeby, które mają źródło w jego ciele, lecz te, które wyrastają ze szczególnego charakteru jego istnienia.[5] Tak więc Fromm obok potrzeb fizjologicznych wyróżnia dążenia i potrzeby egzystencjalne, które są czysto ludzkie i obiektywne. Świadczą one o próbie, a nawet konieczności rozwiązania przez człowieka problemu istnienia.

Zdaniem Fromma istnieje pięć rodzajów potrzeb egzystencjalnych, charakterystycznych dla ludzkiej kondycji, decydujących o przynależności, transcendencji, zakorzenieniu, tożsamości oraz systemie orientacji. Prawidłowe ich zaspokojenie prowadzi do rozwoju w kierunku samourzeczywistnienia się człowieka, a niezaspokojenie może prowadzić do dewiacji i regresu.[6]

Pierwsza potrzeba "ustosunkowania się" rodzi się z konieczności utrzymania łączności z innymi ludźmi. Jest próbą przezwyciężenia przez człowieka samotności i odrębności w obcej przyrodzie, z którą stracił pierwotną jedność. Zdaniem Fromma, od realizacji tej potrzeby zależy zdrowie psychiczne człowieka.

Istnieje kilka sposobów szukania i osiągnięcia związku ze światem, które mogą prowadzić do zdobycia poczucia integralności i indywidualności. Człowiek może osiągnąć jedność ze światem poprzez uległość wobec innego człowieka, grupy, instytucji, wartości czy Boga. Fromm nazywa to *skłonnością masochistyczną.*[7] Inną możliwością osiągnięcia jedności z innymi jest posiadanie siły i zdobycie władzy poprzez uczynienie innych częścią siebie. To podporządkowanie wszystkich i wszystkiego swym własnym celom Fromm określa mianem *skłonności sadystycznej.*[8] Obie te formy ustosunkowania się mają charakter symbiotyczny, to znaczy osoby zaangażowane w takich związkach tracą swoją integralność i indywidualność. Nigdy takie realizacje potrzeby przynależności nie dają człowiekowi zadowolenia.

Najlepszym, zdaniem Fromma, sposobem zaspokojenia tej potrzeby jest miłość, którą cechuje *poczucie odpowiedzialności, troska o kogoś, poszanowanie,*

---

[5] Tamże.
[6] Por. A. Olubiński, *Ericha Fromma koncepcja życia po ludzku*, Toruń 1994, s. 7.
[7] E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978, s. 142.
[8] Tamże, s. 143.

poznanie każdej ludzkiej istoty oraz chęć ułatwienia jej życia.[9] Tylko zjednoczenie poprzez miłość umożliwia zachowanie integralności człowieka i jego indywidualności. Według Fromma całkowite niezaspokojenie potrzeby przynależności może nawet prowadzić do obłędu.

Ze specyfiki sytuacji człowieka, który pojawia się na tym świecie i odchodzi z niego niezależnie od własnej woli i wiedzy, wynika inna potrzeba nazwana przez Fromma potrzebą transcendencji. Człowiek będąc obdarzony rozumem i wyobraźnią nie zadowala się bierną rolą stworzenia i usiłuje przekroczyć granice własnej przypadkowej egzystencji stając się "stwórcą". Zaspokaja on potrzebę transcendencji w aktach twórczych, realizacji celów oraz w dążeniu do wzmocnienia własnej wartości i wolności. Przeciwną reakcją na tę potrzebę jest niszczenie, destrukcja. W aktach niszczenia człowiek również może wznieść się ponad życie i przekroczyć siebie jako stworzenie.

Fromm sądzi, że te dwie tendencje - tworzenia oraz niszczenia - są w stosunku do siebie alternatywne i obie stanowią odpowiedź na tę samą potrzebę transcendencji. Gdy człowiek nie może zrealizować pragnienia tworzenia, pojawia się pragnienie destrukcji. Fromm zaznacza jednak, że zaspokojenie potrzeby tworzenia daje szczęście, podczas gdy tendencja niszczycielska *pogłębia tylko "syndrom cierpienia" występujący u człowieka, który niszczy.*[10] Niezaspokojenie tej potrzeby może prowadzić do aktów niszczenia i destrukcji.

Kolejną potrzebą opisaną przez Fromma jest tak zwane zakorzenienie. Proces rozwoju człowieka jako gatunku i jako jednostki charakteryzuje się zerwaniem jego najbardziej naturalnych więzów, korzeni. Człowiek boi się, że nie znajdzie swych korzeni gdzie indziej. Dlatego odczuwa lęk przed zerwaniem więzów z matką, glebą, naturą.

Najbardziej elementarne więzy naturalne to więzy, które łączą dziecko z matką. Według Fromma człowiek musi przezwyciężyć w sobie tęsknotę za tym, żeby pozostać w łonie matki. Musi starać się znaleźć zakorzenienie w czymś innym. W swej historii człowiek szukał tego zakorzenienia najpierw w naturze (kult Matki Ziemi czy innych elementów natury), później stopniowo odkrywał swe zakorzenienie w ubóstwianiu herosów, w kościele, narodowości czy ojczyźnie

---

[9] E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971, s. 61.

[10] L. Siniugina, *Agresja czy miłość - prezentacja poglądów Ericha Fromma*, Warszawa 1981, s. 18.

(Matka Ojczyzna). Fromm twierdzi, że podstawową formą realizacji tej więzi są uniwersalne więzi braterskie.

Negatywne reagowanie na tę potrzebę występuje wtedy, gdy jednostka, która nie zdołała przezwyciężyć swojej fiksacji do matki, usiłuje wywołać w otoczeniu miłość macierzyńską w sposób neurotyczny i magiczny, na przykład przez bezradność i chorobę. Wydaje się jej wówczas, że przez takie postępowanie spowoduje reakcję w otoczeniu i pojawi się ktoś, kto otoczy ją swą opieką.

Podobnie jak wyżej wymienione potrzeby, istotną rolę w życiu człowieka odgrywa potrzeba tożsamości. W każdym człowieku tkwi konieczność identyfikacji siebie jako istoty realnie istniejącej, co polega na doświadczeniu samego siebie, na potwierdzeniu własnej, indywidualnej egzystencji. *Człowiek wyrwany z natury, będąc obdarzony rozumem i wyobraźnią, czuje potrzebę ukształtowania samego siebie, potrzebę powiedzenia i odczucia: "ja jestem sobą".*[11] Istota ludzka postrzega, że świat zewnętrzny jest bytem odrębnym i różnym od niego. Widzi, że znajduje się "poza" naturą, którą nieustannie przekracza. Dlatego wciąż poszukuje potwierdzenia siebie jako formalnego istnienia i dąży do rozwoju jednostkowego "ja".

Fromm w swych pracach opisuje pewne dewiacje w próbach osiągnięcia tożsamości. Występują one wtedy, kiedy ludzie zaczynają się lękać drogi indywidualnego rozwoju - boją się niezrozumienia i osamotnienia. Pojawiają się wówczas pewne mechanizmy obronne, które Fromm nazywa mechanizmami ucieczki przed wolnością. Do nich zalicza: autorytaryzm, destruktywność, konformizm stadny. Człowiek, który ucieka się do tych mechanizmów, żyje złudzeniem posiadania własnej indywidualności. Jest to jednakże tylko złudzenie, gdyż w rzeczywistości posiada on wypaczone poczucie tożsamości. Zdaniem Fromma potrzeba posiadania poczucia tożsamości jest nierzadko silniejsza od potrzeby zachowania życia. Człowiek jest gotów oddać swoje życie, by zachować poczucie tożsamości nawet wtedy, gdy ono jest złudne.

Jednym z najpotężniejszych źródeł energii w człowieku, stanowiącym integralną część ludzkiej egzystencji, jest potrzeba systemu orientacji i oddania,[12] (w innym miejscu Fromm nazywa ją potrzebą układu odniesienia i czci).[13] Fakt

---

[11] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, dz. cyt., s. 63.
[12] E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 47.
[13] Zob. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, dz. cyt., s. 66.

posiadania przez człowieka rozumu i wyobraźni sprawia, że odczuwa on nie tylko konieczność identyfikacji, ale także konieczność intelektualnej orientacji w świecie. Istota ludzka dostrzega w otaczającym go świecie wiele zagadkowych zjawisk, które usiłuje zrozumieć, wytłumaczyć sobie - wstawić je w kontekst dla niej zrozumiały. W miarę jak człowiek rozwija swój rozum i zdobywa wiedzę, jego układ odniesienia staje się coraz bardziej adekwatny, coraz bardziej zbliża się do rzeczywistości. Nawet wtedy gdy układ odniesienia danej jednostki czy grupy jest złudny, to również zaspokaja potrzebę sensownego obrazu świata. *Układ odniesienia działa tym sprawniej, im większą obejmuje sferę jednostkowego istnienia.*[14]

Fromm twierdzi, że układ odniesienia występuje na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze dla człowieka bardziej fundamentalną potrzebą jest potrzeba jakiegokolwiek układu odniesienia - niekoniecznie prawdziwego - ponieważ od takiego subiektywnego poczucia zadowolenia uzależnione jest jego zdrowie psychiczne. Na drugim dopiero poziomie potrzeba ta nabiera charakteru pragnienia, aby za pomocą rozumu pozostawać w kontakcie z rzeczywistością i pojmować obiektywnie otaczający świat. W tym przypadku chodzi o szczęście i spokój człowieka, a nie o jego zdrowie. Ponieważ człowiek jest istotą psychofizyczną, musi na dychotomię swojej egzystencji reagować nie tylko intelektualnie, ale w procesie całego swego życia, czyli również w swych uczuciach i działaniach. Stąd *każdy zadowalający układ odniesienia zawiera nie tylko elementy intelektualne, lecz także elementy uczuć i doznań, które znajdują wyraz w stosunku do przedmiotu czci.*[15]

Odpowiedzią na potrzebę układu odniesienia i przedmiotu czci jest między innymi religia, która motywuje człowieka do poszukiwania wiary, celów, filozofii, sensu życia, systemu wartości itp. Istnieje wiele religii, które bardzo się różnią, zarówno pod względem treści, jak i formy. Fromm uważa, *że bez względu na to, czy mamy do czynienia z religiami pierwotnymi czy z religiami teistycznymi i nie teistycznymi, wszystkie one są próbami rozwiązania problemu egzystencjalnego człowieka.*[16] Twierdzi, że wszelkie systemy orientacji i czci, niezależnie od ich treści czy formy, *reagują na ludzką potrzebę posiadania nie tylko jakiegoś systemu*

---

[14] M. Kucia, *Filozofia Ericha Fromma*, Kraków 1994, s. 43.
[15] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, dz. cyt., s. 68.
[16] Tamże, s. 36.

myślowego, lecz także posiadania przedmiotu czci, który nadaje sens istnieniu człowieka i jego stanowisku w świecie.[17] Człowiek nie może osiągnąć pełni osobowościowej bez posiadania układu czci i orientacji. Dla Fromma wypaczoną formą realizacji tej potrzeby są rozmaite formy racjonalizacji.

Według Ericha Fromma niezależnie od epoki i szerokości geograficznej każda jednostka ma tę samą naturę i te same potrzeby egzystencjalne. Jeśli tylko zaistnieją ku temu odpowiednie warunki, to człowiek z istoty swej natury dąży do zaspokojenia zespołu wyżej wymienionych potrzeb, które gwarantują jego rozwój w kierunku samourzeczywistnienia.

Realizowanie czy zaspokajanie owych potrzeb może rozmaicie przebiegać. Ta różnorodność możliwości zaspokajania naturalnych potrzeb ludzkich wyznacza zdaniem Fromma, dwa zasadnicze style życia, które określa: "życie na mieć" i "życie na być". Problem sensu życia ostatecznie rozstrzygać się będzie po linii wyboru jednego z tych sposobów życia.

Rozróżnienie między dwoma orientacjami "mieć" i "być" jest dla Fromma jednym z najistotniejszych problemów egzystencji ludzkiej. Każda z tych opcji to diametralnie inna forma ludzkiego przeżywania, która wywiera decydujący wpływ na charakter życia jednostki. Sposób życia na "mieć" prowadzi do urzeczowienia człowieka, depersonalizacji, zagubienia a nawet patologicznych zachowań. Nie tylko nie sprzyja rozwojowi, ale jest destruktywny i może prowadzić do zniszczenia osobowości człowieka. Natomiast "modus bycia" jest tą drogą, która według Fromma wiedzie do "prawdziwie ludzkiego życia". Żyjąc w ten sposób człowiek może rozwinąć wszystkie swoje dobre właściwości, takie jak: podmiotowość, "biofilność"[18], tożsamość, wolność czy miłość. Ta orientacja gwarantuje człowiekowi samourzeczywistnienie się, pełny rozwój indywidualnego "ja", a więc jest najlepszym sposobem rozwiązania najistotniejszego problemu jego życia i nadania mu sensu.

---

[17] Tamże, s. 68.

[18] Tym pojęciem Fromm określa miłość życia, która cechuje wszystkie byty troszczące się o życie i jego przekazanie. Przeciwieństwem orientacji biofilnej jest orientacja nekrofilna charakteryzująca ludzi, którzy kochają śmierć. Zob. E. Fromm, *Wojna w człowieku*, Gdańsk 1991.

Wolność i wierność

Paweł Krupa OP

Koniec lata tego roku połączył się dla moich francuskich współbraci i całego tutejszego Kościoła ze smutną uroczystością: w katedrze paryskiej, w obecności kardynałów, biskupów, przedstawicieli różnych kościołów chrześcijańskich, wojska i setek wiernych, żegnano ojca Yves'a Congar'a, dominikanina. Kim był ten człowiek, do którego - przemawiając nad jego trumną - generał armii Schmitt zwrócił się w słowach: "Kardynale, Panie Kapitanie!".

Dominikanin

Urodził się w 1904 roku w Sedanie (Ardeny) i pierwszą formację religijną otrzymał od swojej matki. Była to szkoła żywej wiary i ostrych wymagań. Miłości do Kościoła uczył go stary proboszcz. Tak przygotowany, w roku 1921 wstąpił do seminarium paryskiego, a potem - w 1925 - rozpoczął nowicjat w zakonie braci kaznodziejów. Mówił później, że życie zakonne pokazało mu, iż miłość nie może przejawiać się tylko w słowach lub ideach, choćby najpiękniejszych. Miłość braterska to przede wszystkim świadectwo czynu. "Późno to zrozumiałem i chyba nieczęsto okazywałem - tłumaczył się kiedyś - zawsze byłem pochłonięty przez problemy teologiczne, intelektualne".[1] Okazywał jednak swą miłość do Kościoła, spędzając za biurkiem do 12 godzin dziennie, głosząc rozliczne konferencje, dając cykle wykładów i nie odmawiając żadnej prośbie o radę, czy pomoc w teologicznych poszukiwaniach. Na swoim obrazku prymicyjnym wypisał kilka wierszy z Tennysona: "I nikt z odkupionych nie dowie się nigdy, jakie przepastne głębiny przepłynął w swym życiu" (tłum. P.K.).

Szybko znalazł swoje miejsce na fakultecie teologicznym Saulchoir, tworząc niezapomnianą ekipę z ojcami: Chenu i Féret. Całą trójkę wybitnych teologów, choć różne były ich zainteresowania, łączyło umiłowanie prawdy i pragnienie reformy Kościoła już to w dziedzinie nauczania historii teologii czy biblistyki, już

---

[1] Z kazania pogrzebowego generała zakonu dominikanów, Tymoteusza Radcliffe, Notre-Dame, 26 czerwca 1995.

to w dziedzinie ekumenizmu. Gdy potępienie Rzymu spadło na książkę-program *Le Saulchoir, szkoła teologii*, pióra ojca Chenu, Congar znajdował się w obozie jenieckim w Niemczech.

Żołnierz

Jako oficer został powołany do wojska, aby uczestniczyć w wojnie nazywanej dziś przez Francuzów: *une drôle de guerre*. Dla niego jednak nie była ona zabawna. Zachowane raporty przedstawiają go jako dzielnego i nieugiętego dowódcę. Ten upór i zaciętość zdumiewa u człowieka, który już od kilku lat coraz bardziej cierpiał z powodu nieuleczalnej choroby - stwardnienia rozsianego.

Wzięty do niewoli 25 czerwca 1940 roku, Congar zostaje umieszczony w Oflagu XII B. Od razu rozpoczyna tam pracę duszpasterską wśród towarzyszy niedoli. Bezskutecznie upominany przez władze obozowe za treść kazań głoszonych do więźniów, zostaje przeniesiony do karnego obozu w Kodlitz, koło Drezna. Po kilku miesiącach zostaje odesłany z powrotem do oflagu. Tam próbuje ucieczki. Schwytany, powraca do obozu karnego. Jeszcze jedna zmiana obozu i jeszcze jedna - nieudana - próba ucieczki. Odzyskuje wolność w maju 1945 roku. Przyjaźnie zawarte w tym czasie, podtrzymywać będzie aż do ostatnich dni.

Teolog

Jednak prawdziwym polem walki i duszpasterstwa stała się dla niego teologia. To tu odniesie najznamienitsze sukcesy, to tu jego wpływ na nauczanie i życie Kościoła będzie największy. Nie ma jednak zwycięstw, które nie byłyby okupione cierpieniem. Congar zazna go dużo od Kościoła, który umiłował nad wszystko i który chętnie nazywał Matką.

Już w 1937 roku pisze jedno ze swoich podstawowych dzieł: *Podzieleni chrześcijanie*. W książce tej wytyczył kierunek swoich badań i prac, któremu pozostał zawsze wierny - poszukiwanie podstaw teologicznych dla jedności między chrześcijanami. Innym terenem jego zainteresowań była rola i miejsce świętych w Kościele. W 1950 roku ukazuje się *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, a w 1953 *Wytyczne dla teologii laikatu*. W książkach tych wyprzedza jednak swój czas, o czym boleśnie przypomina mu reakcja Piusa XII. W 1954 dotyka go ze strony papieża zakaz nauczania, a w związku z jego udziałem (nikłym skądinąd) w konflikcie dotyczącym księży-robotników, jego przełożeni "radzą" mu opuścić terytorium Francji. Skazany na milczenie i banicję, przyjmuje sankcje w duchu

lojalnego posłuszeństwa, zachowując jednak niezmąconą wolność w badaniach teologicznych oraz przekonanie o słuszności głoszonych tez.

Jerozolima, Rzym, Cambridge... z dala od kraju Congar kontynuuje swoje studia. W 1956 roku na zaproszenie arcybiskupa Strasburga - Webera, powraca i na nowo angażuje się w pracę dydaktyczną. Tymczasem na tron papieski wstępuje Giuseppe Roncalli, który jako papież Jan XXIII zwoła do Rzymu Sobór Powszechny. Congar początkowo nieufny, angażuje się jednak w prace Soboru i wkrótce staje się jednym z jego najcenniejszych ekspertów. Lektura zamieszczonego poniżej fragmentu, wyjętego z soborowego diariusza Congar'a, wystarcza za wszelki komentarz w tej dziedzinie.

Zaczyna się okres niezwykłej płodności intelektualnej. Stłumiony przez jakiś czas głos może w końcu zabrzmieć w całej pełni. Pojawiają się monumentalne dzieła: *Kościół od świętego Augustyna do czasów nowożytnych, Wierzę w Ducha Świętego, Różnorodność i wspólnota.* Każda z tych pozycji jest wydarzeniem. Artykuły i konferencje sypią się jedne po drugich. Jednak tym wysiłkom, niby złowróżbny cień, towarzyszy choroba: początkowo Congar musi używać kul, potem inwalidzkiego wózka, aż wreszcie w 1987 roku jego stan wymaga stałej opieki medycznej. Jako mąż zasłużony dla ojczyzny, otrzymuje dożywotnie miejsce w Hôtel des Invalides w Paryżu. Tu wciąż dyktuje, przyjmuje wizyty, żywo interesuje się życiem Matki - Kościoła.

8 grudnia 1994 roku, w kościele Saint-Louis-des-Invalides słuchałem z przejęciem potrójnego "wierzę", jakie Congar wypowiedział ochrypłym ze zmęczenia i wzruszenia głosem, po lekturze Wyznania Wiary. Taki jest protokół przyznania kardynalskiej godności. Gdy kardynał Willebrands nakładał na głowę sparaliżowanego starca purpurowy biret, w oczach wielu stojących dokoła, mogłem dostrzec łzy.

Ów niezmordowany sługa prawdy, którą często nazywał "swoją damą serca", zostawił nam jako przesłanie dwa słowa: wolność i wierność. Oby słowa te stały się dewizą każdego teologa.

ANEKS

Fragmenty nieopublikowanego pamiętnika kardynała Yves'a Congar'a OP "Journal du Concile"[2]

7 grudnia 1965 - promulgowanie ostatnich dokumentów Soboru (Deklaracja o wolności religijnej, Dekrety: o działalności misyjnej Kościoła, o posłudze i życiu kapłanów, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym).

Wychodzę powoli i z trudem, ledwie trzymając się na nogach. Bardzo wielu biskupów gratuluje mi, dziękuje. W dużej części jest to ojca dzieło, mówią.

Patrząc na rzecz obiektywnie zrobiłem dużo, aby przygotować Sobór, opracować i rozpropagować idee, które Sobór potem konsekrował. Na samym Soborze również dużo pracowałem. Mógłbym prawie powiedzieć: *plus omnibus laboravi*, ale niewątpliwie minąłbym się z prawdą: pomyśleć choćby na przykład o Philips'ie. Na początku byłem zbyt nieśmiały. Wychodziłem dopiero co z długiego okresu podejrzeń i trudności. Nawet moja duchowość wzmacniała w pewnym sensie to onieśmielenie. W istocie całe moje życie wiodłem w duchu Jana Chrzciciela, *amicus Sponsi*. Zawsze uważałem, że nie należy o nic się starać, lecz być szczęśliwym z tego, co jest nam dane. Taka jest właśnie, dla każdego, *logikè patria*, jego duchowa ofiara, jego droga uświęcenia. Przyjąłem więc to, co mi zostało dane i starałem się dobrze wykonać to, czego ode mnie wymagano. Wykazałem mało - zbyt mało, jak sądzę - własnej inicjatywy. Bóg uczynił resztę. Obdarzył mnie w nadmiarze, nieskończenie ponad moje, najzupełniej nieistniejące, zasługi. W czasie samego Soboru, byłem włączony w wiele prac, niewspółmiernie do mojego znaczenia, obecności i słowa.

Moimi są:

- **Lumen Gentium**: pierwsza redakcja wielu numerów rozdziału pierwszego i numery 9, 13, 16, 17, plus kilka poszczególnych fragmentów.
- **De Revelatione**: pracowałem nad rozdziałem drugim, a także numer 21, w pierwszej redakcji pochodzi ode mnie.

---

[2] *Ut sint unum, Bulletin de liason de la Province de France,* 575 (44e année), novembre 1994, s. 180-181. Tłum. Paweł Krupa OP.

- **De Œcumenismo**: pracowałem nad tym; Prœmium i zakończenie są właściwie moim dziełem.
- **Deklaracja o religiach niechrześcijańskich**: pracowałem nad tym; wstęp i zakończenie są właściwie moje.
- **Schemat XIII (Gaudium et spes)**: pracowałem nad rozdziałem I i IV.
- **De Missionibus**: rozdział pierwszy pochodzi ode mnie od A do Z, z kilkoma zapożyczeniami od Ratzingera w numerze 8.
- **De libertate religiosa**: współpracowałem we wszystkim; zwłaszcza nad punktami części teologicznej i nad Prœmium, które w całości wyszło spod mojej ręki.
- **De presbiteris**: jest zredagowane na "trzy czwarte": Lécuyer/ Onclin/ Congar; ja poprawiłem Prœmium, numery 2-3; zrobiłem pierwszą redakcję numerów 4-6, przegląd numerów 7-9, 12-14 i zakończenie, w którym zredagowałem drugi akapit.

"Słudzy nieużyteczni jesteśmy!"

[str. 806-807]

2 lutego 1965 - spotkanie z Wojtyłą w podkomisji przygotowującej "Gaudium et spes".

Na spotkaniu popołudniowym, poświęconym uwagom do całości rozdziału drugiego, biskup Wojtyła czyni kilka niezwykle poważnych spostrzeżeń. Rozważa się, mówi, wyłącznie pytania postawione przez nową sytuację w jakiej znajduje się świat, a którą staramy się opisać w rozdziale pierwszym. Jednak świat współczesny daje również odpowiedzi na te pytania. Trzeba więc, abyśmy zajęli stanowisko wobec tych odpowiedzi, gdyż one poddają w wątpliwość naszą własną odpowiedź. Tymczasem [w prezentowanym tekście, P.K.] nie rozważa się odpowiedzi dawanych przez świat współczesny, ani problemów, jakie ich istnienie stawia przed nami. W rzeczywistości istnieje np. odpowiedź marksistowska, której w ogóle nie bierze się tutaj pod uwagę, mimo iż podziela ją dwie piąte ludzkości... I tam, nie jest ona wyłącznie ideą, przedstawianą na sposób akademicki, lecz przenika i organizuje całą przestrzeń życiową, w której człowiek jest wezwany, aby pracować i żyć.

Wojtyła robi ogromne wrażenie. Jego osobowość dominuje. Płynie z niej jakiś fluid, jakaś moc przyciągania, jakaś siła prorocka, pełna pokoju, a jednak nie do odparcia.

[str. 646]

Święty Dominik w birecie

Jakub Kruczek OP

Poniższy tekst, podobnie jak opublikowany w poprzednim numerze artykuł Wojciecha Jędrzejewskiego, jest zaproszeniem do rozmowy na temat naszego powołania i naszej obecności w polskim Kościele. Sprawy to nie błahe - zatem liczymy na zainteresowanie i oczekujemy kolejnych wypowiedzi (red.).

Przymuszony przez brata Zdzisława Szmańdę dzielę się paroma myślami związanymi z pracą parafialną. Myśli te zapisuję w pośpiechu i proszę je potraktować raczej jako list do czytelników "Teofila" niż poważny artykuł.

Każdy nowicjusz w Zakonie Dominikanów wyobraża sobie, że spędzi życie na modlitwie, studiowaniu i głoszeniu Słowa Bożego w miastach akademickich. Wielu z nich po święceniach kapłańskich przeżyje rozczarowanie. Zostaną skierowani do jednej z naszych parafii i będą przygotowywać dzieci do pierwszej komunii, młodzież do bierzmowania. Poprowadzą pogrzeby. Będą jeździli po dekanacie aby pomóc miejscowym księżom w spowiedziach adwentowych i wielkopostnych. Będą organizowali nabożeństwa pierwszopiątkowe. Sporo czasu spędzą w kancelarii zapisując dzieci do Chrztu oraz egzaminując młode pary chcące zawrzeć Sakrament Małżeństwa. Bardziej uzdolnieni sięgną po gitarę i ze "swoją" młodzieżą pojadą na Oazę.

Po kilku latach takiej pracy, wychodząc na pogrzeb w pięknym biało - czarnym habicie, włożą na głowę biret. W drodze z kaplicy cmentarnej do grobu będą użalać się wikaremu z sąsiedniej parafii nad nędzą życia zakonnego, przerywając te wywody od czasu do czasu wspólnym śpiewem: "Dobry Jezu a nasz Panie, daj mu wieczne spoczywanie".

Od sześciu lat pracuję w naszych parafiach w charakterze katechety, wikarego a ostatnio proboszcza. W birecie nie chodzę. Bardzo lubię swoją pracę. Widzę

w niej sens i wiele możliwości realizacji charyzmatu dominikańskiego. Zanim jednak napiszę o walorach pracy parafialnej kilka uwag krytycznych.

Nie jestem wybitnym estetą ale wydaje mi się, że biret noszony przez tzw. "kler diecezjalny" nie pasuje do naszego habitu. Podobnie - już nie tylko ze względów estetycznych - sądzę, że parafie nie pasują do naszego powołania. Myślę, że wszyscy zgodzimy się co do tego, że Pan Bóg jest mądry. Wszystko co uczynił jest dobre i piękne. Jeżeli gdzieś naruszony jest ład i harmonia to tylko z powodu ludzkiej słabości.

Kościół, ze swą hierarchią, instytucjami i wspólnotami jest pięknym dziełem Boga. Spodobało się Panu Bogu troskę o Kościół powierzyć biskupom i dać im do pomocy prezbiterów. Oni to kierują lokalnymi wspólnotami takimi jak diecezje czy parafie. Panu Bogu to nie wystarczyło i, aby Kościół uczynić jeszcze piękniejszym, powołał do życia różnorakie wspólnoty nazwane zakonami, zgromadzeniami, instytutami. Każdej z tych wspólnot wyznaczył do wypełnienia konkretne zadania.

Jednym z pięknych dzieł Bożych jest Zakon Kaznodziejski. Od początku swego istnienia dosyć wyraźnie widział on swoje zadanie wskazane jeszcze przez samego Dominika - poznawać prawdę, żyć nią w braterskiej wspólnocie i głosić ją wszystkim i na wszystkie sposoby. Nie zapisano w naszym prawie obowiązku prowadzenia parafii. Co więcej, wydaje się, że prowadzenie parafii może przeszkadzać w wypełnianiu misji dominikańskiej.

Wydaje mi się, że tradycja Zakonu wyraźnie i jednoznacznie pokazuje gdzie dzisiaj jest nasze miejsce - wszędzie tam gdzie trzeba toczyć spór o prawdę: na uniwersytetach, w mediach, w kulturze. Parafie mogą prowadzić i animować kapłani, którzy są do tego powołani. A zadania, które stoją przed nami, nikt za nas nie wykona.

Odważyłbym się podjąć polemikę z tymi, którzy twierdzą, że nie znajdziemy dzisiaj w Polsce miejsca, gdzie moglibyśmy pracować, poza parafią. Polemizowałbym także z tymi, którzy twierdzą, że parafie są nam potrzebne ze względów ekonomicznych. Opinie propagujące życie parafialne w naszej Prowincji są konsekwencją określonej wizji życia zakonnego oraz duchowości dominikańskiej. Wydaje mi się, że dyskusje czy mamy prowadzić parafie czy nie, powinny zejść na drugi plan. W ich miejsce należałoby podjąć dyskusję na temat tego jak rozumiemy życie zakome, a konkretnie życie dominikańskie? Jakie miejsce dla Zakonu widzimy w Kościele, w Polsce? Kryzys, który można zaobserwować w naszej Prowincji, dotyczy nie tylko różnego spojrzenia na pracę parafialną.

Dotyczy on przede wszystkim różnej wizji życia zakonnego i tożsamości dominikańskiej.

A teraz kilka ciepłych słów o pracy w parafii. Wspomniane powyżej dyskusje są konieczne, ale nie zwolnią nas one z potrzeby wypełnienia konkretnych prac jakie czekają na nas w Prudniku, Tarnobrzegu, Jarosławiu czy Szczecinie. Jak zabrać się do pracy w parafii?

Po pierwsze trzeba zobaczyć jej sens. A dostrzegamy go wtedy gdy widzimy, że jesteśmy potrzebni. Ludzie potrzebują mądrych kazań, dobrej rady w konfesjonale i ciekawej katechezy. Cieszą się, gdy ich księża się modlą. Formacja intelektualna i duchowa jaką otrzymujemy w naszym studium może procentować nie tylko wtedy gdy prowadzimy DA, ale także wtedy gdy uczymy dzieci religii. Dominikanin pracujący w parafii nie jest ani gorszy ani głupszy od tego, który wykłada na uniwersytecie. Staje przed innym zadaniem, równie ważnym i potrzebnym Kościołowi i powinien je dobrze wypełnić.

Po drugie pracę w parafii należy podjąć we wspólnocie. Wspólnota mobilizuje do tego, aby nie zapomnieć, że żyjemy w Zakonie. Przypomina, że zanim wyjdziemy na zewnątrz, należy być razem; przez wspólną modlitwę, posiłki, życie uczyć się braterstwa. Dzielić się pracą duszpasterską, osiągnięciami i niepowodzeniami. Wspólnota, choćby trzech, czterech osób, które chcą wspólnie żyć i pracować, chroni przed zniechęceniem i zgorzknieniem.

Po trzecie - do pracy w parafii powinni być skierowani bracia chcący ją podjąć. Należy pamiętać, że praca ta nie polega jedynie na szafarstwie sakramentów. Jest ona formowaniem dojrzałych chrześcijan. Wychowanie zaś wymaga czasu. Stąd konieczność, aby bracia pracujący w parafiach mogli tam przebywać kilka lat (4 - 6), aby mogli poznać ludzi i starać się skutecznie zaradzać ich potrzebom. Praktyka częstych zmian, z jaką mieliśmy do czynienia w ostatnich latach, nie służy dobru naszych wiernych, a braci prowadzi do zniechęcenia.

I na koniec - należy pamiętać o słowach Pana Jezusa: "nie przyszedłem aby mi służono lecz aby służyć". Każda praca a szczególnie ta, której nie mamy ochoty podjąć, wymaga poświęcenia i zapomnienia o sobie.

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

spis treści:

Edward Kaczyński OP
PRAWDA, WOLNOŚĆ, SUMIENIE
W NAUCE ŚW. TOMASZA 3

Michał Paluch OP
POJĘCIE NICOŚCI
W KONCEPCJI STWORZENIA Z NICZEGO
ŚW. TOMASZA Z AKWINU 16

Michał Romanek
CZY WIEDZIEĆ ZNACZY NIE WIEDZIEĆ
na podstawie wybranych fragmentów
De docta ignorantia Mikołaja z Kuzy 35

Andrzej Kuśmierski OP
CZŁOWIEK JAKO MIKROKOSMOS
I JAKO OBRAZ BOGA
W FILOZOFII MIKOŁAJA Z KUZY
na podstawie dzieł *De docta ignorantia* i *De coniecturis* 42

Janusz Chwast OP
POTRZEBY EGZYSTENCJALNE
I MOŻLIWOŚCI ICH REALIZACJI A SENS ŻYCIA
W PISMACH ERICHA FROMMA 60

Paweł Krupa OP
WOLNOŚĆ I WIERNOŚĆ **67**

Jakub Kruczek OP
ŚWIĘTY DOMINIK W BIRECIE **73**

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH I KOŃCOWYCH **76**

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

BIBLIOTHECA STUDIORUM ROSV. POLONIAE
ORD. PRAED.

Prawda, wolność, sumienie: nauka św. Tomasza

Edward Kaczyński OP

Wstęp

Dzieje ludzkości i jej kultury naznaczone są trudem zdobywania prawdy, dochodzenia do pełnej wolności, do życia zgodnego z własnym sumieniem.[1] Niektóre okresy ludzkości charakteryzują się większym dążeniem do *jedności* pomiędzy prawdą, wolnością a sumieniem, inne zaś cechują się ostrym napięciem a nawet całkowitym rozbiciem związku pomiędzy prawdą, wolnością a sumieniem. Myślę, że nasza kultura współczesna jest przykładem tego rozbicia. Ta jedność i to rozbicie wpływa pozytywnie lub negatywnie na życie jednostek, wspólnot, społeczeństw a nawet całych cywilizacji.

Jako moralista ograniczę się:

1. do *prawdy moralnej*, praktycznej, prawdy o dobru, opartej na prawdzie o człowieku, o świecie i o Bogu;
2. do *wolności moralno-religijnej*, która - choć stoi u podstaw wolności całej kultury człowieka i społeczeństwa - to nie wyczerpuje całej ludzkiej wolności;
3. do *sumienia*, o ile w nim znajduje się egzystencjalne, osobowe centrum wolności i prawdy.

Dlaczego dzisiaj po wiekach dyskusji na temat sumienia znajdujemy się jeszcze wobec dwóch jakże odległych koncepcji: *ubóstwienia* sumienia i jego całkowitej *likwidacji*[2]. Prymat sumienia jako wolności absolutnej człowieka prowadzi w rzeczywistości do różnych form subiektywizmu, relatywizmu i samowoli jednostki. Prymat natomiast absolutny autorytetu jakiejkolwiek władzy, prawdy czy prawa prowadzi do przesadnego obiektywizmu, do bierności w życiu

---

[1] Jest to skrócony tekst wykładu, jaki został wygłoszony 7 marca 1995 roku w Bazylice Trójcy Świętej w Krakowie z okazji obchodów uroczystości św. Tomasza z Akwinu (przyp. red.).

[2] Por. *Veritatis Splendor*, 54-64 (potem *VS*); Böckle F., *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979; Schüller B., *Il problema del termine «coscienza»*, in *L'uomo veramente uomo*, Ed.OFTES, Palermo 1987, 111-133; Cottier G., *Le refus de la coscience morale*, in *Etica e società contemporanea*, *Studia Tomistici* 48, Lib.Vat.Ed. 1992, 75-92; Kaczyński E., *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, in *Angelicum* 68 (1991) 65-94.

religijno-moralnym, do zamierania a nawet śmierci samego sumienia. Treścią naszych rozważań będzie to, w jaki sposób można przezwyciężyć te dwie skrajne koncepcje sumienia wolności i sumienia prawdy.

1 Sumienie między wolnościa a prawda

1.1 Wolność - to życie zgodne z sumieniem!

Na pytanie dzięki czemu człowiek jest *Imago Dei*, obrazem Boga, Tomasz odpowiada, że dzięki wolności[3], dzięki poznaniu prawdy i miłości dobra[4]. Wolność jest nie tylko przymiotem woli, działania, poznania, miłości, ale całego człowieka jako osoby[5]. Wolnym jest człowiek jako osoba, ponieważ to ona jest *przyczyną siebie*[6], jest *zasadą* swego działania wewnętrznego[7], jest *panem* siebie, swego życia i działania. Człowiek doświadcza *władzy* nad sobą i własnymi czynami, swego *rządu* wewnętrznego, swego *panowania* sobie[8]. Jest więc człowiek podmiotem działającym, przyczyną sprawczą i celową swego działania. To wyjaśnia dlaczego Tomasz po rozważeniu WZORU - Boga, w pierwszej części Sumy Teologicznej, przystępuje w drugiej części do rozważań o człowieku jako *obrazie* Boga i jego *dążeniu* do Boga[9].

Wolność, według współczesnych autorów, to abstrakcyjne pojęcie; to znaczy wolność *przed* poznaniem prawdy i przed wyborem. Wolność człowieka według św. Tomasza to konkretna wolność poznawania prawdy i wyboru dobra czyli wolność spełniająca się w *akcie sądu* i w *akcie wyboru*. Człowiek w sumieniu doświadcza wolności sądzenia jak i wybierania. To tu ujawnia się wolność jako podstawowy fakt człowieka, że może działać, poznawać, kochać, sądzić, wybierać. W tym znaczeniu wolność jawi się jako *podstawowa przestrzeń* dla poznawania prawdy i ukochania dobra.

---

[3] *In Symb.Apost.*a.1 n.886; *De Verit.* 24 sed contra 1, gdzie *ratio imaginis Dei* człowieka za Janem Damasceńskim i św. Bernardem Tomasz upatruje w sposób specjalny w *wolności*.

[4] De Pot. 9,9: «*Alio modo* (apparet similitudo Trinitatis in creatura rationali) *secundum eandem rationem operationis et sic rapraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus et sic verbum et amore sui producere et haec dicitur similitudo naturalis imaginis*».

[5] *De Verit.* 13, 2 ad 6; 22,12 ad 1.

[6] *Suma Teologiczna* (potem *ST*) 1,83,1: *liberum est quod est causa sui. In Jn* c.15,lec.3 n. 2015: *Nam liber propter se operatur sicut proprium finem, et a se quia propria voluntate movetur ad opus.*

[7] *ST* 1-2,1,1: *principium radicale ab intus procedens.*

[8] Por. ST 1-2, prol; 3 CG, 113.

[9] *Tamże.*

Człowiek nie ma innego organu wewnętrznego, który kierowałby jego życiem moralnym, jak właśnie *sumienie* osobowe; sumienie rozumiane jako *wnętrze* człowieka, jego «ja», jako *podmiot* dysponujący sobą i o sobie. Jako podmiot, który jest sobie prawem[10], sobie i innym jest opatrznością[11], a uczestnicząc w Opatrzności Bożej aktywnie rządzi sobą, swoimi i innych czynami[12]. Wobec całej rzeczywistości bosko-ludzkiej, którą człowiek nie tylko ma poznać, ale i wobec której ma zająć odpowiednią postawę swym wyborem, stoi nie co innego, jak nasze sumienie. Z niego właśnie (*a quo*) pochodzą nasze myśli, słowa, sądy, oceny, nakazy i zakazy dotyczące tak dobrych jak i złych czynów, na co kładzie taki akcent nie tylko kultura współczesna, ale i nauczanie Chrystusa[13]. Człowiek powinien zawsze pójść za orzeczeniem sumienia, nie może sprzeciwić się temu orzeczeniu, jakiekolwiek by ono nie było: *prawe* czy *błędne*. Taki sprzeciw mistrz Tomasz uważa za grzech człowieka[14]. Sąd naszego sumienia obowiązuje nas zawsze. Sumienie, zanim stanie się sądem, jest wysiłkiem *poznawczym* całej osoby. Zgodność z sumieniem jest warunkiem *koniecznym* moralności naszego działania. W konkretnym życiu sumienie ujawnia się jako *zdolność* całej osoby, aby poznać to, co przed nami stoi jako zadanie i cel, osądzić, ocenić i nakazać lub zakazać wykonanie czynu, oskarżać lub uniewinnać go[15]. Jako wyraz rozumu moralnego (praktycznego), sprawności wrodzonej pierwszych zasad moralnych (synderezy) i sprawności moralnych (cnót lub wad)[16], pod wpływem łaski Ducha Świętego sumienie w konkretnej sytuacji jest niczym innym jak moim *imperatywem* skierowanym do mnie samego: «*Czyń to lub nie czyń tego, tu i teraz!*». Nic nie może stać się dla mnie obowiązujące, jeśli tego nie nakazuje mi lub zakazuje moje sumienie; inaczej pozostaje poza polem mojej odpowiedzialności i mojej moralności. W taki sposób zostaje zapewniona dla osoby ludzkiej *samozależność* - wolność naszego działania od nas samych, od naszego sumienia[17].

---

[10] *In 3 Sent.*37 a.1 ad 5 cytuje św. Pawła Ga 3,19: «*sibi ipsi est lex*»

[11] ST 1-2,91,2: «*ipse est sibi providens, sibi ipsi et aliis providens*».

[12] 3 CG 113: «*Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari; sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis et etiam alia*». Por. 3 CG,81.

[13] Łk 6,45; Mt 15,19

[14] *ST* 1-2,19,5.

[15] *ST* 1,79,13.

[16] *Tamże* ad 4.

[17] Cenacchi G., *Libertà e coscienza*, in *Studi Tomistici*, 48, 124: «*La coscienza assume un ruolo di totalità per l'attività pratica e di presenzialità sul piano dell'intelligere; è meglio ancora, permanenza e immanenza del soggetto individuale "ipsa mentis praesentia" soggettività delle azioni; è il momento forte di esperire la libertà come autonomia, è causa sui, agere per se, costante presenza dell'io a se*

Czy sumienie jest w swych orzeczeniach nieomylne czy też może się mylić? Mamy zawsze respektować nasze i cudze sumienie? Dlaczego więc za orzeczeniem naszego sumienia, nasi przyjaciele i przełożeni, potępiają nasze postępowanie? Dlaczego aresztuje się kogoś kto słuchając własnego sumienia używa gwałtu, aby zbudować społeczeństwo sprawiedliwe? Choć sumienie ma tak olbrzymie znaczenie w życiu moralnym człowieka i społeczeństwa, że ponad i poza nim nie ma ani dobra, ani zła moralnego, to dlaczego skazało się tych, którzy wymordowali miliony Żydów w czasie drugiej wojny światowej? Jeśliby to, co człowiek czyni w zgodzie z własnym sumieniem było *ipso facto* dobre, policja kryminalna byłaby niepotrzebna, jak i cały system sądowniczy, nie mówiąc już o Sakramencie Pojednania.

U Tomasza, który jest wiernym uczniem św. Jana Ewangelisty (J 8,32.36) i św. Pawła Apostoła (1 Kor 6,12; Rz 7; 8,2.37; Ga 5,1), problem *wolności* jest egzystencjalnie związany z *prawdą*[18]. Nawet Boża *wola* kieruje się *mądrością* (prawdą), inaczej byłoby bluźnierstwem przypisać działanie woli Bożej bez kierowania się mądrością[19]. To właśnie tę prawdę wyraża Chrystus mówiąc do swoich uczniów: «*Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli*»[20].

1.2 Poznaj prawdę o sobie i o tym co czynisz!

Sumienie w koncepcjach wielu dzisiejszych filozofów i teologów ma tylko jeden *wymiar*. Jest to wymiar *podmiotowy*, o którym mówiliśmy dotychczas. Jeśli uzna się, że sumienie ma tylko ten wymiar, to wolność człowieka staje się absolutną, sterując w stronę irracjonalnych postaw emocjonalizmu czy woluntaryzmu, według zasady «*bonum quia iussum*», *dobre ponieważ nakazane*. Nie jest prawdziwe i dobre, ponieważ moje sumienie w trudzie tak poznaje i uznaje, i wprowadza w czyn, ale jest prawdziwe i dobre, bo ja tak zadecydowałem. W taki to sposób sumienie nie jest już więcej *sądem*, ale staje się w sposób wyłączny *decyzją*[21].

Św. Tomasz natomiast po daniu odpowiedzi, że sumienie - tak prawe jak błędne - jest przedstawicielem Boga w nas i stąd zawsze obowiązuje, stawia

---

stesso ; è non solo essere liberi ma sentirci liberi e conoscerci liberi». Cytuje *ST* 1,87,1.

[18] Fabro C. *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, w: *Doctor Communis* 1977, 163-191; Mongillo D., *La verità rende liberi*,w: *Angelicum* 69 (1992) 327-350.

[19] *De Verit.* 23,6.

[20] *J* 8,32.

[21] *VS*, 55.

następne pytanie: czy sumienie błędne, niezgodne z prawdą, usprawiedliwia[22]. Sumienie bowiem nie prezentuje siebie samego, jest zawsze sumieniem *pewnej rzeczywistości* - prawdy o dobru i prawdziwego dobra. To prawda dostarcza *treści* wyborom, decyzjom moralnym, wolności człowieka. Bez treści, jaką prawda dostarcza sumieniu, wolność traci swój sens i znaczenie. "*Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli*"[23].

Tak dochodzimy do drugiego *wymiaru* naszego sumienia, czyli do jego wewnętrznego i ciągłego dążenia do prawdy, odnoszenia się do prawdy, nastawienia na prawdę, ukochania jej i życia nią w myśleniu, mowie i działaniu. To tylko przez dojrzenie tego wymiaru sumienia człowiek ma zdolność ratowania się przed błędem, przed arbitralnością, przed naciskami na sumienie sfery wolitywnej i emocjonalnej, przed rachunkiem utylitarystycznym, innymi słowy przed *niewolą* błędu, zła i grzechu, o której mówi św. Paweł Apostoł[24]. Jeśli sumienie jest zasadniczo trybunałem wewnętrznym człowieka (sądem), to jest to *mój* trybunał, bez orzeczenia którego nie ma wolności osoby, ale jest to również mój *trybunał*. Na tym wymiarze sumienia musimy się teraz skupić. Sumienie jest przede wszystkim poznaniem *wartościującym* i *normatywnym* dobra w świetle prawdy. Tomasz z naciskiem podkreśla, że człowiek poznaje dobro w świetle prawdy, «*bonum sub ratione veri*», to znaczy, że jego *słuszność* polega na jego *prawdzie*[25]. Mój sąd sumienia zawsze sądzi coś lub kogoś, nakazuje coś i komuś, tym czymś jest «dobro lub zło», a kimś jestem «ja sam». I tu właśnie ujawnia się personalistyczne ujęcie moralności u Tomasza. Ja jestem podmiotem sądu i ja jestem pierwszym jego przedmiotem poprzez przedmiot czynu. Przedmiot sądu zawsze *przewyższa* akt sądu, odnosi się do czegoś i kogoś ponad sam akt sądu. W ten to sposób sąd sumienia jest "imperatywny", nie tylko jako *akt* osoby, lecz przede wszystkim jako *wyraz*, w którym się objawia to "coś", co mnie zobowiązuje; *prawda o dobru*, *prawdziwe dobro*. W taki to sposób w moim sumieniu «ja» rządzę «sobie» i «sobą», ale na podstawie «prawdy o moim czynie» i «prawdy o mnie». *Ja* sądzę tak przedmiot mojego czynu jak i *mnie* samego. Sumienie jako akt sądu jest moim, lecz *treść* czyli *prawda* ujęta w nim, nie jest moja, nawet gdy ja sam jako osoba jestem pierwszym przedmiotem tego sądu sumienia[26]. Prawda,

---

[22] *ST* 1-2,19,5 i 6.

[23] *J* 8,32 .

[24] *Ga* 5,13.

[25] *ST* 1-2,94,4: «*Bonum sub ratione veri*» i «*Veritas seu rectitudo practica*».

[26] Styczeń T., *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia*, w *Drodze do Etyki*, Lublin 1984, 189-219 i *Veritatis splendor* passim.

którą człowiek poznaje i głosi, nie poznaje i głosi swojej prawdy; nie dzięki jego poznaniu ona istnieje[27]. Orzeczenie mojego sumienia wiąże mnie moralnie nie dlatego, że jest *moje*, ale dlatego, że jest *prawdziwe*. «*Moje sumienie nie jest wyższe ode mnie* - mówi św. Tomasz - *lecz to, co ujmuje, (prawda), prawo Boże, jest ode mnie wyższe, dlatego zawsze obowiązuje "mocą przykazania Bożego"*»[28]. Z tej racji nazywa sumienie "*zwiastunem i posłańcem Boga*"[29].

Teraz dopiero możemy zapytać, kto pełni funkcję autorytetu *prawodawczego* sumienia? Osoba jako podmiot, *z którego* pochodzi sąd sumienia, czy też osoba jako przedmiot, *do którego* sąd się odnosi i w czyim imieniu przemawia? Sumienie ma nie tylko wymiar podmiotowy *a quo*: KTO mówi, lecz także przedmiotowy *ad quem*: CO mówi i do KOGO mówi[30]. W świetle Tomaszowego ujęcia dochodzimy do stwierdzenia, że nie tylko mamy *słuchać* naszego sumienia, lecz że nasze sumienie ma *słuchać*; jest niczym innym jak wewnętrznym *wsłuchiwaniem* się w prawdę, *dialogiem*, *komunią*, *wzajemnością* z prawdą. To jest drugi wymiar naszego sumienia - jego odniesienie do rzeczywistości mojej osoby i mojej wspólnoty, do prawdy o nich, do Słowa Bożego, do nauczania innych. Istotne prawdy wiary i moralności leżą u podstaw wolności i odpowiedzialności ujętej przez sumienie jako dobro prawdziwe. Tylko w sumieniu może ujawnić się prawda o dobru jako norma, powinność, podstawa wolnego wyboru. Prawda i wolność natomiast zdradzone tak przez ignorancję (nie-prawdę), jak i słabość woli i emocjonalizację umysłu i woli to nic innego jak *grzech*[31].

Prawda rozumu ujęta w sumieniu staje się *kryterium* dobroci moralnej, określa ją, ale nie *determinuje* do końca naszej wolności. Inaczej nie byłoby zła ani grzechu, gdyby wolność nasza zawsze szła za wskazaną przez sumienie prawdą. To tragiczny moment ludzkiej wolności, która nawet prawdzie własnego sumienia może powiedzieć NIE. W ostatecznym rozrachunku w sumieniu dokonuje się na zasadzie prawdy i wolności zasadnicze dla życia ludzkiego i jego kultury *odróżnienie* dobra od zła. Bez tego odróżnienia nie uratuje się ani chrześcijaństwo,

---

[27] *In Jn* c.7, lec.2, n.1040: «*Loquitur autem non a se quicumque studet loqui veritatem. Omnis veritatis cognitio ab alio est vel per modum quidem (cuiusdam?) disciplinae, ut a magistro; vel per modum revelationis, ut a Deo; vel per inventionem, ut ab ipsis rebus*».

[28] *De Verit.* 17,3.

[29] *Tamże* a.4 ad 2; Por. Konstytucja soborowa o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* n.16 nazywa je «*najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa*».

[30] Innymi słowy, ja mówię do mnie o mnie w imieniu Boga, który mnie stworzył obdarzając taką inteligencją i naturą, i objawił się w historii zbawienia i w Kościele. Ta wewnętrzna rozmowa odbywa się nieustannie w moim sumieniu.

[31] *ST* 1-2.71-89.

ani kultura[32]. Jeśli pierwszy wymiar sumienia, podmiotowy, wyraża *wolność* (autonomię) człowieka i chrześcijanina, to drugi przedmiotowy, odnoszący się do rzeczywistości, wyraża jego *prawdę*.

2 Jedność wolności i prawdy w sumieniu

2.1 Trudny proces jednoczenia wolności z prawdą w sumieniu

Człowiek nie jest Bogiem, dlatego musi liczyć się z prawdą, która - pochodząc od Boga - przewyższa (*trascendit*) człowieka i wiąże go wewnętrznie. Jak *wolność* sumienia, tak *prawdę* sumienia człowiek otrzymał i otrzymuje od Boga jako *dar* i jako *zadanie* całego życia.

Prawda moralna staje się *realną* tylko wtedy, gdy człowiek ją poznaje, kocha, czyni i przekazuje innym, inaczej jest prawdą ontologiczną, prawdą rzeczy. Uwewnętrzniając w sobie prawdę dzięki poznaniu człowiek sprawia, że staje się ona jego prawdą, prawdą jego sumienia. Wolność człowieka (sumienia) idąc za prawdą musi się ciągle *wyzwalać* z niewoli ignorancji i emocji, przymusu i strachu, zła i grzechu.

Proces *jednoczenia* prawdy i wolności ma miejsce w sumieniu, które nie może być zredukowanie do aplikacji przykazań do czynów ludzkich. Sumienie to wewnętrzny trud, wysiłek podjęty, aby nas samych przekonać o prawdzie o dobru czynu i nakłonić do prawdziwego dobra; to przetworzenie prawdy ogólnej na konkretną, osobistą prawdę mojego życia i działania w wolności.

Chrześcijanin żyjący prawdą w wolności i wolnością w prawdzie nie żyje tylko *w obecności* Boga, ale żyje *obecnością* Boga w nim, bo uczestniczy w prawdzie i wolności samego Boga tak na poziomie natury jak i łaski[33]. W intymności sumienia dokonuje się *przyjęcie*, *asymilowanie*, *wcielenie* tego co Boże, Bożej prawdy i dobra w życie i działanie człowieka jako osoby; to w sumieniu może powstać i dojrzewać aż do pełni świętości *zjednoczenie* z Bogiem. Mogę stać się chrześcijaninem, jeśli idę za Chrystusem, którego dał nam Ojciec jako Prawdę, Drogę i Życie, jeśli Go naśladuję, jeśli wewnętrzną wolnością i miłością przyjmę Jego prawdę i dobro, które nam ukazał swym życiem[34].

---

[32] Por. L. Kołakowski, *Tygodnik Powszechny* n.28 (1993) 4.

[33] Por. *De Pot.* 9,9.

[34] *J* 14,6; ST 1,2 prol: *«o Chrystusie, który jako człowiek - w naszym dążeniu do Boga - jest dla nas drogą»* ST 3 prol: *«Pan nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus (..) w sobie samym ukazał nam drogę prawdy»*.

Do prawdy człowiek dochodzi poprzez trud poszukiwania jej każdego dnia, poprzez poznanie prawd wiary i moralności. Nikt nie może mnie zmusić do przyjęcia prawdy, nawet prawdy wiary ani do ukochania dobra, jeśli do tego nie przekona mnie i nie nakłoni moje sumienie.

2.2 Rola miłości w procesie jednoczącym prawdę z wolnością

Człowiek nie może żyć «*zimną*» prawdą w wolności sumienia. Człowiek kocha prawdę jako pierwsze i podstawowe swoje dobro, więcej nawet niż przyjaciół «*Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas*» cytuje Tomasz słowa Platona[35]. Tylko poprzez gorącą miłość jest dane człowiekowi poznać prawdę[36]. Bo przecież wszystko z miłości pochodzi jako swego początku i do miłości zdąża jako celu[37]. Podstawowym napędem całej rzeczywistości stworzonej, a w tym ludzkiego życia i działania jest miłość[38]. Miłość wypływająca z Boskiego Praźródła staje się łaską w człowieku, darem Ducha Świętego, to ona czyni człowieka wolnym w prawdzie i bardziej podatnym na działanie Boże oraz zgodnym ze Swoim Wzorem, jakim jest sam Bóg. To tylko człowiek jest *capax Dei*, ponieważ tylko on może Boga poznać i kochać, chociaż, jak twierdzi św. Tomasz, miłość jednoczy z Bogiem bardziej niż poznanie[39], czyli że dla człowieka jest rzeczą lepszą Boga kochać niż poznawać[40].

Poprzez miłość prawdy i dobra wolność ludzka uczestniczy w najwyższym stopniu w Prawdzie i Wolności Bożej i jego twórczej Miłości. Miłość Boża do człowieka uprzedza zawsze naszą miłość do Boga i innych ludzi. To z miłości Bóg stworzył człowieka i z miłości po jego grzechu go odkupił zsyłając na ziemię swego Syna jako Zbawiciela. Chrystus z miłości podjął Krzyż. Ofiara złożona za nasze zbawienie mówi o prawdzie naszej ludzkiej godności. Od nas Bóg oczekuje miłości dobra w prawdzie i wolności jako odpowiedzi na Jego Miłość. Prawda i Łaska Chrystusa stają się dla nas prawem prawdy i łaski, prawem miłości

---

[35] *In I Ethic.* lec.6 nr.78.

[36] In Jn 5,6: «*Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*» Por. Bł. Jacek Cormier jako Generał Zakonu obrał sobie hasło: *Caritas Veritatis*.

[37] *In Jn* 15,2: «*A caritate omnia procedunt sicut a principio et in caritatem omnia ordinatur sicut in finem*».

[38] *ST* 1-2,28,6.

[39] *ST* 1-2,28,1 ad 3.

[40] *De Verit.* 22,2 ad 5: «*Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest Ipsum cognoscere et amare expliciter*», i *De Verit.* 22,11: «*melior est amor Dei quam cognitio*».

i wolności[41]. Sumienie jako wolność w koncepcji Tomasza stoi przede wszystkim wobec prawdy, prawdy o dobru i miłości dobra ujętych w prawie. To miłość Boga i bliźniego pozwala nam zachować przykazania, a nie zachowanie przykazań sprawia w nas miłość Boga i bliźniego. Osobiście tę jedność wolności i prawdy w sumieniu w nauce św. Tomasza widziałbym na *jedności* pomiędzy niezaprzeczalną podmiotową wolnością (immanencją człowieka) przeniknięta miłością a jego transcendentną przedmiotowością: prawdą[42]. W wymiarze podmiotowym to człowiek jako osoba jest *prawem* dla siebie, rządzi sam sobą, stanowi i decyduje o sobie. W wymiarze zaś przedmiotowym dochodzi do głosu *prawda* o dobru (o wartości), która pozwala mu zagospodarować jego wolność i złożyć z niej egzamin[43].

3 Prawda i wolność sumienia a jego twórczość

3.1 Związek prawdy i wolności sumienia z jego twórczością

Wolność sumienia i prawdy sumienia nie zdobywa się jeden raz na zawsze, lecz *stopniowo*; sumienie żyje wiernością prawdy w wolności i wolności w prawdzie w ciągłym dojrzewaniu, wzrastaniu aż do świętości przez całe życie. Czy można tego dokonać jednorazowo raz na zawsze stając się posiadaczem prawdy i wolności absolutnej? Modlimy się bowiem: «*Panie, dopomóż wszystkim, którzy poszukują prawdy, aby ją znaleźli, a znalazłszy, nigdy nie przestawali jej szukać*»[44]. W życiu duchowym i moralnym, które bierze pod uwagę doświadczenie, trzeba przyjąć *stopniowy* rozwój w dochodzeniu człowieka do prawdy, w dojrzewaniu do dobra jak i stopniowe wyzwalanie naszej wolności od zła.

---

[41] Cały traktat o Nowym Prawie czy Prawie Chrystusowym mówi o tym: *ST* 1-2,106-108.

[42] Por. Wojtyła K., *Trascendencja osoby w czynie*, w *Osoba i czyn*, Kraków 1968, 129-214, gdzie autor rozróżnia trascendencję *horyzontalną* (intencjonalną) i trascendencję *wertykalną* dzięki *prawdzie o dobru*. O znaczeniu prawdy o dobru w koncepcji moralności K. Wojtyły por. Kaczyński E., «*Prawda o dobru w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły*, w *Roczniki Filozoficzne* 28 (1980) 47-71; Ratzinger J., *La controversia sulla morale. Questioni riguardanti la fondazione dei valori etici*, Conferenza all'Unversità Cattolica del 30 novembre 1988, w: Comunicazione del SEDOC, N.3148, 1-18.

[43] Możemy więc stwierdzić, że prawdziwa koncepcja sumienia w nauce św. Tomasza to nie tylko *komplementarność* pomiędzy sumieniem a prawem jak przynajmniej tyle postuluje K.W. Merks, *Normes ou Conscience. D'ou vient notre morale?*, w: BLE XCIII/3 (1992) 289-305.

[44] Prośby, Poniedziałek III Tygodnia, Nieszpory.

Św. Tomasz mówi o trzech etapach dojrzewania moralnego: początkujących, postępujących i doskonałych[45].

Udział *twórczy* sumienia w stopniowym dochodzeniu do prawdy i wzrastaniu w prawdziwej wolności, nie może być przeceniony. Człowiek poznając rzeczywistość pragnie nie tylko ją poznać, ale poznać prawdę o niej. Już w tej perspektywie podmiot poznający jest nie tyłko pasywny, ale czynny i twórczy w jej poznawaniu[46]. Bez *twórczości* naszego sumienia nie może być mowy o życiu i działaniu moralnym. Rozum praktyczny jest bardziej twórczy niż spekulatywny; to on *sprawia* działanie ludzkie i on jest tego działania *miarą* i *regułą*[47]. Jest «twórczym» każde nasze nawet najskromniejsze działanie zewnętrzne; techniczno-artystyczne, ale jest nim przede wszystkim działanie wewnętrzne, które «*rzeźbi*» moralne oblicze człowieka.

Twórczość sumienia obejmuje całe życie człowieka i wyznacza kierunki jego działań, jak to ma miejsce w wyborze powołania, konkretnego celu życia i jego realizacji, a poprzez nią autorealizacji człowieka. W tej dziedzinie mamy dzisiaj do czynienia z dwoma skrajnymi postawami:

pierwsza twierdzi, że sumienie «*tworzy*» własny plan, projekt samospełnienia i drogi jego realizacji;

druga natomiast uważa, że sumienie tylko «*znajduje*» w sobie i w otaczającej go rzeczywistości taki plan czy projekt samorealizacji[48].

Pierwsza postawa akcentując wolność absolutną sumienia łatwo popada w *subiektywną* twórczość, bez uwzględnienia obiektywnej prawdy planu Bożego dotyczącego naszego osobistego i społecznego powołania; w drugiej natomiast sumienie ulega *biernemu* przystosowaniu się, biernej akceptacji treści (prawd) wynikających z naszego powołania. Sumienie natomiast nie stoi wobec *próżni* aksjologicznej, lecz ma do czynienia z pewną treścią prawdy o dobru i prawdziwym dobrem. Jest zdolne poznać prawdę i ukochać dobro powołania jako celu całego życia, wyznaczyć cele-projekty odpowiadające temu powołaniu na każdy dzień, w którym Bóg działa poprzez swoje prawo i łaskę Ducha Świętego.

---

[45] *ST* 2-2,24,9; 183,4.

[46] Stróżewski W., *Les trois dimensions de la verité. En marge De Veritate 1,2*, w *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1974, 155-167; Tenże, *Tak-tak, nie-nie. Kilka uwag o prawdzie*, w *Ethos* Nr 2/3 (1988) 29-36.

[47] *De Verit.* 1,2: «*Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est in intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius in intellectu. Sed secundum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res unde et mensuratio rerum quae per ipsum fiunt*».

[48] Tettamanzi D., *L'oggettività del giudizio di coscienza*, in *Scuola Cattolica* 111 (1983) 426-449.

Człowiek bowiem otrzymał jakąś *treść* od Boga w samym stworzeniu naszej ludzkiej natury, otrzymał również pewną treść w Objawieniu. Moje sumienie jako wolność nie tworzy *ex nihilo* mojego programu życia i działania, ale «odczytuje» plan Boży co do mnie, co do mojej wspólnoty. Tak więc sumienie to nie bierna akceptacja prawdy i dobra przekazanych w zarządzeniach autorytetu władzy czy prawa, to nie bierność wobec zadań wynikających z chrześcijańskiego powołania, ale dynamiczny, osobisty, twórczy trud *poszukiwania* tak własnego powołania jak i nowych dróg-projektów i ich *spełnienia* w życiu i działaniu religijno-moralnym. Twórczość sumienia ma swoje szerokie pole działania przede wszystkim wobec pozytywnych zadań życia stojących przed osobą i jej wspólnotą, jakie stawia przed nią dzisiaj Bóg poprzez *«znaki czasu»*. Tu naszemu sumieniu przychodzi z pomocą mądrość praktyczna - roztropność chrześcijańska, udział w prorockiej misji samego Chrystusa i nauczanie zwyczajne Kościoła.

3.2 Sumienie jest twórcze również w zachowaniu przykazań Bożych

Czy można również mówić o twórczości sumienia w *zachowaniu* Bożych przykazań? Nie tylko można, ale powinno się mówić. Oczywiście z pewną dozą roztropności. Niektórzy teologowie w przeszłości i dziś, nie biorąc pod uwagę różnicy pomiędzy *prawdą o dobru* ujętą w przykazaniach pozytywnych i *prawdą o złu* ujętą w przykazaniach negatywnych, mówią o prawie stopniowości i stopniowości prawa w obydwu dziedzinach, a tym samym i o *twórczaści* sumienia tak w stosunku do przykazań negatywnych jak i pozytywnych[49]. Tomasz natomiast bardzo dokładnie odróżnił postawę sumienia wobec przykazań pozytywnych, odnoszących się do aktów cnót i przykazań negatywnych, zakazujących grzechy[50]. Zachowanie przykazań pozytywnych zależy od osoby, czasu i okoliczności. Przykazania takie jak *wierz, ufaj, kochaj Boga i bliźniego! bądź wiernym twojemu powołaniu, bądź roztropny, sprawiedliwy, dzielny i umiarkowany*, to PROGRAM całego życia. Tu zastosowanie prawa stopniowości i wzrostu od nikłych początków, poprzez okres dojrzewania aż do pełnej świętości, ma swoje uzasadnienie. *Twórczość* sumienia w pełnieniu czynów sprawności

---

[49] *Familiaris consortio*, 34 i *Veritatis splendor* 79-83 rozróżnia «prawo stopniowości» (ludzkiego stopniowego dojrzewania moralnego) od «stopniowości prawa» (stopniowe zachowanie prawa) i przestrzega przed «twórczością» sumienia w zachowaniu przykazań negatywnych, wskazujących na «czyny wewnętrznie złe».

[50] *ST* 2-2,33,2 :*«sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum... et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper»* i 1-2,100,10: *«Praecepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper»*.

moralnych (cnót) według wymogów przykazań pozytywnych jest czynnym elementem w życiu moralnym, bez którego człowiek może być biernym wykonawcą decyzji wszelkiego rodzaju dyktatorów, ale nie może stać się samodzielnym «darem» z siebie dla Boga i dla swoich bliźnich.

Sumienie natomiast wobec przykazań negatywnych nie może mieć prawa stopniowości ani stopniowości prawa, czyli nigdy nikt i nic nie może usprawiedliwić przekroczenia przykazania negatywnego; nie powinno się torturować ani zabijać człowieka niewinnego! Nie można trochę zabić a trochę nie zabić; trochę torturować a trochę nie; można to zrobić fizycznie, ale nie moralnie! Sumienie jednak ma i tu pewną twórczość w unikaniu czynów *wewnętrznie* złych, zakazanych przez przykazania negatywne. Zdają sobie z tej twórczości sprawę ci wszyscy, którzy znaleźli się w sytuacjach konfliktowych (np. posłowie głosujący za ograniczeniem prawa o przerywaniu ciąży!) To wielki i twórczy wysiłek sumienia, aby wybierając zawsze dobro, na ile jest to możliwe, zmniejszać w naszym życiu osobistym i społecznym zło.

Aby zrozumieć twórczą rolę sumienia w życiu moralnym musimy wrócić do dynamicznej koncepcji człowieka jako rządcy siebie, który może kierować swoim życiem i projektować swoje przeznaczenie. Mogę w moim działaniu układać poprawne moralnie stosunki z Bogiem, innymi ludźmi, jeśli wiem kim jestem, kim są inni wobec Boga. Muszę znać prawdę o mnie i o nich oraz moje i ich fundamentalne prawa, w których ta prawda jest ujęta i w których się ujawnia. W Tomaszowej koncepcji sumienia jedności prawdy i wolności, sumienie «*odkrywa*» (nie tworzy *ex nihilo*) prawdziwe zamierzenia Boga co do naszego życia, ale też każdego dnia i na różne sposoby «*tworzy*" krok za krokiem własną drogę do świętości. Choć wszyscy jesteśmy powołani do świętości, to jednak każdy z nas ma swoją i sobie właściwą drogę jej realizacji. Prawdę życia i działania poznaną i uznaną przez sumienie musi on «*przełożyć*» na konkretną postawę i czyn, i *wprowadzić* w sposób dynamiczny i twórczy w osobiste i wspólnotowe życie.

Zakończenie

Konkludując możemy powiedzieć, iż Tomasz w drugiej części *Sumy Teologicznej* (1-2 i 2-2) ukazuje cały proces jednoczenia życia i działania człowieka w drodze do Boga z prawdą i wolnością otrzymaną od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. To połączenie prawdy o dobru z wolnością sprawia, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże dąży do poznania prawdy i do ukochania dobra. Bóg jako Dobro Najwyższe, Wzór i Cel Ostateczny pociąga człowieka do

siebie i jednoczy ze sobą[51]. Człowiek dążąc w prawdzie, miłości i wolności do Boga spełnia dobre czyny i spełnia siebie poprzez czyny swoich sprawności teologalnych i moralnych[52].

[51] *ST* 1-2,1-5.
[52] *ST* 1-2,55-70.

Pojęcie nicości w koncepcji stworzenia z niczego świętego Tomasza z Akwinu

Michał Paluch OP

1. Zarys problemu

Prawda o stworzeniu przechodzi dziś kryzys.[1] Dotyczy to zarówno poziomu współczesnej mentalności, jak i teologicznych opracowań. Dzisiejsze prądy intelektualne, pozbywszy się "mitologicznego" obrazu Boga Stwórcy, nie są w stanie zaakceptować stworzonego statusu bytu, a co za tym idzie - filozoficznego pojęcia natury. Teologowie z kolei, koncentrując się na chrystologii jako podstawowym przesłaniu wiary, obawiają się, iż prawda o stworzeniu nie jest w stanie na wiele się przydać w próbach integrowania w wierze współczesnego doświadczenia[2].

Analogicznym kryzysem dotknięta jest myśl spekulatywna. Obrazem, jaki objawia nam sens, a właściwie bezsens i bezpłodność spekulacji, jest obraz teologa poszukującego odpowiedzi na pytanie o ilość diabłów na końcu szpilki.

Jak wiadomo, prawda o stworzeniu z niczego była jedną z dwóch prawd - obok przesłania o Wcieleniu - których nie mogła przyswoić sobie mentalność Greków. Grecy konsekwentnie, jeśli wziąć w nawias jeden wyjątek[3], wyznawali prawdę o odwieczności materii. Przebadanie pojęcia nicości w chrześcijańskiej interpretacji faktu stworzenia może więc być przyczynkiem do odnalezienia

---

[1] Artykuł ten jest drugim rozdziałem pracy magisterskiej brata Michała Palucha (pod tym samym tytułem) uzupełnionym o fragmenty wstępu i zakończenia (przyp. red.).

[2] Por. W. Kasper, *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, w: G. Bitter, G. Miller (red.), *Konturen heutiger Theologie*, München 1976, s.93. Autor zwraca uwagę, iż w niektórych współczesnych syntetycznych opracowaniach wiary katolickiej brak rozdziałów dotyczących stworzenia (np. *Katechizm Holenderski*), bądź jest ono nader pobieżnie traktowane (np. J. Feiner, L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, Freiburg-Basel-Wien-Zürich 1973).

[3] Tym wyjątkiem jest Kseniades z Koryntu z V wieku przed Chrystusem. Por. J.A. Goldstein, *The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo*, w: "Journal of Jewish Studies", t. XXXV, nr 2, Autumn 1984, s.128.

miejsca, jakie w rozumieniu naszej wiary zajmuje i powinna zajmować tradycja grecka. Problem ten zaś należy naszym zdaniem do fundamentalnych zagadnień chrześcijańskiej tożsamości.

Podglebia Tomaszowego myślenia o nicości można doszukiwać się w samym pojęciu bytu wypracowywanym przez Greków. Byt już u Parmenidesa radykalnie został przeciwstawiony nicości. Stosunek byt - niebyt stał sią później przedmiotem bardzo subtelnych rozważań Platona[4]. Trudno jest jednakże w analizowanych tekstach wskazać jakiekolwiek ślady świadomych zapożyczeń od Parmenidesa i Platona[5].

Inaczej jest w wypadku "pożyczek" od Arystotelesa. Tomasz nieustannie powołuje się w swych pismach na "Filozofa", a schemat pojęciowy akt - możność jest przez Akwinatę świadomie przejęty od Stagiryty i przystosowywany do potrzeb chrześcijaństwa. Miało to oczywiście swoje implikacje dla rozumienia nicości.

Dla Arystotelesa - jak i dla wszystkich Greków - świat istniał od zawsze, wykluczony był jakikolwiek jego początek czasowy[6]. Co gorsza, teza o odwieczności świata nie była jedynie tezą dodaną do siatki pojęć Arystotelesowskiego opisu, lecz stanowiła istotną część interpretacji rzeczywistości proponowanej przez Stagirytę. Odwieczność świata była konsekwencją zgody na odwieczność materii, zaś nieprzyznanie materii początku czasowego było konieczne dla uchronienia absolutności przeciwstawienia materii i formy, aktu i możności. Dzięki takiemu rozwiązaniu pojęcia aktu i możności zyskiwały najgłębszą metafizyczną "sankcję". Nie były tylko terminami technicznymi, służącymi do uchwycenia jedynie jakiegoś - jednego z wielu - względnego aspektu rzeczywistości, ale miały podstawę w dwóch absolutnościach: absolutności Pierwszego Poruszyciela i absolutności (przełożonej na czasową odwieczność) materii pierwszej.

Była to wizja dualistyczna - Pierwszy Poruszyciel był ograniczony w swych prerogatywach boskich przez istnienie jakiegoś bytu poza nim samym[7] - i z tego

---

[4] Por. *Sofista* 236e nn. i interesujące omówienie koncepcji Platona w: W. Stróżewski - *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s.170-184. Stróżewski w odróżnieniu od Gilsonowskiego odczytania koncepcji bytu Platona proponuje tam egzystencjalne rozumienie platońskiego τὸ ὄν, a co za tym idzie całego stosunku byt - niebyt.

[5] Warto jednak zaznaczyć, że podobieństwo nauki Tomasza o nicości względnej i absolutnej (zajmiemy się nią dokładniej niżej) z rozróżnieniem zawartym w *Sofiście* (256-258) odnotowuje Battista Mondin w *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, s.415.

[6] Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1070a, tłum. K. Leśniak, PWN Warszawa 1983, s.304; Arystoteles, *Fizyka* 192a31, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t.2, s.44.

[7] Myśląc tak musimy pamiętać, iż dopiero chrześcijańska koncepcja Boga jako Pana całej rzeczywistości pozwoliła zobaczyć ten problem w całej ostrości, choć już w *Timajosie* Platona można znaleźć pierwsze intuicje zmierzające w tym kierunku. Por. L. Dupré, *Tajemnica stworzenia*, w: *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 290.

powodu nie nadawała się wprost do zastosowania w myśli chrześcijańskiej. W analizowanych tekstach Akwinaty problem odwieczności materii jest tłem dwóch grup zagadnień:
- dyskusji z możliwością przyjęcia tezy o odwieczności świata[8],
- dyskusji z adagium przejętym od Arystotelesa *ex nihilo nihil fieri*[9].

Tomasz prawie nigdy nie występował wprost przeciw autorytetowi Stagiryty. Uczynił to jedynie w przypadku odwieczności materii pierwszej, podkreślając jednak, że mamy tu do czynienia z prawdą wiary[10]. Chętniej uciekał się do manipulowania "woskowym nosem" Filozofa.

2. Nicość a substrat

A. Materia

W *Contra gentiles* Tomasz zwraca uwagę na nieproporcjonalność aktu Boga do możności materii[11]. W wypadku działającego, który potrzebuje w swoim działaniu materii, możność materii odpowiada mocy działającej przyczyny. Innymi słowy między aktem działającego, a przeobrażaną przez niego materią musi istnieć proporcjonalność. Działający jest ograniczony przez przeobrażaną przez siebie materię[12], albo raczej jest ograniczony w możliwościach swojego działania - przeobrażania materii do "rozmiarów" swojego aktu. Między aktem działającego i materią przetwarzaną przez niego musi być adekwatność, inaczej działający nie mógłby niczego wyprodukować. W wypadku Boga tak nie jest. Bóg nie może być ograniczony jakąkolwiek materią, Boska moc, która jest zarazem prosta i nieskończona, nie może być niejako "przykrojona" do "rozmiarów" materii.

Dużo bardziej wyszukaną dyskusję możemy odnaleźć w DP 3,1,2. Zarzut odwołuje się do pojęcia możliwości logicznej. Jeśli cokolwiek istnieje, to znaczy,

---

[8] W grupie analizowanych tekstów są to: STh I 46; DP 3,14 i 17.

[9] Arystoteles, *Fizyka*, dz.cyt., 187a26-29, s.33-34. STh I 45,2,2; DP 3,1,1.

[10] Por. DP 3,17 corp.

[11] Czytamy tam m.in.: *Omne agens quod in agendo requirit materiam praejacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum (Physic.III, text. comm.6). Quum ergo divina potentia sit simplex et infinito, ut ostensum est (l.I, c.18 et 43), Deus igitur non requirit materiam praejacentem ex qua de necessitate agat* (CG II XVI).

[12] Przeobrażanie materii należy tu rozumieć w sensie bardzo szerokim - chodzi o wszelkie działanie dające się opisać kategoriami możność - akt, czyli o wszelkie sytuacje, w jakich można wskazać w analizie jakiś czynnik aktywny i pasywny.

że wcześniej także mogło istnieć. Możliwość zaś zaistnienia rzeczy obecnie istniejącej musi mieć jakąś ontyczną podstawę[13]. Jeśli możliwości przyznamy status ontyczny akcydensu, potrzebnym staje się jakieś *subjectum*, w którym można by ów akcydens osadzić. Wynika więc stąd, że możliwość zaistnienia świata domaga się uprzedniego istnienia substratu, w którym możliwość ta byłaby zapodmiotowana.

Argument ten jest o tyle ważny i trafny, że: 1. na gruncie myśli realistycznej porządek myślny ma być zawsze pochodną pewnej rzeczywistości, 2. możliwości jako bytowi myślnemu nie można przyznać statusu samoistności.

Przeanalizujmy odpowiedź Tomasza:

> *(...)aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subjectum. Vel patest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae(...)*[14].

Akwinata widzi tu dwie możliwości rozwiązania przedstawionej w zarzucie trudności (tak chyba należy odczytać *vel potest dici*). Nie muszą być one rozumiane jako konkurencyjna opozycja, idą jedynie w różne strony. Pierwszy podważa potrzebę ontycznego uzasadnienia możliwości, drugi proponuje taką jej podstawę, która nie narusza prawdy o bezsubstratowości stworzenia.

Pierwsza z dróg do rozwiązania trudności podkreśla wyłącznie logiczny charakter możliwości. Doszukiwanie się jakiejś podstawy ontycznej nie ma sensu, bo *possibilitas* to ni mniej ni więcej tylko stwierdzenie niesprzeczności między podmiotem i orzeczeniem w zdaniu: *Świat mógłby istnieć*. Twierdzenie o potrzebie ontycznej podstawy dla takiego bytu jest bezzasadne, bo myśląc o możliwości stworzenia (dodajmy - niezależnie od tego czy teraz czy w przeszłości) pozostajemy wyłącznie na terenie logiki i nie należy mylić tego poziomu refleksji z rozważaniami metafizycznymi.

---

[13] Precyzyjniej należałoby powiedzieć, że możliwość ma swoją podstawę w możności, ta ostatnia zaś domaga się jakiegoś *subjectum*.

[14] DP 3,1,2.; por. STh I 46,1, ad 1.

Drugi kierunek, w którym zdaniem Tomasza można poszukiwać rozwiązania omawianej trudności, odwołuje się do rozróżnienia *potentia activa - potentia passiva*. Pojęcia te, a właściwie ich grę trudno precyzyjnie oddać w języku polskim. Termin *potentia* ma w łacinie podwójne znaczenie. Znaczy zarówno możność, jak i moc, władza[15]. Właśnie w tych dwóch różnych znaczeniach używany jest w prezentowanym przeciwstawieniu. Dodany przymiotnik precyzuje, o które znaczenie chodzi.

Można więc zdaniem Tomasza mówić o możliwości zaistnienia świata ze względu na potęgę, moc działającego (- Boga), ale nie ze względu na możność materii. Pojęcie *potentia activa* umożliwia określenie Boga jako ontycznej podstawy możliwości logicznej. Nie znaczy to jednak, że można uznać istnienie w Bogu jakiejkolwiek możliwości w odniesieniu do Niego samego - Tomasz podkreśla na innym miejscu, iż o możliwości w Bogu możemy mówić tylko w odniesieniu do stworzeń[16]. Nie znaczy też, iż możliwość jest jakąś niedoskonałością w Bogu. Skutek działania Bożej mocy nie dodaje jej doskonałości, skutek istniejący w akcie omawianej *potentia activa* nie jest potrzebny do jej doskonałości[17]. *Potentia passiva* natomiast nie może istnieć w wieczności[18].

B. Materia pierwsza

a) Zarysowanie problemu

Problem bezsubstratowości kulminuje w zagadnieniu materii pierwszej. Jak już wspominaliśmy wyżej, był to najtrudniejszy problem do przezwyciężenia w pracy nad zastosowaniem pojęć Arystotelesa do interpretacji chrzecijańskiej prawdy o stworzeniu z niczego. Św. Tomasz musiał się zmieścić między Scyllą pojęcia odwiecznej materii, zapewniającego absolutność i uniwersalność interpretacji świata przy pomocy pojęć akt - możność, a równocześnie wprowadzającego dualistyczny podział rzeczywistości i redukującego Boga do przetwarzającego materię demiurga,

---

[15] Na temat podwójnego znaczenia pojęcia *potentia*, tradycji greckiej i biblijnej rozumienia tego terminu zob. W. Stróżewski, *Bóg i świat...*, dz.cyt., s. 77-78.

[16] Por. DP 3,15, ad 11.

[17] Por. DP 3,14, ad sc 5.

[18] Tamże.

a Charybdą odrzucenia Stagiryty w imię podkreślenia absolutności Boskiego aktu stwórczego, co byłoby jednak równocześnie rezygnacją z zastosowania myśli Arystotelesa w teologii Akwinaty. Nie miejsce tutaj na dowodzenie, że Arystoteles był myślicielem, z którym spotkanie mogło chrześcijaństwu dać w tym czasie najwięcej, czy też z którym spotkanie było wtedy nieuniknione. Są to tezy domagające się historycznego potwierdzenia. Nie miejsce też na dowodzenie, że dwie zarysowane przeze mnie rafy, między którymi musiał się zmieścić Tomasz - nieortodoksyjna interpretacja wiary, odrzucenie Arystotelesa - były przez Akwinatę w tym kontekście zupełnie świadomie przeżywane i w tekstach jasno wyeksplikowane. Chcę tylko zaznaczyć, że studiując teksty Tomasza dzisiaj wyraźnie widzimy, że bez przezwyciężenia problemu odwieczności materii pierwszej nie mogłoby dojść do chrześcijańskiej asymilacji myśli Stagiryty, koncepcja Arystotelesa byłaby bezużyteczna dla wyrażenia koncepcji stworzenia z niczego.

Problem materii pierwszej polegał przede wszystkim na jej absolutności. Widać to dobrze w teorii Arystotelesowskich czterech przyczyn. Trzy spośród nich (sprawcza, formalna, celowa) dawały się bez trudu sprowadzić do Boga. Nie trzeba było przy tym wychodzić poza pojęcia akt - możność. Wszystkie bowiem sytuowały się po stronie czynnika aktualizującego, sam Stagiryta twierdził zresztą, że należy je zredukować do przyczyny formalnej. Inaczej było w wypadku przyczyny materialnej. Istniejąc odwiecznie stawała sią drugą, konkurencyjną w stosunku do Boga przyczyną każdego bytu. Chcąc odwołać się w myśli chrześcijańskiej do koncepcji Arystotelesa należało materię pierwszą zrelatywizować do Boga.

b) Rozwiązanie Tomasza

Najpierw prześledźmy rozumowanie Tomasza w korpusie STh I 44,2. Jest to tekst zupełnie podstawowy dla interesującego nas zagadnienia. W kwestii 44. Akwinata zajmuje się Arystotelesowską koncepcją czterech przyczyn. Tomasz kolejno omawia każdą z przyczyn i pokazuje, w jaki sposób sprowadzają się one do Boga jako pierwszej i najdoskonalszej zasady. Artykuł drugi poświęcony jest zagadnieniu przyczyny materialnej - a więc problemowi materii pierwszej.

Po stosunkowo obszernym omówieniu historii problemu, Tomasz relacjonuje ostatni, głoszony przez siebie pogląd.

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia,

sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium[19].

Przekroczenia ukazanych wyżej ograniczeń koncepcji Arystotelesa dokonuje się w myśli Tomasza dzięki nowej propozycji rozumienia bytu. O ile bezpośrednio poprzedzające Akwinatę koncepcje (w tym także Arystotelesa i Platona) koncentrowały się na "wydobywaniu" z bytu form akcydentalnych i substancjalnych, o tyle dla Tomasza inny, dotąd nie dostrzegany, element bytu staje się ważny. Byt należy rozważyć jako byt - to znaczy "istniejące" - takie jest przecież drugie znaczenie łacińskiego *ens*.

Nowa perspektywa w myśleniu o bycie ma rewolucyjne znaczenie dla odczytania stosunku zależności bytowej stworzenie - Stwórca. Pierwsza przyczyna nie jest już "ograniczona w swych prawach" decydowania o rzeczy do jakości rzeczy i ich istoty (*talia* i *haec*), ale jest przyczyną *secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo* - według tego wszystkiego, co odnosi się w jakikolwiek sposób do istnienia. Także materia pierwsza - ponieważ przyznajemy jej istnienie - w stopniu w jakim jest bytem zależna jest przyczynowo od pierwszej przyczyny.

c) Metafizyczne tło rozwiązania Akwinaty

W interesującym świetle Tomaszową próbę przezwyciężenia ograniczeń teorii bytu Arystotelesa stawia dyskusja zawarta w drugim zarzucie i odpowiedzi cytowanego artykułu. W zarzucie Akwinata relacjonuje teorię, wedle której doznawanie byłoby przeciwstawione działaniu. Zarówno *actio*, jak i *passio* miałyby swoje *prima principia*. Jednym byłby Bóg, drugim materia pierwsza. Odpowiedź Tomasza jest bardzo pouczająca:

Passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi, nam omne imperfectum causatur

[19] STh I 44,2 corp.

a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles[20].

Zauważmy najpierw, że doznawanie (*passio*) zostaje zrelatywizowane do działania (*effectus actionis*). Jest to konsekwencją nauki zawartej w korpusie. Tomasz idzie tu jednak o tyle dalej, o ile ujawnia intelektualny "mechanizm" umożliwiający mu dokonanie operacji sprowadzenia doznawania do działania (w konsekwencji możności, czyli materii pierwszej, do aktu). Ta podstawowa dla Tomaszowej metafizyki redukcja dokonuje się dzięki zasadzie *primum principium esse perfectissimum*. Sprowadzenie możności do aktu jest więc możliwe dzięki pojęciu (a pewnie co za tym idzie także pewnemu doświadczeniu) doskonałości. Na doskonałość zaś składają się dwa czynniki:

1. wizja rzeczywistości jako pewnej uporządkowanej całości,
2. aksjologiczne nasycenie tej całości, które porządkowi nadaje pewne ukierunkowanie, zhierarchizowanie[21]. Naszym zdaniem docieramy w tym miejscu do pewnych źródłowych doświadczeń, jakie leżą u podstaw wizji rzeczywistości proponowanej przez Tomasza.

Jest rzeczą godną podkreślenia, iż pojęcie doskonałości nie jest pomysłem Tomasza. Akwinata w cytowanym tekście powołuje się na Arystotelesa[22]. W samym więc dziele Stagiryty zawierało się pewne napięcie: z jednej strony absolutność dwubiegunowości możność - akt była gwarantowana przez materię odwiecznie istniejącą, z drugiej strony możność była relatywizowana do aktu przez uznanie aktu za doskonałość (*ergo*: wypełnienie, cel dążenia) możności. Trudno nam określić, na ile napięcie to było wyeksplikowane. Wymagałoby to historycznych badań. Nie jest wykluczone, że napięcie to dostrzegli dopiero chrześcijanie ze względu na redukcjonistyczną koncepcję Boga, do której ono prowadziło.

d) Trudności przyjętego rozwiązania

Określenie zależności materii pierwszej od pierwszej przyczyny przez pojęcie istnienia niesie ze sobą bardzo poważne trudności. Właściwie można tu nawet

---

[20] STh I 44,2 ad 2.

[21] Warto tu jednak zaznaczyć, iż wymienione przez nas elementy są dla Tomasza jednością: porządkowanie bytu w zhierarchizowaną całość może dokonać się tylko według jakiejś doskonałości. Osobne wyodrębnianie tych dwóch elementów jest dziełem postnominalistycznej świadomości.

[22] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz.cyt., 1072b29.

mówić o trudnej do przekroczenia aporii wyznaczającej granice metafizycznych pojęć Tomasza. Problem dotyczy pojęć stosowanych przez Akwinatę, a ściślej rzecz biorąc związków między pojęciami możności - aktu i istoty -istnienia. Pojęcia możności (materii pierwszej) i aktu traktowane są przez Tomasza, zgodnie zresztą z ich Arystotelesowskim znaczeniem, jako pojęcia najszersze, nadające się zarówno do określenia relacji między materią i formą, jak i między istotą i istnieniem. Atrakcyjność intelektualna pojęć akt - możność bierze się jednak nie tylko z ich pojemności zakresowej, ale także z ich przeciwstawienia - *actus purus* odpowiada *materia pura*, nie ma między nimi żadnego wspólnego obu pojęciom *medium*.

Równocześnie zaś - i tu zaczyna się nasz problem - istnienie traktowane jest w opisie struktury bytu jako najdoskonalszy akt, doskonalszy od aktu, którym jest forma, czy też natura rzeczy[23].

Skoro zaś istnienie jest najdoskonalszym aktem, a wszystkie pozostałe akty, na które można wskazać w analizie metafizycznej bytu, są zrelatywizowane do tego najdoskonalszego aktu = istnienia jako do swojej przyczyny, wynika stąd, że także materia pierwsza (możność) jest zależna bytowo od najdoskonalszego aktu = istnienia. Będąc zależną od najdoskonalszego aktu = istnienia jest zrelatywizowaną do aktu. Trudno więc o niej mówić jako o *materia prima*. O ile uczestniczy w istnieniu, uczestniczy w akcie, nie jest całkowicie w możności.

e) Proponowane przez Tomasza oddalenie trudności

Tomasz opowiada się za rozwiązaniem, które redukuje pojęcie materii i uzależnia je bytowo od aktu. Poza możliwością stosowania pojęć aktu - możności do relacji istota - istnienie daje mu ono ponadto pojęciowe możliwości rozróżnienia powstawania naturalnego od stworzenia z niczego[24]. Akwinata jest świadomy

---

[23] Na temat esse jako aktu zob. np. STh I 3,4 corp.: *(...) esse est actualitas omnis formae vel naturae (...), oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam(...)* Również analizując określenia Boga można wskazać na istnienie jako najdoskonalszy akt spośród wszystkich elementów bytu, które wolno określić tym mianem. Sam Bóg bowiem jest określany zarówno jako *actus purus* (por. chociażby DP 3,1 corp.), jak i *suum esse* (STh I 3,4 corp.). Skoro więc Bóg jako pełnia aktu jest określany jako *Ten, który jest własnym istnieniem*, oznacza to, iż istnienie jest najdoskonalszym spośród wszystkich elementów, które można wskazać w analizie metafizycznej struktury bytu.

[24] Por. DP 3,3,4. Materia pierwsza pozwala rozróżnić między *generatio* i *creatio*. Wrócimy do tego w dalszej części naszej pracy.

przedstawionych trudności. Rozważmy szczegółowo proponowane przez niego rozwiązanie:

> *Neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens commune est quodammodo potentiae et actui*[25].

1. Tomasz ogranicza pojęcie stworzenia i powstawania tylko do bytów samodzielnie istniejących. Argument za takim rozwiązaniem jest natury metafizycznej - w sposób właściwy możemy mówić tylko o powstawaniu rzeczy subzystujących. Stąd o materii pierwszej - podobnie zresztą jak o formach czy akcydensach - nie powinniśmy mówić, że jest stworzona, lecz że jest współstworzona.
2. Nieprzekonanym Akwinata proponuje jeszcze inne wyjście z pojęciowego potrzasku. Materia pierwsza miałaby być o tyle podobną do Boga, o ile jest bytem, nie zaś o ile jest w akcie. Argument ten mógłby być przekonujący, gdyby istnienie nie było określane jako akt. Była już o tym mowa wyżej. Niezależnie jednak od swoich ograniczeń argument ten jest dowodem, że Tomasz uznawał rzeczywistość materii pierwszej i nie była ona dla niego jedynie pomyślanym pojęciem granicznym. Jeszcze dobitniej wyraził to Akwinata w odpowiedzi na zarzut następny, gdzie mówi wprost o tym, że choć nie można materii pierwszej w sposób właściwy "przyznać" jakiejś idei w Bogu - bo ideę posiada całe *compositum* i jest to *forma factiva*, to jednak można powiedzieć, iż jest jakaś idea, według której materia imituje w jakiś sposób Boga[26]. Drugie rozwiązanie nie wydaje się nam

---

[25] DP 3,1, ad 12. Zob. też teksty paralelne (wybraliśmy tekst najbogatszy): CG II XVI, STh I 44,2,3; 45,4,3; DP 3,1,13; 3,5,3.

[26] DP 3,1, ad 13. Tekst ten może być dowodem na to, że dochodzimy do granic Tomaszowej metafizyki. Cóż to bowiem znaczy imitować Boga "w jakiś sposób" (*aliquo modo*) i posiadać "jakąś" ideę w Bogu? Wydaje się, że nie ma tu ciągłości - albo coś jest przez Boga stworzone i wtedy imituje Jego istotę, albo nie pochodzi od Niego, i wtedy nie wiadomo od czego ma pochodzić na gruncie metafizyki inspirowanej przez chrześcijaństwo.

przekonujące samo w sobie[27], natomiast pierwsze jest znacznie lepsze. Absolutnie rzecz biorąc Akwinata nie może mieć racji. Materia pierwsza niezależnie od tego czy jest stworzona, czy współstworzona, mając udział w akcie istnienia ma udział w akcie - nie można określić jej, absolutnie rzecz biorąc, mianem *materia pura*. I na to nie ma rady. Rozwiązanie to jednak - jeśli można tak powiedzieć - znacznie poprawia sytuację materii pierwszej w stosunku do problemów relacjonowanych powyżej. Podkreślony bowiem zostaje jej słabszy rodzaj bytowości i - stosownie do tej ostatniej - ograniczony do minimum stopień aktualizacji[28]. W takim kontekście pewną wartość może mieć też drugi argument. Znaczył będzie wtedy, że *materia prima* uczestnicząc w Bogu jako źródle wszystkich bytów posiada jedynie taki stopień aktualizacji, jaki jest konieczny do istnienia bytu współstworzonego, poza takim "słabym" aktem istnienia jest czystą możnością.

Materia pierwsza nie mogła się stać określeniem nicości. Jak wskazaliśmy wyżej nie była pojęciem granicznym - Tomasz przyznawał jej pewien rodzaj bytowości. Jednakże "materia pierwsza" była Akwinacie potrzebna wśród pojęć, za pomocą których charakteryzował stworzenie z niczego. Właśnie dzięki *materia pura* stawało się możliwe określenie różnicy między powstawaniem a stworzeniem.

3. Radykalna bezsubstratowość nicości

A. Przeciwstawienie: nicość radykalna - nicość względna

Pojęcie nicości domaga się doprecyzowania. Przyjrzyjmy się w tym celu podstawowemu wykładowi na temat stworzenia z niczego, jaki zawiera Summa Theologiae. Po przedstawieniu definicji stworzenia (*emanatio totius entis a causa universalis*) Tomasz pisze:

---

[27] A do traktowania tego rozwiązania jako autonomicznego argumentu upoważnia stwierdzenie: *Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum.*

[28] Warto również spojrzeć na współstworzoność formy i materii także z innej perspektywy: współstworzoność tych elementów bytu podkreśla znaczenie istnienia, nadającego jedność materii i formie. Jeśliby uznać, iż materia i forma są bytami stworzonymi, trudno byłoby odnaleźć zasadę jedności bytu. Współstworzoność materii i formy zapewnia więc koherencję metafizyce Tomasza, czy też jest jej wyrazem. Por. Frederick D. Wilhelmsen, *Creation as a Relation in Saint Thomas Aquinas*, w: "The Modern Schoolman", LVI (1979), nr 1, s. 114.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem non praesupponitur emanationi, sicut si generatur homo non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo proncipio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quod est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil[29].

Mamy tu do czynienia z zestawieniem ze sobą dwóch porządków. Jest to stały kontekst, w którym Akwinata prezentuje swoje poglądy na temat nicości. Definicję *emanatio universalis* ilustruje on filozoficznym opisem bezsubstratowości *emanatio particularis*. Ponieważ Tomasz nie może dać opisu filozoficznego powstawania z niczego, jako dobry pedagog odwołuje się do znanego, dostępnego doświadczenia, by je potem filozoficznie "uwznioślić". Operacja filozoficznego "uwznioślania" tezy o powstawaniu partykularnym jest próbą wykazania, że *emanatio totius entis* znaczy coś więcej niż *emanatio hominis*. Przy czym to "uwznioślenie" dokonuje się za pomocą bardzo subtelnej gry pojęć - w analizowanym tekście Tomaszowi zależy przede wszystkim na podkreśleniu podobieństw w stworzeniu i powstawaniu partykularnym.

Gdy jest mowa o powstawaniu człowieka, Tomasz określa brak substratu - *ex non ente quod est non homo*, gdy natomiast określa stworzenie, używa w sposób wyraźnie zamierzony paralelnego określenia - *ex non ente quod est nihil*. Sugeruje to, że te dwa typy niebytu różnią się od siebie zakresowo[30]. Zobaczymy to zresztą jeszcze wyraźniej w następnym tekście.

W DP 3,2,2 i ad 2 Tomasz dyskutuje na temat możliwości uznania stworzenia za zmianę. Zostawmy na boku spory związane z możliwością zastosowania pojęcia zmiany do opisu aktu stwórczego, a przypatrzmy się określeniom dotyczącym substratu stworzenia, jakie Akwinata przypisuje rodzeniu (= powstawanie partykularne) i stworzeniu.

---

[29] STh I 45,1 corp.

[30] Sprawą otwartą pozostaje naszym zdaniem, czy ten tekst sugeruje coś więcej niż różnice zakresowe obu pojęć. Do różnic zakresowych wyłącznie kazałaby się ograniczyć deklaracja: *idem autem est nihil quod nullum ens*, jeśli rozumiemy ją *nihil* = *nullum ens* = *non ens*. Non ens właśnie jest wspólnym terminem cytowanych określeń. Analizowany tekst nie harmonizuje wtedy z tekstem przytaczanym jako następny.

Być może jednak możliwa jest też inna, "jednokierunkowa" interpretacja powyższego zdania: *nihil* → *nullum ens* (na zasadzie nicość jest niebytem, ale niebyt nie jest nicością). Tomasz jest wtedy jednak nieprecyzyjny określając nicość i byt jako *idem*.

Zarzut:

(...) Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam ad non esse simpliciter (...)

Odpowiedź:

(...) in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiae suae, est aliquid commune subjectum privationi et formae, et non est in actu existens; (...) quod in creatione non est (...)[31]

Bezsubstratowość rodzenia określona tu została jako brak formy - *non esse secundum quid*, w odrożnieniu od bezsubstratowości stworzenia, która jest nicością absolutną - *non esse simpliciter*[32]. Tomasz wyróżnia w tym tekście dwa stopnie nicości - nicość względną i nicość absolutną[33]. Podstawą rozróżnienia nie jest jednak jak w poprzednim analizowanym tekście zakres obu nicości, ale *jakaś wspólna podstawa (subjectum) braku i formy*. Właśnie ze względu na istnienie tej podstawy poprzez rodzenie byt staje się tylko co do swej części (*secundum partem substantiae suae*), gdy stworzenie jest uczynieniem bytu w całej jego substancji (*secundum totam substantiam suam*). Tą podstawą zakładaną w przypadku rodzenia, a nie istniejącą przed stworzeniem - pozwalającą rozróżnić obydwa typy nicości jest oczywiście materia pierwsza (podstawą, która *non est in actu existens* może być tylko - i to nie w sensie absolutnym jak to widzieliśmy wyżej - materia pierwsza).

Podsumujmy wyniki naszej kwerendy tekstów.

Tomasz wyraźnie rozróżnia dwa pojęcia nicości. Różni je zakres - jedno jest negacją konkretnego, określonego bytu, drugie jest negacją bytu jako całości. Różnica zakresowa ma jednak swoje głębsze konsekwencje. Zanegowanie jakiegoś jednego, określonego bytu jest równocześnie afirmacją jego możliwości - uznaniem

[31] Por. DP 3,2,2 i ad 2.

[32] Odwołujemy się tu wprawdzie do określeń użytych przez Akwinatę w zarzucie, jednakże są to określenia akceptowane przez Tomasza do opisu różnicy między stworzeniem a powstawaniem partykularnym - doskonale współgrają z odpowiedzią, zarzut dotyczy pojęcia zmiany.

[33] Innym tekstem, mówiącym wprost o rozróżnieniu typów nicości jest *In Metaph.*, L.IV, l.III, nr 565 - 566. Odróżnia tam Tomasz negację prostą od negacji dotyczącej jakiegoś określonego rodzaju.

materii pierwszej jako podstawy tej możliwości, a co za tym idzie relatywizacją nicości[34].

W wypadku nicości absolutnej stajemy wobec całkowitej bezsubstratowości. Tomasz próbuje podpowiedzieć właściwe jej rozumienie odwołując się do naszego rozumienia nicości względnej. Jak widzieliśmy jednak, zestawienie to ma swoje poważne granice. Stworzenie bowiem absolutnym brakiem jakiejkolwiek podstawy radykalnie różni się od powstawania partykularnego.

B. Nicość jako *oppositum*

Rozważmy odpowiedź, jaką Tomasz daje na czwarty zarzut w DP 3,1. Musi tam ustosunkować się do twierdzenia Arystotelesa, że każdy działający (*agens*) i ten, który przyjmuje działanie (*patiens*) muszą być do siebie podobni, muszą zgadzać się co do rodzaju i gatunku. Ponieważ między Bogiem i nicością absolutną (*non ens simpliciter*) jest to niemożliwe, Bóg nie może stwarzać z absolutnej nicości.

Przeanalizujmy odpowiedź Tomasza:

Cum fit aliquid ex nihilo; non esse sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subjectum[35].

Tomasz rozróżnia w tym tekście dwa porządki: porządek stworzenia (dokładniej: powstawania z niczego) i porządek naturalnego powstawania. W wypadku stworzenia należy rozumieć jego substrat jako przeciwieństwo, a jedynie

---

[34] Zauważmy, że ściśle rzecz biorąc trudno w tym wypadku mówić o nicości - nicość względna jest w pewnym sensie sprzecznością. Tomasz zresztą woli na jej określenie używać słów *non ens*. Przy terminologii *nicość absolutna - nicość względna* pozostają jednak podręczniki. Por. rozrożnienie *ex nihilo sui et subiecti* w: W. Granat, *Bóg Stwórca*, dz.cyt., s.14. Zob. też Battista Mondin, *Dizionario...*,dz.cyt., s.415.

Natomiast W. Stróżewski jest wierny św. Tomaszowi - nazywa kresy rozważanego przeciwstawienia *nicość - niebyt*, przy czym wyróżnia jeszcze dwa rodzaje niebytu: każe mówić o *niebycie*, gdy niebyt przeciwstawia się jakiemuś bytowi jako byt inny (negacja różnicująca), natomiast *nie-bytem* określa zanegowanie jakiegoś określonego bytu dla samej negacji (negacja przekreślająca). Por. W.Stróżewski, *Z problematyki negacji*, w: *Istnienie i sens*, dz. cyt., ss. 386-388.

W naszych poszukiwaniach interesujemy się przede wszystkim nicością absolutną. Stąd nie ryzukując pomieszania pojęciowego możemy dopuścić w naszej pracy swobodę terminologiczną: nicość absolutną określamy zarówno jako *nicość*, jak i *niebyt*.

[35] DP 3,1, ad 4. Na temat *oppositum* w kontekście nicości mowa jest też w DP 3,1,15.

ubocznie (*per accidens*) jako to, co doznaje działania, doznające. Natomiast w wypadku bytów powstających przez naturalne powstawanie jest odwrotnie: należy przede wszystkim dostrzec w substracie ich działania to, co podlega działaniu, doznające, a tylko ubocznie wolno w nich dopatrzyć się przeciwieństwa.

Ważne jest tutaj rozróżnienie dwóch porządków - powstawania i stworzenia, powraca ono zresztą w analizowanych tekstach[36]. Rozróżnienie to służy taktyce Akwinaty w dyskusji z tezami Arystotelesa. Tomasz zwykle nie sprzeciwia się Stagirycie wprost, lecz relatywizuje jego twierdzenia do poziomu prawd o rzeczach naturalnych i dodaje tezę dotyczącą porządku Bożego działania. Zabieg przekroczenia poziomu "prawd naturalnych" ma jednak wagę trudną do przecenienia - jest przekroczeniem pojęć Arystotelesa. Uznanie, że o jakimś substracie nie można powiedzieć jako o doznającym działania działającego, znaczy bowiem, że wszechwładne dla Stagiryty kategorie aktu i możności nie mogą opisać relacji Bóg - stworzenie, w konsekwencji zaś: nie mogą opisać całej rzeczywistości.

Nie można dać się zwieść trudnemu do zrozumienia w tym kontekście twierdzeniu Akwinaty, że ubocznie można by określić *nihilum* jako coś doznającego. Naszym zdaniem chodzi tu Tomaszowi jedynie o porządek naszego myślenia. Według Tomasza ze względu na trudności, a właściwie niemożliwość pojęciowego uchwycenia nicości wolno nam posługiwać się w myśleniu o stworzeniu pojęciem zmiany, zachowując jednak świadomość jego nieadekwatności w opisie stworzenia[37]. Mówienie zaś o zmianie łączy się z używaniem schematu możność - akt.

Zgoda na posługiwanie się w opisie pojęciem zmiany (a w konsekwencji pojęciem możności i aktu) na określenie stosunku substrat stworzenia - Stwórca nie znaczy jednak w żadnym razie przyznania samemu punktowi wyjścia stworzenia jakiegoś możnościowego charakteru.

Jedynym określeniem, jakie odnaleźliśmy na temat nicości absolutnej w kontekście bezsubstratowości w analizowanych tekstach, jest to, że "substrat" stworzenia *ma się do działającego jak coś przeciwnego (per modum oppositi)*. Na podstawie rozważanych dzieł Tomasza nie można na temat *nihilum* nic więcej powiedzieć w kontekście pytania o substrat stworzenia[38].

---

[36] Por. poprzedni podrozdział.

[37] Por.DP 3,2 corp.

[38] 1. Analizy dotyczące nicości w *Komentarzu do Metafizyki* (szczególnie nr 2040 nn.) każą określać nicość jako *contradictio* - najradykalniejsze ze wszystkich określeń negatywnych. Nie znaleźliśmy jednak tego pojęcia w analizowanej grupie tekstów.

C. Konsekwencje radykalnej bezsubstratowości stworzenia

Spróbujmy zastanowić się dlaczego rozumienie nicości jako bezsubstratowości jest prawdą ważną, do jakich wniosków prowadzi uznanie radykalnej bezsubstratowości na terenie filozofii i teologii. Dokonamy tego podsumowania w kilku punktach.

1. Dzięki odrzuceniu jakiejkolwiek podstawy materialnej stworzenia, a co za tym idzie dzięki uznaniu zupełnej wyjątkowości aktu stwórczego podkreślona zostaje wyjątkowość Stwórcy. Uznanie niezależnego od Boga substratu materialnego byłoby zagrożeniem dla absolutności Boga, musiałoby prowadzić do ograniczenia jego panowania nad rzeczywistością. Bóg, który nie stwarza świata z niczego, lecz z uprzednio istniejącej materii nie jest Stwórcą, lecz zaledwie demiurgiem[39]

2. Bezsubstratowość stworzenia jest gwarantem Boskiej wolności. Musimy pamiętać, że kontrpropozycjami do doktryny o *creatio ex nihilo* są: emanacjonizm (substratem stworzenia jest Bóg), bądź uznanie materii za substrat stworzenia. Na konsekwencje, do których prowadziłaby koncepcja materii jako substratu, staraliśmy się już wskazać przy okazji analizy problemu materii pierwszej. Natomiast inne zagrożenie dla prawdy o Bogu niosłoby ze sobą przyjęcie

---

2. Trochę więcej światła na rozumienie tego zagadnienia może rzucić analiza pojęć negatywnych dokonana przez W. Stróżewskiego. Por. W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji*. Cz.I: *Ontologiczna problematyka negacji w "De quatuor oppositis"*, "Studia mediewistyczne", nr 8 (1967), s. 183-246. Dotyczy ona wprawdzie pojęć negatywnych zawartych w dziełku *De quatuor oppositis*, które było tylko przypisywane Tomaszowi, a jego prawdziwym autorem jest najprawdopodobniej Tomasz Suton, jednakże ten ostatni był uczniem Akwinaty i jego myśl jest w dużej mierze wspólna obu myślicielom. Przedstawmy w "telegraficznym" skrócie prezentowaną przez angielskiego dominikanina koncepcję nicości absolutnej.

Zgodnie z terminologią Sutona należałoby nicość absolutną określić jako *contradictio* - sprzeczność, najsilniejsze z określeń negatywnych. Charakterystyczną cechą tego pojęcia jest brak jakiegokolwiek medium, które byłoby wspólne obu kresom sprzeczności. Wszystkie pojęcia negatywne są o tyle radykalne, o ile zbliżają się do sprzeczności. Zakres sprzeczności jest uniwersalny - ponieważ uniwersalne (= ponadrodzajowe) są oba kresy sprzeczności: *ens - non ens*. Sprzeczność najpełniej zachodzi między Bogiem i nicością. Może też jednak zachodzić między bytem złożonym a nicością, wtedy element egzystencjalny (opozycja *istnienie - nieistnienie*) jest najważniejszy dla sprzeczności, natomiast opozycja *forma + materia - nieistnienie* jest konsekwencją egzystencjalnej sprzeczności.

Właśnie ten ostatni element (rola przeciwstawienia *istnienie - nieistnienie*) w interpretacji Sutona różni go od Tomasza. Ten ostatni niebytowi przeciwstawia zawsze cały byt. Koncepcja bytu Sutona jest bardziej "egzystencjalna" niż Tomasza.

[39] Właściwie w całym DP 3,1 Tomasz mówi o *ex nihilo* przede wszystkim po to, by podkreślić absolutność Stwórcy. Na temat roli formuły *ex nihilo* dla podkreślenia absolutności Stwórcy por. L. Dupré, dz.cyt., ss. 289-290; L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1982, ss. 28-32.

emanacjonizmu[40]. Stworzenie byłoby wtedy dziełem Boskiej natury, a nie woli, dokonywałoby się więc z konieczności, a nie w wolności. Taka doktryna na temat stworzenia:

a) stanowiłaby zagrożenie dla miłości Stwórcy - warunkiem miłości jest wolność[41];

b) trudno byłoby określić różnicę między pochodzeniem Syna Jednorodzonego, a pochodzeniem stworzenia (dla Tomasza tylko Syn pochodzi *naturaliter* - natura tworzy doskonałe podobieństwo)[42].

3. Dzięki brakowi substratu stworzenia możliwe jest wskazywanie na podobieństwo stworzenia do Stwórcy. To podobieństwo jest zresztą znacznie bardziej podkreślone, niż gdyby Bóg tylko tworzył stworzenia z odwiecznie istniejącej materii. Równocześnie zaś brak substratu - niepochodzenie stworzenia z Boga - jest na poziomie metafizycznym usprawiedliwieniem jego niedoskonałości. *Creatio ex nihilo* umożliwia więc zarazem wskazywanie na podobieństwo i niepodobieństwo stworzenia do Boga[43].

4. Podobną dwoistość można wskazać w myśleniu o przyczynowości. Stworzenie jako stworzone z nicości pozostaje całkowicie zależne od Boga. Równocześnie zaś - jako nie będące Bogiem - ma swoją wolność i autonomię. Ta podwójność myślenia o przyczynowości zyskuje swój wyraz w schemacie przyczynowość główna - przyczynowość instrumentalna. Pomysł wyróżnienia przyczynowości głównej i przyczynowości narzędnej zyskuje swoje głębokie uzasadnienie metafizyczne, gdy przyczynowość główną można nie tylko pojęciowo założyć dla każdego rodzaju innej przyczynowości, ale jeśli można również wskazać i metafizycznie uzasadnić potrzebę specyficznego, jedynego w swoim rodzaju działania dla przyczynowości głównej[44]. Działaniem tym jest oczywiście *creatio ex nihilo*.

---

[40] Odwołuję się tutaj do nauki Tomasza z STh I 45,5 i dużo bardziej szczegółowego tekstu DP 3,15.

[41] Por. DP 3, 15, ad 14. Dzięki koncepcji stworzenia dokonującego się w wolności, a nie przez naturę Tomasz może stwierdzić, iż *Deus...agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis*.

[42] Na temat różnicy pochodzenia przez naturę i wolę, oraz na temat pochodzenia Syna por. DP 3,13 corp.

[43] Wrócimy do tego zagadnienia bardziej szczegółowo w ostatnim rozdziale.

[44] Można tu oponować, iż pomysł przyczynowość głównej i przyczynowości narzędnej nie jest specyficznie chrześcijański - wystarczy przypomnieć doktrynę Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela i podporządkowanych mu innych poruszycieli. Jeśli zaś nie jest to pomysł chrześcijański, nie ma nic wspólnego z doktryną o stworzeniu z niczego. Zauważmy jednak, iż - jeśli przyjmujemy redukcyjną wizję Boga jako demiurga - nie powstaje w ogóle pytanie o to, w jaki sposób Bóg pozostaje absolutny - rządzi wszystkim, a równocześnie szanuje wolność stworzeń. Dopiero prawda o Bogu

5. Bezsubstratowość stworzenia w nowym świetle stawia także problem zła. Nie można zła - jak to miało miejsce w różnego rodzaju rozwiązaniach inspirowanych myślą platońską i neoplatońską - przypisać materii. Można jednak pochodzenie stworzenia (nicość) uczynić odpowiedzialnym za zło[45]. Tomasz częściowo poszedł tą drogą. Wskazuje bowiem, że stworzenie jest niedoskonałe i poddane różnym brakom z powodu nicości[46]. W taki sposób wykorzystuje nicość do usprawiedliwienia zła, zaznaczmy jednak już tutaj, iż odwołanie się do pojęcia nicości nie jest jedyną i najważniejszą próbą intelektualnego opracowania problemu zła przez Akwinatę[47].

4. Zakończenie

Nicość jest rozumiana przez Tomasza jako radykalna bezsubstratowość. Nie można mówić ani o jakimś materialnym podłożu, które mogłoby stanowić punkt wyjścia aktu stwórczego, ani o czasie, który istniałby przed powołaniem świata do istnienia. Nicość dotyczy zarówno przestrzeni, jak i czasu.

Takie określenie nicości ma oczywiście swoje konsekwencje dla rozumienia statusu ontycznego *nihilum*. Nicość jest jedynie bytem myślnym, który właściwie oznacza, iż Bóg nie stworzył świata ani z materii, ani z siebie samego.

Aż dotąd pozostajemy na poziomie nauczania ogólnie przyjętego i dość oczywistego w wykładzie prawdy o *creatio ex nihilo*. Dopiero przyjrzenie się rozłożeniu akcentów w nauce Doktora Powszechnego oraz funkcjom, jakie pojęcie nicości spełnia w interpretacji prawdy o stworzeniu z niczego, pozwala uchwycić oryginalność i głębię wizji proponowanej przez niego.

---

wyznawana przez chrześcijan odsłoniła ten problem w całej ostrości. Jeśli rozwiązując to zagadnienie chrześcijanie odwołali się do pojęć przedchrześcijańskich, to w nowym kontekście pojęcia te zyskiwały nowe znaczenie i wymagały innego osadzenia. Myślenie o dwóch rodzajach przyczynowości znalazło swoją podstawę m. in. w prawdzie o *creatio ex nihilo*.

[45] Nasuwa się tu pytanie, czy nie ma związku między opisem zła jako czegoś pozytywnego w naszym doświadczenie a próbami substancjalizacji nicości? Dzieła Sartre'a i Heideggera mogłyby dostarczyć tu interesującego materiału do badań.

[46] Por. np. DP 3,1, ad 14.

[47] Należy podkreślić, iż w podstawowym tekście na temat zła w analizowanej grupie dzieł Tomasza, tzn. w DP 3,6 Akwinata jest przede wszystkim - jeśli można tak powiedzieć - ofensywny. Tomasz argumentuje pozytywnie - 1. wskazuje na jedność i harmonię świata, 2. proponuje perspektywę część - całość. Zło jest elementem harmonijnej struktury. Doświadczenie doskonałości i dobroci całości świata ma nas obronić przed zaakceptowaniem zła jako drugiej równorzędnej zasady, ma zrelatywizować zło do dobra. Por. szczególnie DP 3,6, ad 4.

Ex nihilo jest formułą, która zdaniem Tomasza służy przede wszystkim do wyrażenia zależności bytowej. Akwinata nie mówi tego wprost, ale możemy to wywnioskować z jego stanowiska w sprawie odwieczności świata. Zdaniem Tomasza można bowiem pogodzić na poziomie filozoficznym stworzenie z niczego z odwiecznością świata. Do podobnego wniosku prowadzi również analiza centralnej roli, jaką Akwinata przyznaje pojęciu relacji w odczytaniu prawdy o stworzeniu.

Ex nihilo spełnia bardzo ważną funkcję w dookreśleniu statusu ontycznego bytu stworzonego. Dzięki pojęciu stworzenia z niczego możliwym się staje racjonalne uzasadnienie tego, co racjonalne i tego, co nieracjonalne w stworzeniu, zarówno dobra, jak i zła, autonomii i całkowitej zależności bytu stworzonego.

Ex nihilo broni specyfiki aktu stwórczego. Nie pozwala na zredukowanie go do jakiegokolwiek aktu dostępnego naszemu doświadczeniu, do aktu przetwarzania, a co za tym idzie - broni akt stwórczy przed rozumieniem go jako dar, co ma poważne konsekwencje dla rozumienia relacji stworzenie - zbawienie.

Skróty bibliograficzne

DP - *Questiones disputatae de potentia*
STh - *Summa Theologiae*

Czy wiedzieć znaczy nie wiedzieć
na podstawie wybranych fragmentów *De docta ignorantia* Mikołaja z Kuzy

Michał Romanek

Po pierwsze: nic nie istnieje.
Po drugie: gdyby coś istniało,
to człowiek nie mógłby tego poznać.
Po trzecie: gdyby nawet mógł poznać,
to nie byłby w stanie tego wysłowić i przekazać innym.
Gorgiasz z Leontinoj

Już od starożytności w problematyce poznawczej rywalizowały ze sobą dwa sprzeczne poglądy. Jeden z nich przyznawał człowiekowi zdolność poznawania istoty świata i Bytu absolutnego (esencjalizm epistemologiczny), drugi - odmawiał (fenomenalizm epistemologiczny). W najbardziej skrajnych sformułowaniach poglądy te przybierały postać dogmatyzmu i agnostycyzmu. Wynikiem tej rywalizacji jest bogaty wachlarz rozwiązań pośrednich.

Pytaniem, jakie stawiam sobie w tej pracy, jest pytanie o to, gdzie, na tak zarysowanej skali, należy umieścić poglądy Mikołaja z Kuzy. Innymi słowy, chciałbym ukazać właściwe rozumienie terminu *docta ignorantia*.

Termin ten odnaleźć można w takich pismach Kuzańczyka, jak: *De docta ignarantia*, *Apologia doctae ignarantiae*, *Idiota de sapientia*, *De venatione Sapientiae*. Przedmiotem mojej analizy jest kilka fragmentów z pierwszego z tych dzieł.

Docta ignorantia oznacza zarówno pewną postawę życiową, jak i metodę poznawczą. Uczona niewiedza jest punktem wyjścia tak dla filozofii, jak dla mistyki. Aby przybliżyć znaczenie tego terminu, należy najpierw przyjrzeć się jego rodowodowi.

Docta ignorantia przed Mikołajem z Kuzy

Wątki zbliżone do doktryny uczonej niewiedzy napotkać można u Sokratesa, Plotyna, Dionizego Pseudo-Areopagity, Augustyna, Bonawentury, zaś w myśli Dalekiego Wschodu w Upaniszadach.[1] Już u swych źródeł *docta ignorantia* odżegnuje się od agnostycyzmu i sceptycyzmu w ich czystej postaci. Sokratejskie "scio me nihil scire" nie jest bowiem, jak sądzę, wyrazem zwątpienia w możliwość poznania rzeczywistości przez człowieka. Plotyn, zachęcając, by "wznieść się ponad wiedzę",[2] nie jest powodowany rezygnacją, lecz chęcią "ujrzenia" Jednego. Dionizy pisze o poznaniu Bożym "w ciemności pełnej światła", gdzie indziej zaś: "On daje się poznać przez wiedzę i jednocześnie przez niewiedzę".[3] Sam termin *docta ignorantia*, spotykany najpierw u Augustyna,[4] wskazuje raczej na optymizm niż na pesymizm poznawczy (choć nie jest to oczywiście optymizm naiwny). Bonawentura określa tym terminem wyższy stopień poznania duchowego:

> *Duch nasz nie tylko staje się zdolnym do wznoszenia się w górę; zaprawdę, przez pewną uczoną niewiedzę jest porywany ponad siebie - w ciemność i zachwycenie.*[5]

Mając za sobą pobieżny przegląd poprzedników Mikołaja z Kuzy, można przyjrzeć się jego własnemu ujęciu problematyki poznawczej.

Wiedza jako niewiedza (*Quomodo seire est ignorare*)

Traktat *De docta ignorantia* stanowi najgłębsze *credo* filozoficzne Mikołaja z Kuzy, wyraz przekonania, do którego doszedł wskutek wielkiego przeżycia intelektualnego i duchowego podczas drogi powrotnej z Bizancjum. W swym dziele używa on na określenie postawy i metody uczonej niewiedzy wyrażeń takich, jak: *docta ignorantia*, *doctrina ignorantiae*, *scientia ignorantiae*, *sacra ignorantia*.

---

[1] Według Upaniszad Atman jest poznawany przez Niepoznającego.

[2] *Enneady* VI, 9, 4.

[3] *O teologii mistycznej* 1, 1; *O imionach Bożych* 7, 3.

[4] *Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram* (Jest więc w nas jakaś, jak ją nazywam, uczona niewiedza, lecz uczona dzięki Bożemu duchowi, który wspomaga naszą słabość), *List do Proby* 130, 15, 28).

[5] *Breviloquium* V, 6.

Pierwszy rozdział dzieła stanowi manifest doktryny uczonej niewiedzy, stąd też wydaje się celowym przybliżenie jego treści i analiza kluczowego fragmentu tekstu.

Według Mikołaja każde szukanie prawdy polega na porównywaniu tego co nieznane, z tym co znane (łączeniu pojęć z pojęciami je poprzedzającymi lub następującymi po nich). Jest to całkowicie problem stosunków i proporcji.[6] Skoro nieskończoność nie pozostaje w proporcji do niczego, jest więc jako taka nieznana.[7] Pomiędzy prawdziwą nieskończonością a czymkolwiek skończonym nie zachodzi żadna proporcja. Podstawą bowiem proporcji (a zatem i poznania pojętego tu jako *mensuratio*, mierzenie) jest liczba. Po zasygnalizowaniu problemu nieskończoności Kuzańczyk odsłania przed czytelnikiem swą doktrynę:

> *Precyzja (zawiłość, dokładność) związków w rzeczach cielesnych oraz harmonijne dopasowanie (pełne upodobnienie) znanego do nieznanego do tego stopnia przewyższa (możliwości) rozumu ludzkiego, że aż Sokrates uznał, że nie wie nic ponad to, że nic nie wie, mądry Salomon stwierdził, że "wszystkie rzeczy są trudne" i nie dają się wyrazić słowami, a pewien mąż bożego ducha rzekł, że mądrość i miejsce (przebywania) poznania są zakryte "przed oczami żyjących". Jeśli więc tak się rzeczy mają - bo i nawet Arystoteles, zawsze sięgający głębi, twierdzi w filozofii pierwszej, że w rzeczach z natury najbardziej jawnych natrafiamy na takie trudności, jak nocny ptak próbujący patrzeć w słońce - i skoro nasze dążenie (do wiedzy) z pewnością nie jest bezsensowne, to wobec tego pragniemy wiedzy o naszej niewiedzy. Gdy osiągniemy to w pełni, zdobędziemy uczoną niewiedzę. Nic bowiem pewniejszego nie przypadnie w udziale człowiekowi, choćby najpilniejszemu w nauce, niż odnaleźć się najbardziej uczonym w samej niewiedzy, która jest mu właściwa. I tym bardziej będzie uczony, im lepiej będzie poznawał, że nic nie wie. W tym celu podjąłem trud napisania tych kilku słów o uczonej niewiedzy.*[8]

---

[6] Mikołaj z Kuzy, *De docta ignorantia* 2,16 (cytuję wg wydania łacińsko-niemieckiego Paula Wilperta, Hamburg 1970; dalej DI).

[7] DI 3, 2-3.

[8] *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente "cunctas res difficiles" et sermone inexpticabiles, et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae "ab oculis omnium viventium". Si igitur hoc ita est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia affirmat in natura manifestissimis taiem nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti, profecto cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignoran-*

Dalszą część dzieła stanowią konkretne zastosowania metody uczonej niewiedzy, sam wątek *docta ignorantia* jako naturalnej dla człowieka postawy wobec świata nie jest rozwijany. Niemniej jednak właśnie to przekonanie wraz z metafizyczną zasadą współwystępowania przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) stanowi najgłębszy fundament i oparcie dla całej ontologii i filozofii mistycznej Mikołaja. Nie wnikając w historyczno-biograficzne uwarunkowania tych idei w umyśle Kuzańczyka (tradycja neoplatońska: Proklos, Pseudo-Dionizy; Anaksagoras), zajmijmy się samym tekstem.

Powołanie się na Sokratesa oraz na postaci biblijne prowadzi Mikołaja z Kuzy do postawy pokory filozoficznej, pokory poznawczej. Znamienne jest tu oparcie się na znanym zdaniu Arystotelesa o ptaku nocnym, którego oczy nie mogą znieść tego właśnie światła, które jest najjaśniejsze. Zestawienie tych przesłanek - jako negatywnych - z przekonaniem o sensowności dążenia do wiedzy (*cum appetitus in nobis frustra non sit*) - jako przesłanką pozytywną - prowadzi zatem Mikołaja do pojęcia uczonej niewiedzy.

Rozwijając samą teorię poznania zawartą w *De docta ignorantia*, należy powiedzieć, że Kuzańczyk wyróżnia cztery władze poznawcze: zmysły (*sensus*), wyobraźnię (*imaginatio*), rozum (*ratio*) i intelekt (*intellectus*). Szczególnie warto się skupić na dwóch ostatnich. W dostępnych komentarzach różnica między nimi przedstawiana jest najczęściej tak, że funkcje rozumu powiązane są z organami zmysłowymi, z czego wynika "ograniczenie zakresu poznania rozumowego do świata tylko zmysłowego oraz podkreślenie jego niezdolności ujmowania istot rzeczy, nawet materialnych".[9] Intelekt natomiast "jest indywidualną własnością ducha ludzkiego oraz posiada zdolność bezpośredniego oglądu tak istoty rzeczy materialnych, jak i Bytu absolutnego".[10] Otóż o ile lektura całego dzieła *De docta ignorantia* oraz późniejszej *Apologia doctae ignorantiae* być może pozwala przypuszczać, że ku takim poglądom skłania się Kuzańczyk, to na podstawie pierw-

---

tia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignarantem. In quem finem de ipsa docta ignorantia pauca quaedam scribendi labores assumpsi. (DI 4, 1-18)

[9] M. F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, s. 288.

[10] Tamże, s. 289.

szych rozdziałów należałoby raczej sformułować sąd nieco ostrożniejszy.[11] Kolejny kluczowy tekst Mikołaja naświetla ten problem.

Pełna prawda jest nie do zgłębienia (*Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis*)

Kontynuując swe rozważania nad poznawaniem przez mierzenie (*mensuratio*) i zrównywanie (*aequalitas*), Kuzańczyk pisze:

Zatem skończony intelekt nie może w pełni dosięgać prawdy rzeczy przez porównanie. Prawda bowiem nie jest ani "bardziej", ani "mniej", pozostając w tym, co niepodzielne. Nic, co nie jest samą prawdą, nie może jej dokładnie zmierzyć, tak jak i okręgu, którego istnienie znajduje się w tym, co niepodzielne, nie może zmierzyć to, co nie jest okręgiem. Intelekt więc, który nie jest prawdą, nigdy nie ujmuje prawdy tak precyzyjnie, żeby nie mogła być ona ujmowana wciąż precyzyjniej - w nieskończoność. Intelekt ma się do prawdy jak wielokąt (foremny) do okręgu. Wielokąt tym bardziej będzie podobny do okręgu, im więcej będzie miał kątów, jednakże nigdy nie stanie się mu równy, nawet jeśliby kąty mnożyć w nieskończoność, chyba żeby utożsamił się z okręgiem.

Widać więc, że o prawdzie wiemy nie co innego niż to, że ją samą (jaka dokładnie jest) znamy jako prawdę niepojmowalną, która sama w sobie jest absolutną koniecznością, która nie może być ani więcej, ani mniej niż jest, a dla naszego intelektu jest możliwością. Zatem istota rzeczy, która jest prawdą bytów, jest w swej czystości nieosiągalna i (choć) przez wszystkich filozofów poszukiwana, jednak przez żadnego, jaka jest, nie odkryta. I im głębiej będziemy pouczeni w tej niewiedzy, tym bardziej zbliżymy się do samej prawdy.[12]

---

[11] Por. DI 11, 9-13 - przynajmniej poznanie Bytu absolutnego przekracza wszelkie zrozumienie (=*intellectus*).

[12] *Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum exsistens praecise mensurare non potest, sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae tanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.*

W świetle tego fragmentu jaśniejsze staje się poprzednio wspominane "upodobnienie znanego do nieznanego". Wyraźny jest też dynamiczny charakter poznania: prawdy się nie osiąga, do niej można się tylko zbliżać. Jest ona "sama w sobie absolutną koniecznością", a dla naszego umysłu - możliwością. *Docta ignorantia* daje więc *możliwość* lepszego poznania świata, zrozumienia imienia Absolutu, wiary i jej tajemnic.[13] Kluczowym momentem jest tu przekroczenie progu zasady niesprzeczności, którego nie może przekroczyć rozum, lecz tylko intelekt, i to "pouczony", "oświecony" w swej niewiedzy. Mikołaj uznaje sprzeczność i jej stopniowe przezwyciężanie jako właściwą drogę do prawdy. Tu idea uczonej niewiedzy splata się ściśle ze wspomnianą już *coincidentia oppositorum*.

W swym późniejszym dziele, *Apologia doctae ignorantiae*, Kuzańczyk rozwinie metaforę oślepiającego światła, by ukazać zasadniczą różnicę między wiedzą pozorną, tylko rozumową, a intelektualnym oglądem (niewiedzą pouczoną). Zdaniem filozofa z Kuzy, ludzie, którzy nie pojmują i nie posiadają uczonej niewiedzy, są jak ślepcy, którzy usłyszawszy coś o blasku słońca, sądzą, że poznali je lepiej, niż ci, którzy je zobaczyli na pewien moment, lecz z powodu wielkiego blasku przymknęli oczy twierdząc słusznie, iż nic nie widzą. W sposób przedziwny wnioski Mikołaja zbiegają się w tym punkcie z myślą św. Tomasza. W swym komentarzu do przytaczanego już przez Kuzańczyka zdania z *Metafizyki* Arystotelesa pisze on: "Choć źrenica nocnego ptaka nie widzi słońca, to jednak widzi je oko orła".[14]

Jest oczywistym, że wszystko, co Kuzańczyk pisze o poznaniu pełnej prawdy, prawdy bytów czy istoty rzeczy, odnosi się w ostateczności do poznania Boga (*maximum*, w którym schodzi się wszystko). Pod tym względem filozofia jego nie odbiega od całej tradycji neoplatońskiej. Również w sprawie istnienia świata zmysłowego i Bytu absolutnego stoi na stanowisku realizmu i obiektywizmu poznawczego. Tak więc sceptycyzm czy też agnostycyzm, o jaki można by było posądzać autora koncepcji uczonej niewiedzy, jest ograniczony tylko do wiedzy

---

Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise uti est scimus incomprehensibile veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quiditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est reperta. Et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem. (DI 10, 1-22)

[13] Tych ostatnich zagadnień dotyczą zwłaszcza rozdziały: *De nomine dei et theologia affirmativa*, *De theologia negativa* oraz *Mysteria fidei*.

[14] *Solem etsi non videt oculus nocticoracis, videt tamen eum oculus aquilae (In Met. 2, 1, 286).*

dyskursywnej, a zostaje przezwyciężony na gruncie teorii dynamicznego dążenia do prawdy oraz intelektualnego i bezpośredniego oglądu Boga.

Podsumowanie

Mikołaj z Kuzy w swej doktrynie o niewiedzy nie był absolutnym pionierem, tak w dziedzinie teorii poznania, jak i w teologii mistycznej. Sam stawia się przede wszystkim w tradycji Pseudo-Dionizego i Augustyna. Natomiast samo pojęcie uczonej niewiedzy jest znakiem rozpoznawczym Kuzańczyka, przez niego samego zresztą traktowanym jako *principium* i reguła.

Docta ignorantia oznacza zwyczajny stan, w którym człowiek uświadamia sobie (ściślej: zostaje pouczony, oświecony) w swej refleksji poznawczej, że jego wiedza dokonuje się przez porównania i odniesienia (relacje, stosunki) i stąd, jako nieabsolutna, "prawdy rzeczy w pełni nie dosięga". Osiągnięcie tego stopnia świadomości nazywa Mikołaj oświeceniem (pouczeniem) o niewiedzy i uważa za specyficzną formę wiedzy ludzkiej oraz jej podstawę. Kończąc te rozważania nad wiedzą i niewiedzą, rozpoczęte Gorgiaszową prowokacją, autor tej pracy mógłby sparafrazować kolejnego starożytnego, tym razem Platona:

> *I zdaje się, że mu nie o Mikołaja chodzi, a tylko użył tego imienia, dając go za przykład, jakby mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który, jak Mikołaj, poznał, że nic nie jest naprawdę wart tam, gdzie chodzi o mądrość.*[15]

[15] Por. *Obrona Sokratesa*, IX B (23).

Człowiek jako mikrokosmos i jako obraz Boga w filozofii Mikołaja z Kuzy

na podstawie dzieł: *De docta ignorantia* i *De coniecturis*

Andrzej Kuśmierski OP

I. Zagadnienia wstępne

W całej kulturze europejskiej refleksja człowieka nad samym sobą zajmuje istotne miejsce. Można by zaryzykować twierdzenie, że samozrozumienie przez człowieka, pytanie o to, kim jest, stanowi rdzeń wszelkich pytań filozoficznych.

Przykładem dość znaczącym pod tym względem jest wiek XV. Zainteresowanie sztuk, nauk szczegółowych, a przede wszystkim filozofii, coraz wyraźniej skupia się na problemie człowieka. Renesans kojarzy się z humanizmem: oto człowiek mocno stanął na nogach w centrum całego wszechświata, odnalazł swoją godność, a przede wszystkim wolność. W konsekwencji zaczął wyzwalać się z wszelkich zależności,[1] także spod władzy Boga.

Każda antropologia zakłada swoistą metafizykę, choćby to były założenia nieświadome, a owa nauka ostro odcinałaby się od wszelkiej teorii bytu. Dlatego, przystępując do analizy i przedstawienia filozofii człowieka u Mikołaja z Kuzy, tego ostatniego "karła na ramionach olbrzymów", należy pokrótce naszkicować jego metafizykę i wyjaśnić jej podstawowe pojęcia.

---

[1] Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. VI, Warszawa, 1983, rozdz. V-IX.

1. Zarys metafizyki Mikołaja z Kuzy

a) Metafizyka jedności

Cała metafizyka Kuzańczyka przedstawia dynamiczną koncepcję bytu, łącząc różne elementy i tradycje,[2] często wręcz sprzeczne i nie dające się pogodzić. Jednak Kuzańczyk, którego całą życiową postawę zdominowała *idea concordantiae*,[3] dążył do godzenia tych zaczerpniętych z dotychczasowej tradycji poglądów. W tym także można widzieć jedną z głównych trudności w recepcji jego myśli, w jej jednoznacznej klasyfikacji i ocenie.

Z jednej strony rozwija Kuzańczyk w *De docta ignorantia* "metafizykę bytu",[4] opisując relacje bytowe w pojęciach właściwych tradycji arystotelesowsko-tomistycznej takich jak: "akt-możność", "materia-forma", bazując na koncepcji *analogia entis*. Z drugiej jednak strony, w dziele *De coniecturis*, które jest pogłębieniem i rozwinięciem wspomnianego wyżej dzieła,[5] przedstawia konsekwentną metafizykę jedności, której głównymi pojęciami, a zarazem zasadą bytową, stają się jedność (*unitas*) oraz "wielość-inność" (*alteritas*). Jednością absolutną jest Bóg, którego odbiciem i pierwszym stopniem bytu również jest jedność, lecz ta zawiera w sobie różnicę, stąd jest zarazem innością (*alteritas*) i tak na kolejnych stopniach bytu, czy też w sposobach bytowania. Nie jest to emanacja, lecz kreacja.[6] Ta dialektyczna zasada przedstawiona jest także w obrazie "światło-ciemność", tak zwana *figura paradigmatica*[7] (fig. P),
która z jednej strony symbolizuje pochłanianie światła-jedności przez ciemność -inność, aż do kresu bytu i odwrotnie, rozświetlanie tej ciemności, aż do Bytu bez żadnej domieszki cienia. Między jednością a innością dokonuje się jakaś przedziwna gra,[8] wprowadzająca cały wszechświat w ruch. Tu pojawiają się nowe dialektyczne pojęcia: "zstępowanie-wstępowanie" (*descensus-ascensus*). Jedność

---

[2] Por. F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin, 1958, s. 62-66.

[3] Tamże, s. 63.

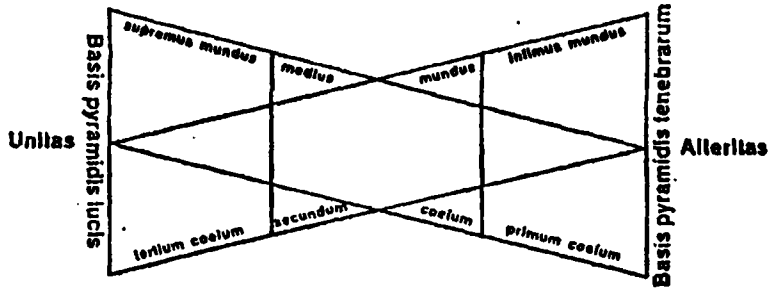
[4] P. S. Sakamoto, *Die Würde des Menschen bei Nicolaus von Kues*, Düsseldorf, 1967, s. 16, 61.

[5] W. Dupré, *Der Mensch als Mikrokosmos*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCG), 13 (1978), s. 70.

[6] F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 267.

[7] Nicolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften* (Schr.), Wien 1964, s.44; patrz rys.1.

[8] P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 80.



Rys. 1 *Figura paradigamatica*

zstępuje w różnorodność, a ta w tym samym ruchu, wstępuje ku jedności. J. Koch stwierdza, że zasadę "zstępowanie-wstępowanie" i powstający z niej ruch można interpretować analogicznie do znaczenia pojęcia *compositum*,[9] a jedność-inność odgrywa w tej filozofii podobną rolę, jak idea "akt-możność" u św. Tomasza.[10]

Jedność zawsze wyprzedza inność, nie mogąc wyrazić się inaczej, jak tylko przez tę właśnie. Przez inność też dochodzimy do jedności, odnajdując ją jako zasadę bytu i myśli. W przeciwnym wypadku jedność nigdy nie byłaby zrozumiała. Inność ze swej istoty oznacza także: wielość, różność, przemijalność, niestałość - wszystkie cechy bytu stworzonego. Przy tych założeniach nie do pomyślenia jest istnienie czegokolwiek inaczej jak przez partycypację wielości w jedności.[11] Partycypacja u Kuzańczyka tłumaczy istnienie jakiegokolwiek bytu. Każdy byt uczestniczy na swój sposób w ruchu rozwijającej się (*explicatio*) na różnych stopniach bytowania jedności. Ściąga w siebie, ogranicza tę jedność (*contractio*) stając się niepowtarzalnym i jednostkowym bytem.[12] Dzięki temu w każdej rzeczy jest wszystko na sposób właściwy dla istnienia tej rzeczy. Kuzańczyk reinterpretuje więc zasadę Anaksagorasa "wszystko we wszystkim" (*quodlibet in quolibet*).[13]

---

[9] Tamże, s. 11.
[10] Tamże, s. 67.
[11] Tamże, s. 67-70.
[12] Por. Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* (DI), Hamburg, 1977, II, 118, 10-16.
[13] Tamże, II, 117, 1-10.

Można powiedzieć, że każda rzecz jest pomniejszonym obrazem rzeczy wyższej od siebie, jest wszechświatem, odbija wszystko.[14]

b) Jedność Absolutna - Bóg

Byt Absolutny to Jedność nieograniczona (*absolutum*) - to sam Bóg. W nim zawarte są (*complicatio*) w sposób idealny wszystkie rzeczy. On jest ich miarą i formą. On jest w każdej rzeczy w sposób immanentny, tak że wszystko jest Jego rozwinięciem (*explicatio*). Eksplikacja świata z Boga to rozwój Jedności w wielości przez ograniczenie (*contractio*). Będąc Bytem nieskończonym jest zgodnością przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), ponieważ w nieskończoności wszystko się zbiega. W późniejszych pismach Kuzańczyk stwierdza, że Bóg jest nawet ponad tą zgodnością.[15] Ta Jedność w samej swojej istocie jest troista. Kuzańczyk, jak sam mówi,[16] rozwija prawdę zawartą już w dziełach Pitagorasa. Bóg nie tylko jest Jednością, która poprzedza inność, ale także Równością (*aequalitas*) poprzedzającą wszelką różnicę i Połączeniem (*connexio*), które warunkuje dwoistość, podział. Jest to Ojciec, Syn i Duch Święty (Miłość Obojga).

c) *Figura universi*

Różnice między obiema metafizykami uwidaczniają się szczególnie w opisie struktury wszechświata. W *De docta ignorantia* uniwersum przedstawia trzy jedności: wszechświat, gatunki i rodzaje. Te jedności istnieją tylko w konkretnych bytach przez ograniczenie. Natomiast budowa uniwersum w ścisłej metafizyce jedności w *De coniecturis* jest podobna do hierarchii niebieskiej Pseudo-Dionizego. Mamy tu trzy jedności - regiony (*regiones*), które dzielą się na trzy porządki (*ordines*), a te z kolei na trzy chóry (*chori*). Mianowicie - jedność inteligencji (duchów czystych), jedność dusz i jedność ciał. Są one uszeregowane ze względu na stopień doskonałości, sposób bytowania i naturę poznania. Nadto najniższe części jednego regionu współwystępują z najwyższymi niższego i tak przez całe uniwersum, które dzięki temu też jest jednością. Ten gradualizm bytów stanowi struk-

---

[14] Por. F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 230-231.
[15] Tamże, s. 191.
[16] DI I, 18, 4.

turę uniwersum, która oznaczana jest symbolicznie przez *figura universi* (fig. U).[17]

Te trzy jedności przedstawiane są przez zastosowanie analogii geometrycznej: Bóg jest punktem, którego rozwinięciem są linie, rozwinięciem linii są płaszczyzny, a dalej bryły, które niczego już z siebie nie rozwijają.

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że przedstawione powyżej dwie koncepcje metafizyki są wobec siebie alternatywne. Jednak w myśli Kuzańczyka główną ideą jest właśnie jedność, która, jak się okazuje, stanowi rdzeń obu tych metafizyk. Wobec czego wydaje mi się, że można je sprowadzić do metafizyki podmiotu[18] lub metafizyki poznania, co nadaje tej filozofii charakter o wyraźnej proweniencji platońskiej. Kuzańczyk przyjmuje bowiem jedność i dochodzi do niej tak, jakby szukał transcendentalnych warunków poznania i bytu. Zaczyna on od podmiotu, co szczególnie uwidacznia się w dziele *De coniecturis*, a co jakby niewyraźnie zostało założone w *De docta ignorantia*.

II. Filozofia człowieka u Mikołaja z Kuzy

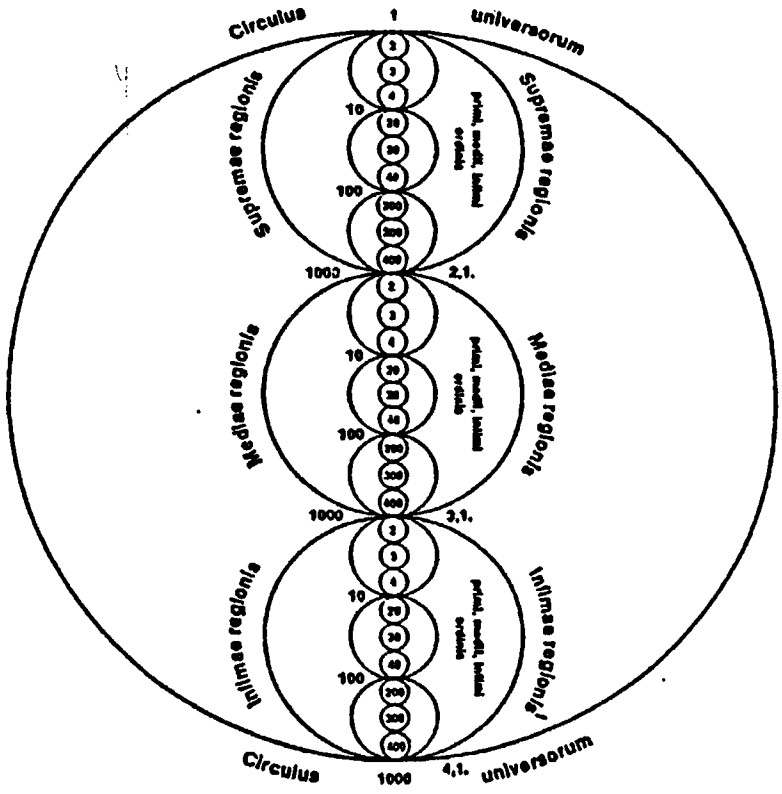
Przystępując do właściwej analizy zagadnienia należy zaznaczyć, że w *De docta ignorantia* nie znajdujemy osobnego rozdziału poświęconego człowiekowi. Natomiast w *De coniecturis*[19] na rozdziały mówiące wprost o człowieku (*de homine*) musimy czekać prawie do samego końca. Na podstawie tych tekstów można wyciągnąć wniosek, że Kuzańczyk przedstawia człowieka jako jedność, posługując się przy tym raz symbolem mikrokosmosu, a kiedy indziej mówi o człowieku jako obrazie Boga, uzupełniając i pogłębiając w ten sposób pierwszy symbol.

---

[17] Schr. II, s. 74; patrz rys. 2.

[18] M. Alvarez-Gomez, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt*, MFCG s. 162.

[19] Niektórzy badacze uważają, że to dzieło w całości poświęcone jest problematyce antropologicznej: por. M. Alvarez-Gomez, *dz. cyt.*, s. 160.



Rys.2 *Figura universi*

1. Człowiek jako mikrokosmos

To określenie człowieka znajduje się zarówno w *De docta ignorantia*[20], jak i w *De coniecturis*.[21] Sam Kuzańczyk powołuje się tutaj na starą tradycję, która rozumiała człowieka jako obraz, czy symbol mikrokosmosu, a nawet bardziej, człowiek był prawdziwym kosmosem, składającym się z tych samych elementów tylko

[20] DI III, 198, 4.
[21] Schr. II, s. 158.

w mikroskali.[22] Na podstawie analizowanych przeze mnie tekstów można wskazać na trojakie rozumienie tego symbolu.

a) Struktura bytowa człowieka jako obraz makrokosmosu

Struktura bytowa człowieka jest dokładnym odzwierciedleniem uniwersum. Kuzańczyk, gdy próbuje wyjaśnić,[23] jak należy prawidłowo pojmować człowieka, odwołuje się do tej właśnie figury. Każe dostrzec nam, że człowiek dzieli się na trzy regiony: części cielesne (*corporales partes*), dalej bardziej duchowa natura ciała (*spiritualiores corporis natura*) i wreszcie szlachetna dusza (*nobilis anima*).

Części cielesne rozdzielają się dalej na trzy porządki: stale zmienne (*continue fluxibiles*), bardziej stabilne i uformowane (*stabiliores et formaliores*) oraz szlachetne elementy cielesne (*nobilissimae*). Nie przeprowadza dalej podziału na chóry, a na podstawie jego komentarza można domyśleć się, że ten poziom dotyczy elementów wegetatywnych, które "absorbują zmysłowe światło znajdując zaspokojenie w ożywieniu".[24]

Jeśli chodzi o region średni (bardziej duchowa natura ciała), w którym *wmieszana jest zmysłowość*.[25] Kuzańczyk nie przedstawia ścisłego podziału, ale każe rozumieć go "w podobnym wstępowaniu od najbardziej niewrażliwych, tępych (*obtusiores*) do najbardziej subtelnych (*subtiliores*)".[26] Ten region, jak łatwo się domyśleć, jest poziomem zmysłowych spostrzeżeń. Kuzańczyk nie przypisuje mu jakiegoś quasi-duchowego charakteru, lecz zaznacza, że na tym poziomie przejawia się już jakaś duchowość, poprzez władzę zmysłową. Dlatego chyba lepiej nazwać ten region za innymi autorami, jako "region bliższy duchowi".[27]

W regionie szlachetnej duszy Kuzańczyk przeprowadza podział na poziomie porządków. Mamy tutaj wyobraźnię (*imaginatio*), rozum (*ratio*) i intelekt (*intellectus*). Ten region obejmuje w pełni duchowy wymiar człowieka, to jest duszę z jej rozróżnieniami, jak dalej powie elementami,[28] czy też władzami.

---

[22] Por. W. Dupré, *dz. cyt.*, s. 68-69.
[23] Schr. II, s. 154.
[24] Tamże, s. 156 (tłum. wł.)
[25] Tamże, s. 154.
[26] Tamże.
[27] A. Lübke, *Nicolaus von Kues*, München, 1968, s. 305.
[28] Schr. II, s. 176.

Wyobrażenia w jakiś sposób są jeszcze związane ze zmysłowością. Stanowią one najniższą część *nobilis anima*, która współwystępuje z najwyższą częścią zmysłów - spostrzeżeń. Rozum jest władzą rozsądzania (*vis discretiva*), przewyższającą wyobrażenia, ale biorącą od nich "materiał". Najwyższa jego część odpowiedzialna jest za formowanie pojęć. Ta władza, choć w jakimś stopniu występuje także u zwierząt, w samej istocie jest specyficznie ludzka[29] i odróżnia człowieka od niższych bytów i czystych inteligencji, które nie potrzebują rozsądzania, ponieważ bezpośrednio poznają same istoty. Można powiedzieć, że w pewnym sensie jest jeszcze związana ze zmysłami, z których czerpie poprzez wyobrażenia. Jednak ontycznie jest podporządkowana intelektowi. Nie można się chyba zgodzić ze stwierdzeniem S. Swieżawskiego, że Kuzańczyk pojmuje rozum jako scholastyczną *vis cogitativa*.[30] Chociaż kładzie on duży nacisk na powiązanie tej władzy z narządami zmysłowymi, to jednak chodzi mu wyłącznie o wyraźne odróżnienie jej od intelektu, a nie przekreśla jej duchowego charakteru. Rozum porządkuje wrażenia zmysłowe i wyobrażenia, doprowadzając do powstania pojęć. Porządkuje wielość, wielkość, mierzy ruch, poznając w ten sposób czas. Pełni także funkcję etyczną,[31] dzięki której kieruje popędami zmysłowymi.

Przechodząc do najwyższej duchowej władzy, Kuzańczyk wpierw podziwia wspaniałość człowieka. W nim bowiem nieustannie wzrasta moc porządkowania, wznosząc się od zmysłów i rozlewając się ostatecznie w "nieograniczonym morzu".[32] To właśnie jest intelekt. Człowiek dzieli tę władzę z czystymi duchami, stając się w ten sposób istotą w pełni duchową, duchem. Kuzańczyk proponuje jedynie rozróżnienie najwyższego porządku tej władzy na trzy chóry: wiedzę (*disciplina*), inteligencję (*intelligentia*) i najprostszą intelektualność (*intellectualitas simplicissima*). Intelekt ustosunkowuje się do rozumu jak "moc jedności do skończonej liczby, tak że nic nie może w pełni uciec od jego mocy".[33] W swoim pojmowaniu intelektu Kuzańczyk odwraca się od tradycji scholastycznej.[34] Intelekt wznosi się ponad poznanie rozumowe, ponieważ posiada inny cel i naturę. Jest on oderwany od świata, czasu i zmienności - przedmiotem jego poznania jest prawda

---

[29] Por. F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 111.
[30] Por. S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 130.
[31] DI II, 136, 16-20.
[32] Schr. II, s. 158.
[33] Tamże, s. 158
[34] Por. F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 127.

najwyższa,[35] ku której stale się zbliża w swoich oglądach. Intelekt poznaje istoty rzeczy, dlatego nie potrzebuje formować ich pojęć, "posiada istoty rzeczy w sobie, niejako wrodzone jako ich idee".[36] Z faktu, że intelekt posiada niezmienne pojęcia matematyczne, wynika także jego nieśmiertelność, a co za tym idzie nieśmiertelność duszy ludzkiej. W jego zakresie nie obowiązuje zasada sprzeczności, gdyż w nim łączą się przeciwieństwa, istniejąc we wzajemnej zgodności. Intelekt jest jednością, w której uczestniczy rozum w swojej różnorodności. Dlatego jest on dla rozumu podstawą i uzasadnieniem. W intelekcie "myśli się «liczby» bez rozróżniania na proste i złożone; «miejsce» bez rozróżniania tu i tam; «teraźniejszość» bez rozróżniania teraz i nie-teraz".[37] Rozum partycypuje w jedności tych "pojęć" w swojej własnej różnorodności, a te rozróżnienia powstające w rozumie są eksplikacją jedności intelektu.

Tak przedstawiona struktura porządku bytowego człowieka odzwierciedla w pełni porządek hierarchii bytów całego uniwersum. Człowiek jest jego obrazem czy też symbolem. Jest to też, według mnie, pierwszy z aspektów tego bogatego pojęcia mikrokosmosu, który można ukazać na podstawie pism Mikołaja z Kuzy.

b) Sposób bytowania człowieka - ograniczenie (*contractio*)

Jak już wyżej wspomniałem, w każdej rzeczy istniejącej realizuje się zasada *quodlibet in quolibet*. Także byt człowieka podlega jej naturalnemu pośrednictwu, a jego sposób bytowania jest ograniczeniem (*contractio*) jedności na swój własny, indywidualny sposób. To sprawia, że człowiek jest wszechświatem ograniczonym. Uniwersum istnieje w każdej rzeczy tak, że jest ono w niej "tym, czym w ograniczony sposób jest samo indywiduum. A każde jest w uniwersum samym uniwersum - chociaż ono jest w każdym na swój sposób i każdy na swój sposób jest w nim".[38] Człowiek, jak się okazuje, jest ograniczeniem wszystkiego: rzeczywistości duchowej oraz materialnej i wszystko zamyka (*complicare*) w sobie odpowiednio do natury tego właśnie ograniczenia.[39] Mocą swojej jedności natura

---

[35] Por. Schr II, s. 190.

[36] F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 129.

[37] K. Jacobi, *Ontologie aus dem Geist "belehrten Nichtwissens"*, w: *Nicolaus von Kues*, Freiburg/München, 1979, s. 44.

[38] DI II, 5, 13-17.

[39] Schr. II, 128.

człowieka obejmuje wszystko, "tak, że wszystko, co jest, nie może uciec jego możności".[40] Człowiek może dosięgać wszystko przez zmysły, rozum i intelekt, a nadto wie o tym.[41] Dlatego możemy powiedzieć, że człowiek "jest Bogiem, lecz nie w sposób absolutny, ponieważ jest człowiekiem; jest bogiem ludzkim (*deus humanus*). Ale także człowiek jest światem, lecz nie ogranicza (*contrahit*) wszystkiego (realnie), ponieważ jest człowiekiem. Jest więc mikrokosmosem lub ludzkim światem (*mundus humanus*)".[42] W tych rozważaniach o człowieczeństwie istniejącym tylko w sposób ograniczony w każdym człowieku Kuzańczyk stwierdza, że zakres człowieczeństwa obejmuje w swojej możności i Boga, i uniwersum. "W mocy i możności człowieczeństwa istnieje wszystko na swój sposób."[43]

Wydaje mi się, że sposób bytowania człowieka jako istoty ograniczającej w sobie wszystko, łączącej to, co duchowe i materialne, a nadto będącej w mocy dosięgania w poznaniu wszystkiego i posiadającej wiedzę o sobie jako takiej właśnie, odsłania nowy aspekt pojęcia mikrokosmosu.

c) Człowiek realizujący doskonałość uniwersum

Według Kuzańczyka człowiek jest bytem, w którym realizuje się doskonałość całego uniwersum, a także poszczególnych rzeczy. Dzięki temu, że człowiek ontycznie posiada taki charakter, jaki opisywałem powyżej, stworzenie może dojść do swej pełni. Będzie to możliwe, gdy natura człowieka zostanie wyniesiona do jedności z *Maximum*. Dokonało się to w Jednym i Prawdziwym Człowieku-Bogu.[44]

Ten aspekt analizowanego pojęcia przedstawia człowieka jako pośrednika, który "nadaje wartość każdemu stworzeniu"[45] lub jako symbol chrystologiczny.[46] Także według P. T. Sakamoto ludzkiemu duchowi przysługuje funkcja pośredniczenia. Twierdzi on, że u Kuzańczyka ludzki duch "rozróżnia i łączy wszystko,

---

[40] Tamże, s. 152.
[41] Por. tamże, s. 158, 162.
[42] Tamże, s. 158.
[43] Tamże, s. 158.
[44] Por. DI III, 199, 1-10.
[45] E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Rainessance*, Leipzig, 1927, s. 46.
[46] Por. W. Dupré, *dz. cyt.*, s. 71.

spostrzega to, co zmysłowe, rozumne i inteligibilne, przy czym, dopiero gdy wznosi się do jedności *absolutior contractio*, może aktualnie poznawać różność".[47]

Pojęcie człowieka jako mikrokosmosu ukazuje nam strukturę bytową i sposób bytowania człowieka w analogii do całego stworzonego uniwersum, a poza tym człowiek jest realizacją wszelkiej doskonałości wszechświata poprzez wznoszenie się do jedności z Bogiem, tak że w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa świat osiągnął pełnię swoich możliwości. Jednak w pewnym sensie określenie człowieka jako mikrokosmosu okazuje się niewystarczające.[48] Można spytać, skąd człowiek wie o tym, że jest bytem, w którego możności jest dotarcie do wszystkich rzeczy. Dotarcie aktualizujące zdolności poznawcze człowieka tak, że staje się on miarą rzeczy i doświadcza siebie jako tego, który jest w swoim duchowym bytowaniu *complicatio* własnego świata, stworzonego przezeń w poznaniu i wolnym działaniu. Okazuje się, że jest on obrazem *complicatio aeterna*, obrazem, czy też podobieństwem (*similitudo*) Boga; że "pojęcie człowieka jako mikrokosmosu jest ugruntowane w samej istocie człowieka jako żywego i samodzielnego obrazu Boga".[49]

2. Człowiek jako obraz Boga (*imago vel similitudo Dei*)

Kuzańczyk, opisując człowieka jako obraz, podobieństwo Boga, powołuje się na starą chrześcijańską tradycję, w której człowiek przedstawiany był w *analogia trinitatis*. Próbuje on jednak przez zaakcentowanie stwórczej aktywności człowieka nie tylko pogłębić tę tradycję, ale także pokazać, że tylko tak można rozumieć pełnię człowieczeństwa. W analizowanych przeze mnie tekstach Kuzańczyk nie posługuje się określeniem *imago Dei*,[50] lecz tylko *similitudo Dei*. Można z pewnością stwierdzić, że te pojęcia są synonimami, ponieważ Kuzańczyk umieszcza sam siebie w tradycji św. Augustyna, dla którego nie było istotnej różnicy między nimi.[51]

W traktacie *De docta ignorantia* nie znajdujemy określenia człowieka jako *similitudo Dei*, natomiast w dziele *De coniecturis* występuje ono kilkakrotnie. Raz

---

[47] P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 82.
[48] Por. K. Jacobi, *dz. cyt.*, s. 52.
[49] W. Dupré, *dz. cyt.*, s. 70.
[50] To określenie występuje w innych tekstach: por. P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 205-210.
[51] Tamże, s. 210.

stwierdza, że duch ludzki jest *wyniosłym obrazem Boga*.[52] W innym miejscu zwracając się do adresata dzieła mówi: "ty jesteś obrazem Boga".[53] W tym traktacie nie rozwija on pojęcia *similitudo Dei* poprzez doszukiwanie się trójek (*analogia trinitatis*) w strukturze człowieka, dla wykazania, że jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Jednakże rozumowanie tego typu jest mu bliskie i można je odnaleźć jakby w tle przeprowadzanych rozważań. W pewnym miejscu można nawet pokusić się o wyraźne wskazanie klasycznej trójki: pamięć, rozum i wola.[54] Występuje ono często w innych pismach, gdzie chętnie przedstawia człowieka jako złożonego z ciała, ducha i duszy.[55] Jednak zasadniczy kierunek rozważań zmierza do wykazania stwórczego charakteru człowieka na każdym poziomie jego władz i w każdym rodzaju działania.

Podobnie jak przy analizie pojęcia człowiek-mikrokosmos można wyróżnić i tutaj przynajmniej dwa aspekty prawdy o *conditio humana* jako *similitudo Dei*.

a) Człowiek stwórca (*homo creativus*) jako obraz Boga

Jak już wyżej wspominałem, człowiek w swojej aktywności poznawczej może docierać do wszystkich bytów. Jednak charakter ludzkiego poznania[56] sprawia, że nie obejmuje on w pełni prawdy o rzeczywistości. To znaczy, że "każde pozytywne twierdzenie (*asertio*) o tym, co prawdziwe jest tylko domniemaniem (*coniectura*).[57] Okazuje się, że człowiek, albo duch ludzki (*mens*), czy też dusza, "partycypuje na swoją miarę w urodzajności (*foecunditas*) Twórczej Natury i wydobywa (*exserit*) z siebie formy intelektualne (*rationalia*), które są na podobieństwo bytów realnych, jakby obrazy wszechmocnej formy".[58] W ten sposób człowiek-duch ludzki staje się stwórcą swojego własnego koniekturalnego świata, tak jak Bóg-Boski Duch jest stwórcą świata rzeczywistego. "Jedność ludzkiego ducha jest bytowością (*entitas*) jego domniemań, tak jak Boska bytowość jest tym

---

[52] Schr. II, s. 6.
[53] Tamże, s. 204.
[54] Tamże, s. 162.
[55] Por. opracowanie tego tematu w: P. T. Sakamoto, *dz. cyt.*, s. 204 i dalsze.
[56] Por. analizę sposobów poznania u Mikołaja z Kuzy przeprowadzoną w: F. Tokarski, *dz. cyt.*, s. 88-103.
[57] Schr. II, s. 4.
[58] Schr. II, s. 6.

wszystkim, co jest w jakimkolwiek bycie tym, czym jest (*quod est*)."[59] Można tutaj zaryzykować twierdzenie, że jak Bóg w swoim stwórczym poznaniu, będąc absolutną bytowością (*entitas*), powołuje byty do realnego istnienia, tak też człowiek (duch ludzki) przez swoje koniekturalne poznanie, powołuje do istnienia byty intencjonalne.

W innym miejscu[60] nasz autor zwraca uwagę, że człowiek, będąc jednością, jest zasadą i początkiem swojego własnego stwarzania, porządku, rządzenia i zachowywania. W człowieku jako jedności występuje zarazem równość i połączenie, które decydują o jego stwórczym działaniu. To stanowi o upodobnieniu człowieka do absolutnej Jedności, w której jest Połączenie i Równość. Oczywiście nie są to elementy strukturalne człowieka, lecz raczej warunki fundujące człowieczeństwo w jego sposobach wyrażania się. Człowiek, ponieważ jest jednością, tworzy na poziomie każdej ze swoich władz. To tworzenie należy rozumieć zgodnie z zasadą jedność-wielość, czyli jedność jako warunek jakichkolwiek inności. Na przykład: w wyższej części zmysłowej powstają pierwsze rozróżnienia, fantazje (wyobrażenia) jako podobieństwa, czy obrazy rzeczy zmysłowych. Dalej człowiek porządkuje wszystkie obrazy, ponieważ jest równością, i zachowuje je w pamięci, ponieważ jest połączeniem.

Całą swoją działalność zwraca ku sobie samemu, co jest jedynie właściwością podmiotu duchowego, aby "siebie rozumieć, zachowywać i sobą rządzić, a w ten sposób zbliża się człowiek do bożej postaci (*deiformitas*), gdzie wszystko spoczywa w wiecznym pokoju".[61] Możemy zauważyć fakt, że człowiekowi jako istocie duchowej przysługuje wolność, poprzez podmiotową autodeterminację. Ostatecznym celem człowieka jest stawanie się podobnym do Boga, co dokonuje się poprzez pełną realizację możliwości człowieczeństwa. Kuzańczyk stwierdza, że "stwórcza aktywność człowieczeństwa nie ma innego celu, jak samo człowieczeństwo. Gdy ono tworzy, nie wychodzi poza siebie, jeśli rozwija swoją moc, to tym bardziej osiąga samo siebie."[62] Należy tu przypomnieć, że człowieczeństwo nie istnieje realnie jak powszechnik platoński, lecz istnieje jedynie przez ograniczenie w indywidualnym człowieku.

---

[59] Schr. II, s. 6.
[60] Tamże, s. 162.
[61] Tamże, s. 162.
[62] Tamże, s. 164.

Wszystkie władze człowieka, cały człowiek, dążą do wynalezienia różnych sztuk (*artes*): intelektualnych, rozumowych i zmysłowych.[63] Człowiek jawi się tutaj jako stwórczy podmiot kultury. Wszelkie sztuki i ich wytwory mają "mu służyć, zapewniając jego życiu pożywienie, chronić go, prowadzić do doskonałości i sprawiać radość".[64] Człowiek realizuje swoje człowieczeństwo przez całą kulturę.

Ostateczną racją takiej konstytucji człowieka jest partycypacja na każdym poziomie swoich władz w Jedności absolutnej, co sprawia, że "w swoim ograniczeniu uczestniczy w boskości".[65] To właśnie jest w człowieku źródłem jego podobieństwa do Boga.

Człowiek jest jednością, równością i połączeniem tylko dlatego, że na poziomie wszystkich władz swego człowieczeństwa uczestniczy w Boskiej Jedności. Uczestnictwo w Niej daje mu światło poznania, wprowadza porządek i pokój w cały wymiar jego wewnętrznego i społecznego życia. Gdy wszystkie władze człowieka partycypują w Równości, wtedy trwa on w świetle sprawiedliwości; gdy uczestniczą w Połączeniu, to jest on w świetle miłości.

Im bardziej człowiek trwa przez partycypację w Bogu, tym bardziej staje się boski, Bogu podobny.[66] Dzięki temu jest on harmonią jedności, w której wszystkie "elementy", począwszy od cielesnych, są złączone przez miłość, w porządku, jaki daje jedność, i w równowadze, która nie dopuszcza dysharmonii. Najważniejszą i najmocniejszą w życiu jest miłość, ponieważ ona buduje jedność, jednoczy "kochającego z tym, co warte jest miłości".[67] A im bardziej człowiek kocha Boga, tym bardziej uczestniczy w Boskości. W Równości zawarte są wszystkie cnoty, a poza Nią żadna z nich nie istnieje.[68] Można powiedzieć, że o ile człowiek trwa w Bogu, o tyle tylko zdolny jest do życia dobrego i prawego - do życia godnego człowieka.

---

[63] Por. tamże, s. 202-205.
[64] Tamże, s. 202.
[65] Tamże, s. 198.
[66] Por. tamże, s. 198.
[67] Tamże, s. 206.
[68] Por. tamże, s. 208.

b) Człowiek obrazem *complicatio* i *explicatio* Boga

Podobieństwo człowieka do Boga, jak wykazywałem powyżej, odnajdujemy przede wszystkim w jego własnej aktywności twórczej. Człowiek stwarza swój świat, tak jak Bóg stwarza całe uniwersum. Tym, co umożliwia tę twórczą działalność człowieka, będąc jakby jej apriorycznym warunkiem, jest uczestnictwo w Jedności Nieograniczonej.

Przez partycypację w twórczej naturze Boga człowiek, który jest przecież bytem duchowym, jest także obrazem *complicatio* samego Boga. W duchu człowieka zawarta jest "miara" wszystkiego, co sam stwarza. Człowiek, jego myśl (*mens*), posiada w sobie formy - idee wszystkich tworzonych przez siebie bytów. W swojej jedności "zawiera (*complicare*) wszelką wielość, w równości wielkość, a w swoim połączeniu każde złożenie (*compositio*).[69] Zwracając się do adresata dzieła Kuzańczyk stwierdza: "te partycypowane moce (*virtutes*) są zawarte w mocy twojego człowieczeństwa".[70] Nazywa on ducha ludzkiego "rozróżniającym, współmierzącym i łączącym początkiem (*principium*)".[71] Oczywiście chodzi mu o to, że nasz duch jest pierwotną zasadą naszego poznania i tworzenia, pierwotną zasadą naszego świata. Uważam, że - mówiąc językiem współczesnym - nie "naciągnę" myśli Kuzańczyka stwierdzając, że nasz duch jest początkiem bogactwa całej kultury zarówno w jej wymiarze materialnym jak i duchowym. Człowiek jest *complicatio* tego wszystkiego, co w jego działalności nabiera kształtu, co jest owocem jego życia.

E. Cassirer stwierdził,[72] że para *complicatio* - *explicatio* odniesiona do Boga ma obrazować Jego stosunek do świata, natomiast w relacji do człowieka analogicznie przedstawia ona stosunek człowieka do jego świata. Tak właśnie ma się człowiek do tego wszystkiego, co tworzy, że w każdym swoim dziele jest on jakoś obecny przez ideę, która zrodziła się przecież w jego myśli (*mens*). Taka sytuacja jest nazwana *explicatio* ducha ludzkiego w świecie. Kuzańczyk mówi, że "z naszego ducha rozwija się (*explicare*) racjonalny świat".[73] Dokonuje się to na podobień-

---

[69] Schr. II, s. 8.
[70] Tamże, s. 201.
[71] Tamże, s. 8.
[72] Por. E. Cassirer, *dz. cyt.*, s. 8.
[73] Schr. II, s. 6.

stwo działania Boga, który stwarza z własnej woli, będąc początkiem i końcem całego stworzenia. Człowiek, tak jak Bóg, jest początkiem swego świata, w którym jest obecny immanentnie przez *explicatio*, i w tym, co stworzył odnajduje samego siebie.

Myślę, że ten aspekt jeszcze bardziej przybliża i głębiej ukazuje podobieństwo człowieka do Boga. Można już zauważyć, jak bardzo została tutaj pogłębiona tradycja przedstawiania człowieka jako *imago Dei*. Nie tylko, jak było dotychczas, przez wskazywanie troistości budowy natury człowieka, ale bardziej przez ukazanie, uwzględniające dynamiczny charakter ludzkiej natury, że w stwórczej aktywności człowiek jest jak Bóg, a warunkiem możliwości samego tworzenia jest uczestnictwo w "urodzajności Twórczej Natury".[74]

III. Zakończenie

Nie jest łatwym zadaniem podsumowanie i zwięzłe przedstawienie antropologicznej problematyki filozofii Mikołaja z Kuzy. Obejmuje ona bogactwo różnych tematów, często wyrażonych jedynie w błyskotliwych intuicjach. Szczególną trudność w jej ujęciu sprawia fakt, że zagadnienia poświęcone człowiekowi możemy odnaleźć w każdym dziele Kuzańczyka, w każdym kazaniu. Był on przecież prawdziwym humanistą o rozległych zainteresowaniach: od polityki aż po astronomię. Przy tym wszystkim prowadził głębokie wewnętrzne życie, bliskie mistyki. Sam mówił, że główne idee swojej filozofii odkrył w momencie gwałtownego wewnętrznego przeżycia, które było przyczyną przewrotu w jego dotychczasowym pojmowaniu świata. Poniekąd tłumaczy to fakt, dlaczego jego dzieła znalazły najżywsze zainteresowanie w środowisku benedyktyńskich mnichów. Dla nich *De docta ignorantia* była podręcznikiem na drodze do mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

W mojej pracy wybrałem dwa aspekty rozumienia człowieka: po pierwsze jako mikrokosmosu, a po drugie - i przede wszystkim - jako obrazu Boga. Sądzę bowiem, że takie spojrzenie na człowieka ukazuje nam samą jego istotę, najgłębszą ontyczną strukturę i konstytucję.

---

[74] Tamże, II, s. 6.

Jednak dla pełnego przedstawienia filozofii człowieka u Kuzańczyka, należałoby jeszcze omówić zagadnienia władz duszy, jej nieśmiertelności, a przede wszystkim jej stosunku do ciała. Trzeba odpowiedzieć na takie pytania: czy Kuzańczyk stoi na stanowisku dualizmu, czy też jedności psycho-fizycznej człowieka, albo też, czy przyjmuje koncepcję trychotomiczną? Nie przedstawiałem tego zagadnienia za względu na niejednoznaczną i trudną do pokazania myśl Kuzańczyka. Mianowicie w większości swoich dzieł,[75] w także w *De docta ignorantia*, przyjmuje on stanowisko Pawłowego trychotomizmu.[76] W człowieku możemy wyróżnić duszę, ciało i ducha, który jest ich połączeniem. Natomiast na podstawie *De coniecturis* możemy bronić[77] koncepcji jedności psycho-fizycznej, choć nie opartej na teorii hylemorfizmu. Człowiek jako *imago unitatis* nie może przedstawiać sobą struktury dualistycznej, ani też trychotomicznej. Jedność ta budowana jest przy pomocy dialektycznej zasady "zstępowanie-wstępowanie", powodującej ruch, który daje jedno *compositum*. Zdecydowanie stwierdza to w swojej pracy G. Santinello: "człowiek jest tajemnicą jedności duszy w różności ciała, tak, że faza zstępowania duszy jest jednocześnie fazą wstępowania ciała; to, co nazywamy duszą, możemy nazwać ciałem, co określamy jako ciało, możemy określić jako duszę, albo inaczej: człowiek nie jest ani ciałem, ani duszą, lecz widzianą przez intelekt w jedności (ciała i duszy) tajemnicą". W intelekcie, jak mówiłem wyżej, jednoczą się przeciwieństwa, a mamy do tego dostęp jedynie przez intelektualny ogląd, będący zresztą domniemaniem prawdy.

Człowiek tak naprawdę jest tajemnicą, obrazem Boga, ukonstytuowanym w swojej istocie przez partycypację w Jedności Absolutnej. To wszystko ukazuje nam, jak wielki wpływ miała na Kuzańczyka tradycja myśli Wschodu, jego filozofia i teologia. Sądzę, że można by z powodzeniem bronić tezy, iż cała filozofia Mikołaja z Kuzy jest próbą połączenia myśli wschodniej i koncepcji Zachodu. Właśnie w jego czasach odkrywano na Zachodzie wolność, godność, indywidualność, niepowtarzalność i moc twórczą natury człowieka w całym jego życiowym dynamizmie. Wschód zaś już od wieków pojmował człowieka jako najgłębszą

---

[75] Por. Santinello G., *Das Leib-Seele Verhältnis nach Nikolaus von Kues*, w: MFCG, s. 3-16.

[76] Por. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa, 1983, s. 180-181.

[77] Tak sformułowaną tezę próbuje bronić i udowodnić jej poprawność G. Santinello w: *dz. cyt.*, s. 16-22.

tajemnicę i obraz Boga, oraz jako tego, który dąży całą swoją istotą do przebóstwienia. Kuzańczykowi udało się połączyć te dwie tradycje.

Jednak jego podstawowym dążeniem było ukazanie niepowtarzalnej godności człowieka,[78] której ostateczne i najgłębsze uzasadnienie odnalazł w tym, że człowiek jest obrazem Boga. Bez takiego rozumienia człowieka trudno jest obronić, a nawet pokazać samą jego godność. Celnie zauważył to E. Cassirer, który bez cienia wątpliwości stwierdził: "wielkość Kuzańczyka i jego historyczna doniosłość polega na tym, że nie dokonał owego zwrotu (w pojmowaniu człowieka - przyp. tłum.) w przeciwieństwie do religijnej tradycji wieków średnich, lecz z tego punktu widzenia dokonał «odkrycia natury i człowieka», wyprowadzając je z centrum religii, szukając w niej umocnienia i zakotwiczenia".[79]

Można jedynie żałować, że myśl tego filozofa jest bardzo mało znana w Polsce, a przecież jej główne przesłanie jest tak obecnie aktualne: człowiek tylko przez uczestnictwo w boskości, rozumiejąc siebie jako obraz Boga może odnaleźć swoją niepowtarzalną godność współtwórcy świata.

---

[78] Por. R. Weier, *Antropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartdiskussion um den Menschen*, w: MFCG, t. 7, s. 89.

[79] E. Cassirer, *dz. cyt.*, s. 37.

Potrzeby egzystencjalne i możliwości ich realizacji a sens życia w pismach Ericha Fromma

Janusz Chwast OP

Jedną z podstawowych przesłanek w rozważaniach Ericha Fromma na temat człowieka i jego egzystencji jest przekonanie, że w naturze ludzkiej znajdują się pewne charakterystyczne właściwości - potrzeby.[1] Te potrzeby wyrastają ze specyficznych warunków egzystencji człowieka. Analizując sytuację człowieka i jego egzystencję w świecie, Fromm dochodzi do wniosku, że człowiek staje wobec przyrody jako bezradne biologicznie zwierzę. Jest niemal całkowicie pozbawiony instynktownych zachowań, natomiast posiada takie właściwości jak samoświadomość, rozum i wyobraźnię. Człowiek nadal pozostaje częścią natury i podlega jej prawom, ale równocześnie ją przekracza. *Wrzucony w ten świat w przypadkowym miejscu i czasie, na powrót z niego przypadkowo jest wyrzucany. Świadom siebie samego, dostrzega swą bezsiłę i ograniczoność swojej egzystencji.*[2] Według Fromma to rozdarcie w naturze człowieka prowadzi do sprzeczności, które nazywa dychotomiami egzystencjalnymi, ponieważ tkwią one w samej egzystencji człowieka.

Rozum rodzi w człowieku sprzeczność i pewien niedosyt, które zmuszają go do ciągłego rozwijania się, do poszukiwania wciąż nowych rozwiązań. Ta wewnętrzna sprzeczność sprawia, że człowiek osiągnąwszy dany etap rozwoju nie czuje się w pełni usatysfakcjonowany i szuka kolejnego rozwiązania. Pcha go

---

[1] Tekst ten jest fragmentem pracy końcowej z filozofii napisanej przez brata Janusza Chwasta (przyp. red.).

[2] E. Fromm, *Niech się stanie człowiek,* Warszawa 1994, s. 40.

nieustanny pęd do poznania rzeczy nieznanych. *Musi przybliżyć siebie sobie samemu i wyjaśnić sens swojej egzystencji.*[3]

Najbardziej fundamentalną dychotomią egzystencjalną jest dychotomia między życiem a śmiercią. Fakt śmierci stanowi nieunikniony element naszej egzystencji i człowiek jest tego świadom, co wywiera olbrzymi wpływ na jego życie. Człowiek musi fakt śmierci zaakceptować, co z kolei według Fromma oznacza klęskę wobec życia.

Ze śmiertelnością człowieka wiąże się jeszcze jedna dychotomia. Każda jednostka ludzka posiada w sobie pełny potencjał ludzkich możliwości, których w swoim życiu nie może zrealizować, nawet w najdogodniejszych warunkach. Całkowita realizacja tych możliwości mogłaby, zdaniem Fromma, nastąpić tylko wtedy, gdyby długość życia jednostki była równa długości życia gatunku ludzkiego.

Oprócz dychotomii egzystencjalnych Erich Fromm wyróżnia również sprzeczności historyczne w życiu jednostki i społeczeństw. Są one wytworem człowieka i jako takie mogą być przez niego rozwiązane, albo w czasie, w jakim się pojawiły, albo w późniejszym okresie ludzkiej historii. Fromm jako przykład pozornie nierozwiązywalnej sprzeczności podaje instytucję niewolnictwa w starożytności. Została ona rozwiązana w późniejszym okresie historycznym, kiedy zaistniały materialne podstawy równości ludzi. Człowiek może mieć wpływ na sprzeczności historyczne, znosząc je przez własną działalność. Nie może natomiast ze swego życia usunąć dychotomii egzystencjalnych. Fromm sądzi, że jedynym rozwiązaniem egzystencjalnego problemu dla człowieka jest mężne stawianie czoła prawdzie, a więc uświadomienie sobie ludzkiej sytuacji i dążenie do rozwijania własnych mocy w granicach wyznaczonych przez prawa egzystencji.

Fromm postrzega więc egzystencję ludzką jako bardzo szczególną. *Życie ludzkie determinuje nieunikniona alternatywa między regresją a progresją, między powrotem do egzystencji zwierzęcej a osiągnięciem egzystencji ludzkiej.*[4] Ta wewnętrzna dysharmonia, charakterystyczna dla ludzkiego życia, rodzi specyficzne potrzeby człowieka, które nie mogą być żadną miarą sprowadzone do jego potrzeb biologicznych. Fromm pisze: *Niezależnie od potrzeb fizjologicznych (głód, pragnienie, potrzeby seksualne), wszelkie potrzeby istotnie ludzkie są zdeterminowane przez te sprzeczne tendencje. Człowiek musi rozwiązać problem, przed którym*

---

[3] Tamże.

[4] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 35.

staje i nigdy nie może zadowolić się bierną adaptacją do natury. Nawet najpełniejsze zaspokojenie wszelkich potrzeb instynktownych nie rozwiąże jego specyficznie ludzkiego problemu - najsilniejsze nie są te namiętności i potrzeby, które mają źródło w jego ciele, lecz te, które wyrastają ze szczególnego charakteru jego istnienia.[5] Tak więc Fromm obok potrzeb fizjologicznych wyróżnia dążenia i potrzeby egzystencjalne, które są czysto ludzkie i obiektywne. Świadczą one o próbie, a nawet konieczności rozwiązania przez człowieka problemu istnienia.

Zdaniem Fromma istnieje pięć rodzajów potrzeb egzystencjalnych, charakterystycznych dla ludzkiej kondycji, decydujących o przynależności, transcendencji, zakorzenieniu, tożsamości oraz systemie orientacji. Prawidłowe ich zaspokojenie prowadzi do rozwoju w kierunku samourzeczywistnienia się człowieka, a niezaspokojenie może prowadzić do dewiacji i regresu.[6]

Pierwsza potrzeba "ustosunkowania się" rodzi się z konieczności utrzymania łączności z innymi ludźmi. Jest próbą przezwyciężenia przez człowieka samotności i odrębności w obcej przyrodzie, z którą stracił pierwotną jedność. Zdaniem Fromma, od realizacji tej potrzeby zależy zdrowie psychiczne człowieka.

Istnieje kilka sposobów szukania i osiągnięcia związku ze światem, które mogą prowadzić do zdobycia poczucia integralności i indywidualności. Człowiek może osiągnąć jedność ze światem poprzez uległość wobec innego człowieka, grupy, instytucji, wartości czy Boga. Fromm nazywa to *skłonnością masochistyczną.*[7] Inną możliwością osiągnięcia jedności z innymi jest posiadanie siły i zdobycie władzy poprzez uczynienie innych częścią siebie. To podporządkowanie wszystkich i wszystkiego swym własnym celom Fromm określa mianem *skłonności sadystycznej.*[8] Obie te formy ustosunkowania się mają charakter symbiotyczny, to znaczy osoby zaangażowane w takich związkach tracą swoją integralność i indywidualność. Nigdy takie realizacje potrzeby przynależności nie dają człowiekowi zadowolenia.

Najlepszym, zdaniem Fromma, sposobem zaspokojenia tej potrzeby jest miłość, którą cechuje *poczucie odpowiedzialności, troska o kogoś, poszanowanie,*

---

[5] Tamże.
[6] Por. A. Olubiński, *Ericha Fromma koncepcja życia po ludzku*, Toruń 1994, s. 7.
[7] E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978, s. 142.
[8] Tamże, s. 143.

poznanie każdej ludzkiej istoty oraz chęć ułatwienia jej życia.[9] Tylko zjednoczenie poprzez miłość umożliwia zachowanie integralności człowieka i jego indywidualności. Według Fromma całkowite niezaspokojenie potrzeby przynależności może nawet prowadzić do obłędu.

Ze specyfiki sytuacji człowieka, który pojawia się na tym świecie i odchodzi z niego niezależnie od własnej woli i wiedzy, wynika inna potrzeba nazwana przez Fromma potrzebą transcendencji. Człowiek będąc obdarzony rozumem i wyobraźnią nie zadowala się bierną rolą stworzenia i usiłuje przekroczyć granice własnej przypadkowej egzystencji stając się "stwórcą". Zaspokaja on potrzebę transcendencji w aktach twórczych, realizacji celów oraz w dążeniu do wzmocnienia własnej wartości i wolności. Przeciwną reakcją na tę potrzebę jest niszczenie, destrukcja. W aktach niszczenia człowiek również może wznieść się ponad życie i przekroczyć siebie jako stworzenie.

Fromm sądzi, że te dwie tendencje - tworzenia oraz niszczenia - są w stosunku do siebie alternatywne i obie stanowią odpowiedź na tę samą potrzebę transcendencji. Gdy człowiek nie może zrealizować pragnienia tworzenia, pojawia się pragnienie destrukcji. Fromm zaznacza jednak, że zaspokojenie potrzeby tworzenia daje szczęście, podczas gdy tendencja niszczycielska *pogłębia tylko "syndrom cierpienia" występujący u człowieka, który niszczy.*[10] Niezaspokojenie tej potrzeby może prowadzić do aktów niszczenia i destrukcji.

Kolejną potrzebą opisaną przez Fromma jest tak zwane zakorzenienie. Proces rozwoju człowieka jako gatunku i jako jednostki charakteryzuje się zerwaniem jego najbardziej naturalnych więzów, korzeni. Człowiek boi się, że nie znajdzie swych korzeni gdzie indziej. Dlatego odczuwa lęk przed zerwaniem więzów z matką, glebą, naturą.

Najbardziej elementarne więzy naturalne to więzy, które łączą dziecko z matką. Według Fromma człowiek musi przezwyciężyć w sobie tęsknotę za tym, żeby pozostać w łonie matki. Musi starać się znaleźć zakorzenienie w czymś innym. W swej historii człowiek szukał tego zakorzenienia najpierw w naturze (kult Matki Ziemi czy innych elementów natury), później stopniowo odkrywał swe zakorzenienie w ubóstwianiu herosów, w kościele, narodowości czy ojczyźnie

---

[9] E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971, s. 61.

[10] L. Siniugina, *Agresja czy miłość - prezentacja poglądów Ericha Fromma*, Warszawa 1981, s. 18.

(Matka Ojczyzna). Fromm twierdzi, że podstawową formą realizacji tej więzi są uniwersalne więzi braterskie.

Negatywne reagowanie na tę potrzebę występuje wtedy, gdy jednostka, która nie zdołała przezwyciężyć swojej fiksacji do matki, usiłuje wywołać w otoczeniu miłość macierzyńską w sposób neurotyczny i magiczny, na przykład przez bezradność i chorobę. Wydaje się jej wówczas, że przez takie postępowanie spowoduje reakcję w otoczeniu i pojawi się ktoś, kto otoczy ją swą opieką.

Podobnie jak wyżej wymienione potrzeby, istotną rolę w życiu człowieka odgrywa potrzeba tożsamości. W każdym człowieku tkwi konieczność identyfikacji siebie jako istoty realnie istniejącej, co polega na doświadczeniu samego siebie, na potwierdzeniu własnej, indywidualnej egzystencji. *Człowiek wyrwany z natury, będąc obdarzony rozumem i wyobraźnią, czuje potrzebę ukształtowania samego siebie, potrzebę powiedzenia i odczucia: "ja jestem sobą".*[11] Istota ludzka postrzega, że świat zewnętrzny jest bytem odrębnym i różnym od niego. Widzi, że znajduje się "poza" naturą, którą nieustannie przekracza. Dlatego wciąż poszukuje potwierdzenia siebie jako formalnego istnienia i dąży do rozwoju jednostkowego "ja".

Fromm w swych pracach opisuje pewne dewiacje w próbach osiągnięcia tożsamości. Występują one wtedy, kiedy ludzie zaczynają się lękać drogi indywidualnego rozwoju - boją się niezrozumienia i osamotnienia. Pojawiają się wówczas pewne mechanizmy obronne, które Fromm nazywa mechanizmami ucieczki przed wolnością. Do nich zalicza: autorytaryzm, destruktywność, konformizm stadny. Człowiek, który ucieka się do tych mechanizmów, żyje złudzeniem posiadania własnej indywidualności. Jest to jednakże tylko złudzenie, gdyż w rzeczywistości posiada on wypaczone poczucie tożsamości. Zdaniem Fromma potrzeba posiadania poczucia tożsamości jest nierzadko silniejsza od potrzeby zachowania życia. Człowiek jest gotów oddać swoje życie, by zachować poczucie tożsamości nawet wtedy, gdy ono jest złudne.

Jednym z najpotężniejszych źródeł energii w człowieku, stanowiącym integralną część ludzkiej egzystencji, jest potrzeba systemu orientacji i oddania,[12] (w innym miejscu Fromm nazywa ją potrzebą układu odniesienia i czci).[13] Fakt

---

[11] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, dz. cyt., s. 63.
[12] E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 47.
[13] Zob. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, dz. cyt., s. 66.

posiadania przez człowieka rozumu i wyobraźni sprawia, że odczuwa on nie tylko konieczność identyfikacji, ale także konieczność intelektualnej orientacji w świecie. Istota ludzka dostrzega w otaczającym go świecie wiele zagadkowych zjawisk, które usiłuje zrozumieć, wytłumaczyć sobie - wstawić je w kontekst dla niej zrozumiały. W miarę jak człowiek rozwija swój rozum i zdobywa wiedzę, jego układ odniesienia staje się coraz bardziej adekwatny, coraz bardziej zbliża się do rzeczywistości. Nawet wtedy gdy układ odniesienia danej jednostki czy grupy jest złudny, to również zaspokaja potrzebę sensownego obrazu świata. *Układ odniesienia działa tym sprawniej, im większą obejmuje sferę jednostkowego istnienia.*[14]

Fromm twierdzi, że układ odniesienia występuje na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze dla człowieka bardziej fundamentalną potrzebą jest potrzeba jakiegokolwiek układu odniesienia - niekoniecznie prawdziwego - ponieważ od takiego subiektywnego poczucia zadowolenia uzależnione jest jego zdrowie psychiczne. Na drugim dopiero poziomie potrzeba ta nabiera charakteru pragnienia, aby za pomocą rozumu pozostawać w kontakcie z rzeczywistością i pojmować obiektywnie otaczający świat. W tym przypadku chodzi o szczęście i spokój człowieka, a nie o jego zdrowie. Ponieważ człowiek jest istotą psychofizyczną, musi na dychotomię swojej egzystencji reagować nie tylko intelektualnie, ale w procesie całego swego życia, czyli również w swych uczuciach i działaniach. Stąd *każdy zadowalający układ odniesienia zawiera nie tylko elementy intelektualne, lecz także elementy uczuć i doznań, które znajdują wyraz w stosunku do przedmiotu czci.*[15]

Odpowiedzią na potrzebę układu odniesienia i przedmiotu czci jest między innymi religia, która motywuje człowieka do poszukiwania wiary, celów, filozofii, sensu życia, systemu wartości itp. Istnieje wiele religii, które bardzo się różnią, zarówno pod względem treści, jak i formy. Fromm uważa, *że bez względu na to, czy mamy do czynienia z religiami pierwotnymi czy z religiami teistycznymi i nie teistycznymi, wszystkie one są próbami rozwiązania problemu egzystencjalnego człowieka.*[16] Twierdzi, że wszelkie systemy orientacji i czci, niezależnie od ich treści czy formy, *reagują na ludzką potrzebę posiadania nie tylko jakiegoś systemu*

---

[14] M. Kucia, *Filozofia Ericha Fromma*, Kraków 1994, s. 43.
[15] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, dz. cyt., s. 68.
[16] Tamże, s. 36.

myślowego, lecz także posiadania przedmiotu czci, który nadaje sens istnieniu człowieka i jego stanowisku w świecie.[17] Człowiek nie może osiągnąć pełni osobowościowej bez posiadania układu czci i orientacji. Dla Fromma wypaczoną formą realizacji tej potrzeby są rozmaite formy racjonalizacji.

Według Ericha Fromma niezależnie od epoki i szerokości geograficznej każda jednostka ma tę samą naturę i te same potrzeby egzystencjalne. Jeśli tylko zaistnieją ku temu odpowiednie warunki, to człowiek z istoty swej natury dąży do zaspokojenia zespołu wyżej wymienionych potrzeb, które gwarantują jego rozwój w kierunku samourzeczywistnienia.

Realizowanie czy zaspokajanie owych potrzeb może rozmaicie przebiegać. Ta różnorodność możliwości zaspokajania naturalnych potrzeb ludzkich wyznacza zdaniem Fromma, dwa zasadnicze style życia, które określa: "życie na mieć" i "życie na być". Problem sensu życia ostatecznie rozstrzygać się będzie po linii wyboru jednego z tych sposobów życia.

Rozróżnienie między dwoma orientacjami "mieć" i "być" jest dla Fromma jednym z najistotniejszych problemów egzystencji ludzkiej. Każda z tych opcji to diametralnie inna forma ludzkiego przeżywania, która wywiera decydujący wpływ na charakter życia jednostki. Sposób życia na "mieć" prowadzi do urzeczowienia człowieka, depersonalizacji, zagubienia a nawet patologicznych zachowań. Nie tylko nie sprzyja rozwojowi, ale jest destruktywny i może prowadzić do zniszczenia osobowości człowieka. Natomiast "modus bycia" jest tą drogą, która według Fromma wiedzie do "prawdziwie ludzkiego życia". Żyjąc w ten sposób człowiek może rozwinąć wszystkie swoje dobre właściwości, takie jak: podmiotowość, "biofilność"[18], tożsamość, wolność czy miłość. Ta orientacja gwarantuje człowiekowi samourzeczywistnienie się, pełny rozwój indywidualnego "ja", a więc jest najlepszym sposobem rozwiązania najistotniejszego problemu jego życia i nadania mu sensu.

---

[17] Tamże, s. 68.

[18] Tym pojęciem Fromm określa miłość życia, która cechuje wszystkie byty troszczące się o życie i jego przekazanie. Przeciwieństwem orientacji biofilnej jest orientacja nekrofilna charakteryzująca ludzi, którzy kochają śmierć. Zob. E. Fromm, *Wojna w człowieku*, Gdańsk 1991.

Wolność i wierność

Paweł Krupa OP

Koniec lata tego roku połączył się dla moich francuskich współbraci i całego tutejszego Kościoła ze smutną uroczystością: w katedrze paryskiej, w obecności kardynałów, biskupów, przedstawicieli różnych kościołów chrześcijańskich, wojska i setek wiernych, żegnano ojca Yves'a Congar'a, dominikanina. Kim był ten człowiek, do którego - przemawiając nad jego trumną - generał armii Schmitt zwrócił się w słowach: "Kardynale, Panie Kapitanie!".

Dominikanin

Urodził się w 1904 roku w Sedanie (Ardeny) i pierwszą formację religijną otrzymał od swojej matki. Była to szkoła żywej wiary i ostrych wymagań. Miłości do Kościoła uczył go stary proboszcz. Tak przygotowany, w roku 1921 wstąpił do seminarium paryskiego, a potem - w 1925 - rozpoczął nowicjat w zakonie braci kaznodziejów. Mówił później, że życie zakonne pokazało mu, iż miłość nie może przejawiać się tylko w słowach lub ideach, choćby najpiękniejszych. Miłość braterska to przede wszystkim świadectwo czynu. "Późno to zrozumiałem i chyba nieczęsto okazywałem - tłumaczył się kiedyś - zawsze byłem pochłonięty przez problemy teologiczne, intelektualne".[1] Okazywał jednak swą miłość do Kościoła, spędzając za biurkiem do 12 godzin dziennie, głosząc rozliczne konferencje, dając cykle wykładów i nie odmawiając żadnej prośbie o radę, czy pomoc w teologicznych poszukiwaniach. Na swoim obrazku prymicyjnym wypisał kilka wierszy z Tennysona: "I nikt z odkupionych nie dowie się nigdy, jakie przepastne głębiny przepłynął w swym życiu" (tłum. P.K.).

Szybko znalazł swoje miejsce na fakultecie teologicznym Saulchoir, tworząc niezapomnianą ekipę z ojcami: Chenu i Féret. Całą trójkę wybitnych teologów, choć różne były ich zainteresowania, łączyło umiłowanie prawdy i pragnienie reformy Kościoła już to w dziedzinie nauczania historii teologii czy biblistyki, już

---

[1] Z kazania pogrzebowego generała zakonu dominikanów, Tymoteusza Radcliffe, Notre-Dame, 26 czerwca 1995.

to w dziedzinie ekumenizmu. Gdy potępienie Rzymu spadło na książkę-program *Le Saulchoir, szkoła teologii*, pióra ojca Chenu, Congar znajdował się w obozie jenieckim w Niemczech.

Żołnierz

Jako oficer został powołany do wojska, aby uczestniczyć w wojnie nazywanej dziś przez Francuzów: *une drôle de guerre*. Dla niego jednak nie była ona zabawna. Zachowane raporty przedstawiają go jako dzielnego i nieugiętego dowódcę. Ten upór i zaciętość zdumiewa u człowieka, który już od kilku lat coraz bardziej cierpiał z powodu nieuleczalnej choroby - stwardnienia rozsianego.

Wzięty do niewoli 25 czerwca 1940 roku, Congar zostaje umieszczony w Oflagu XII B. Od razu rozpoczyna tam pracę duszpasterską wśród towarzyszy niedoli. Bezskutecznie upominany przez władze obozowe za treść kazań głoszonych do więźniów, zostaje przeniesiony do karnego obozu w Kodlitz, koło Drezna. Po kilku miesiącach zostaje odesłany z powrotem do oflagu. Tam próbuje ucieczki. Schwytany, powraca do obozu karnego. Jeszcze jedna zmiana obozu i jeszcze jedna - nieudana - próba ucieczki. Odzyskuje wolność w maju 1945 roku. Przyjaźnie zawarte w tym czasie, podtrzymywać będzie aż do ostatnich dni.

Teolog

Jednak prawdziwym polem walki i duszpasterstwa stała się dla niego teologia. To tu odniesie najznamienitsze sukcesy, to tu jego wpływ na nauczanie i życie Kościoła będzie największy. Nie ma jednak zwycięstw, które nie byłyby okupione cierpieniem. Congar zazna go dużo od Kościoła, który umiłował nad wszystko i który chętnie nazywał Matką.

Już w 1937 roku pisze jedno ze swoich podstawowych dzieł: *Podzieleni chrześcijanie*. W książce tej wytyczył kierunek swoich badań i prac, któremu pozostał zawsze wierny - poszukiwanie podstaw teologicznych dla jedności między chrześcijanami. Innym terenem jego zainteresowań była rola i miejsce świętych w Kościele. W 1950 roku ukazuje się *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, a w 1953 *Wytyczne dla teologii laikatu*. W książkach tych wyprzedza jednak swój czas, o czym boleśnie przypomina mu reakcja Piusa XII. W 1954 dotyka go ze strony papieża zakaz nauczania, a w związku z jego udziałem (nikłym skądinąd) w konflikcie dotyczącym księży-robotników, jego przełożeni "radzą" mu opuścić terytorium Francji. Skazany na milczenie i banicję, przyjmuje sankcje w duchu

lojalnego posłuszeństwa, zachowując jednak niezmąconą wolność w badaniach teologicznych oraz przekonanie o słuszności głoszonych tez.

Jerozolima, Rzym, Cambridge... z dala od kraju Congar kontynuuje swoje studia. W 1956 roku na zaproszenie arcybiskupa Strasburga - Webera, powraca i na nowo angażuje się w pracę dydaktyczną. Tymczasem na tron papieski wstępuje Giuseppe Roncalli, który jako papież Jan XXIII zwoła do Rzymu Sobór Powszechny. Congar początkowo nieufny, angażuje się jednak w prace Soboru i wkrótce staje się jednym z jego najcenniejszych ekspertów. Lektura zamieszczonego poniżej fragmentu, wyjętego z soborowego diariusza Congar'a, wystarcza za wszelki komentarz w tej dziedzinie.

Zaczyna się okres niezwykłej płodności intelektualnej. Stłumiony przez jakiś czas głos może w końcu zabrzmieć w całej pełni. Pojawiają się monumentalne dzieła: *Kościół od świętego Augustyna do czasów nowożytnych, Wierzę w Ducha Świętego, Różnorodność i wspólnota.* Każda z tych pozycji jest wydarzeniem. Artykuły i konferencje sypią się jedne po drugich. Jednak tym wysiłkom, niby złowróżbny cień, towarzyszy choroba: początkowo Congar musi używać kul, potem inwalidzkiego wózka, aż wreszcie w 1987 roku jego stan wymaga stałej opieki medycznej. Jako mąż zasłużony dla ojczyzny, otrzymuje dożywotnie miejsce w Hôtel des Invalides w Paryżu. Tu wciąż dyktuje, przyjmuje wizyty, żywo interesuje się życiem Matki - Kościoła.

8 grudnia 1994 roku, w kościele Saint-Louis-des-Invalides słuchałem z przejęciem potrójnego "wierzę", jakie Congar wypowiedział ochrypłym ze zmęczenia i wzruszenia głosem, po lekturze Wyznania Wiary. Taki jest protokół przyznania kardynalskiej godności. Gdy kardynał Willebrands nakładał na głowę sparaliżowanego starca purpurowy biret, w oczach wielu stojących dokoła, mogłem dostrzec łzy.

Ów niezmordowany sługa prawdy, którą często nazywał "swoją damą serca", zostawił nam jako przesłanie dwa słowa: wolność i wierność. Oby słowa te stały się dewizą każdego teologa.

ANEKS

Fragmenty nieopublikowanego pamiętnika kardynała Yves'a Congar'a OP "Journal du Concile"[2]

7 grudnia 1965 - promulgowanie ostatnich dokumentów Soboru (Deklaracja o wolności religijnej, Dekrety: o działalności misyjnej Kościoła, o posłudze i życiu kapłanów, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym).

Wychodzę powoli i z trudem, ledwie trzymając się na nogach. Bardzo wielu biskupów gratuluje mi, dziękuje. W dużej części jest to ojca dzieło, mówią.

Patrząc na rzecz obiektywnie zrobiłem dużo, aby przygotować Sobór, opracować i rozpropagować idee, które Sobór potem konsekrował. Na samym Soborze również dużo pracowałem. Mógłbym prawie powiedzieć: *plus omnibus laboravi*, ale niewątpliwie minąłbym się z prawdą: pomyśleć choćby na przykład o Philips'ie. Na początku byłem zbyt nieśmiały. Wychodziłem dopiero co z długiego okresu podejrzeń i trudności. Nawet moja duchowość wzmacniała w pewnym sensie to onieśmielenie. W istocie całe moje życie wiodłem w duchu Jana Chrzciciela, *amicus Sponsi*. Zawsze uważałem, że nie należy o nic się starać, lecz być szczęśliwym z tego, co jest nam dane. Taka jest właśnie, dla każdego, *logikè patria*, jego duchowa ofiara, jego droga uświęcenia. Przyjąłem więc to, co mi zostało dane i starałem się dobrze wykonać to, czego ode mnie wymagano. Wykazałem mało - zbyt mało, jak sądzę - własnej inicjatywy. Bóg uczynił resztę. Obdarzył mnie w nadmiarze, nieskończenie ponad moje, najzupełniej nieistniejące, zasługi. W czasie samego Soboru, byłem włączony w wiele prac, niewspółmiernie do mojego znaczenia, obecności i słowa.

Moimi są:

- **Lumen Gentium**: pierwsza redakcja wielu numerów rozdziału pierwszego i numery 9, 13, 16, 17, plus kilka poszczególnych fragmentów.
- **De Revelatione**: pracowałem nad rozdziałem drugim, a także numer 21, w pierwszej redakcji pochodzi ode mnie.

---

[2] *Ut sint unum, Bulletin de liason de la Province de France,* 575 (44e année), novembre 1994, s. 180-181. Tłum. Paweł Krupa OP.

- **De Œcumenismo**: pracowałem nad tym; Prœmium i zakończenie są właściwie moim dziełem.
- **Deklaracja o religiach niechrześcijańskich**: pracowałem nad tym; wstęp i zakończenie są właściwie moje.
- **Schemat XIII (Gaudium et spes)**: pracowałem nad rozdziałem I i IV.
- **De Missionibus**: rozdział pierwszy pochodzi ode mnie od A do Z, z kilkoma zapożyczeniami od Ratzingera w numerze 8.
- **De libertate religiosa**: współpracowałem we wszystkim; zwłaszcza nad punktami części teologicznej i nad Prœmium, które w całości wyszło spod mojej ręki.
- **De presbiteris**: jest zredagowane na "trzy czwarte": Lécuyer/ Onclin/ Congar; ja poprawiłem Prœmium, numery 2-3; zrobiłem pierwszą redakcję numerów 4-6, przegląd numerów 7-9, 12-14 i zakończenie, w którym zredagowałem drugi akapit.

"Słudzy nieużyteczni jesteśmy!"

[str. 806-807]

2 lutego 1965 - spotkanie z Wojtyłą w podkomisji przygotowującej "Gaudium et spes".

Na spotkaniu popołudniowym, poświęconym uwagom do całości rozdziału drugiego, biskup Wojtyła czyni kilka niezwykle poważnych spostrzeżeń. Rozważa się, mówi, wyłącznie pytania postawione przez nową sytuację w jakiej znajduje się świat, a którą staramy się opisać w rozdziale pierwszym. Jednak świat współczesny daje również odpowiedzi na te pytania. Trzeba więc, abyśmy zajęli stanowisko wobec tych odpowiedzi, gdyż one poddają w wątpliwość naszą własną odpowiedź. Tymczasem [w prezentowanym tekście, P.K.] nie rozważa się odpowiedzi dawanych przez świat współczesny, ani problemów, jakie ich istnienie stawia przed nami. W rzeczywistości istnieje np. odpowiedź marksistowska, której w ogóle nie bierze się tutaj pod uwagę, mimo iż podziela ją dwie piąte ludzkości... I tam, nie jest ona wyłącznie ideą, przedstawianą na sposób akademicki, lecz przenika i organizuje całą przestrzeń życiową, w której człowiek jest wezwany, aby pracować i żyć.

Wojtyła robi ogromne wrażenie. Jego osobowość dominuje. Płynie z niej jakiś fluid, jakaś moc przyciągania, jakaś siła prorocka, pełna pokoju, a jednak nie do odparcia.

[str. 646]

Święty Dominik w birecie

Jakub Kruczek OP

Poniższy tekst, podobnie jak opublikowany w poprzednim numerze artykuł Wojciecha Jędrzejewskiego, jest zaproszeniem do rozmowy na temat naszego powołania i naszej obecności w polskim Kościele. Sprawy to nie błahe - zatem liczymy na zainteresowanie i oczekujemy kolejnych wypowiedzi (red.).

Przymuszony przez brata Zdzisława Szmańdę dzielę się paroma myślami związanymi z pracą parafialną. Myśli te zapisuję w pośpiechu i proszę je potraktować raczej jako list do czytelników "Teofila" niż poważny artykuł.

Każdy nowicjusz w Zakonie Dominikanów wyobraża sobie, że spędzi życie na modlitwie, studiowaniu i głoszeniu Słowa Bożego w miastach akademickich. Wielu z nich po święceniach kapłańskich przeżyje rozczarowanie. Zostaną skierowani do jednej z naszych parafii i będą przygotowywać dzieci do pierwszej komunii, młodzież do bierzmowania. Poprowadzą pogrzeby. Będą jeździli po dekanacie aby pomóc miejscowym księżom w spowiedziach adwentowych i wielkopostnych. Będą organizowali nabożeństwa pierwszopiątkowe. Sporo czasu spędzą w kancelarii zapisując dzieci do Chrztu oraz egzaminując młode pary chcące zawrzeć Sakrament Małżeństwa. Bardziej uzdolnieni sięgną po gitarę i ze "swoją" młodzieżą pojadą na Oazę.

Po kilku latach takiej pracy, wychodząc na pogrzeb w pięknym biało - czarnym habicie, włożą na głowę biret. W drodze z kaplicy cmentarnej do grobu będą użalać się wikaremu z sąsiedniej parafii nad nędzą życia zakonnego, przerywając te wywody od czasu do czasu wspólnym śpiewem: "Dobry Jezu a nasz Panie, daj mu wieczne spoczywanie".

Od sześciu lat pracuję w naszych parafiach w charakterze katechety, wikarego a ostatnio proboszcza. W birecie nie chodzę. Bardzo lubię swoją pracę. Widzę

w niej sens i wiele możliwości realizacji charyzmatu dominikańskiego. Zanim jednak napiszę o walorach pracy parafialnej kilka uwag krytycznych.

Nie jestem wybitnym estetą ale wydaje mi się, że biret noszony przez tzw. "kler diecezjalny" nie pasuje do naszego habitu. Podobnie - już nie tylko ze względów estetycznych - sądzę, że parafie nie pasują do naszego powołania. Myślę, że wszyscy zgodzimy się co do tego, że Pan Bóg jest mądry. Wszystko co uczynił jest dobre i piękne. Jeżeli gdzieś naruszony jest ład i harmonia to tylko z powodu ludzkiej słabości.

Kościół, ze swą hierarchią, instytucjami i wspólnotami jest pięknym dziełem Boga. Spodobało się Panu Bogu troskę o Kościół powierzyć biskupom i dać im do pomocy prezbiterów. Oni to kierują lokalnymi wspólnotami takimi jak diecezje czy parafie. Panu Bogu to nie wystarczyło i, aby Kościół uczynić jeszcze piękniejszym, powołał do życia różnorakie wspólnoty nazwane zakonami, zgromadzeniami, instytutami. Każdej z tych wspólnot wyznaczył do wypełnienia konkretne zadania.

Jednym z pięknych dzieł Bożych jest Zakon Kaznodziejski. Od początku swego istnienia dosyć wyraźnie widział on swoje zadanie wskazane jeszcze przez samego Dominika - poznawać prawdę, żyć nią w braterskiej wspólnocie i głosić ją wszystkim i na wszystkie sposoby. Nie zapisano w naszym prawie obowiązku prowadzenia parafii. Co więcej, wydaje się, że prowadzenie parafii może przeszkadzać w wypełnianiu misji dominikańskiej.

Wydaje mi się, że tradycja Zakonu wyraźnie i jednoznacznie pokazuje gdzie dzisiaj jest nasze miejsce - wszędzie tam gdzie trzeba toczyć spór o prawdę: na uniwersytetach, w mediach, w kulturze. Parafie mogą prowadzić i animować kapłani, którzy są do tego powołani. A zadania, które stoją przed nami, nikt za nas nie wykona.

Odważyłbym się podjąć polemikę z tymi, którzy twierdzą, że nie znajdziemy dzisiaj w Polsce miejsca, gdzie moglibyśmy pracować, poza parafią. Polemizowałbym także z tymi, którzy twierdzą, że parafie są nam potrzebne ze względów ekonomicznych. Opinie propagujące życie parafialne w naszej Prowincji są konsekwencją określonej wizji życia zakonnego oraz duchowości dominikańskiej. Wydaje mi się, że dyskusje czy mamy prowadzić parafie czy nie, powinny zejść na drugi plan. W ich miejsce należałoby podjąć dyskusję na temat tego jak rozumiemy życie zakome, a konkretnie życie dominikańskie? Jakie miejsce dla Zakonu widzimy w Kościele, w Polsce? Kryzys, który można zaobserwować w naszej Prowincji, dotyczy nie tylko różnego spojrzenia na pracę parafialną.

Dotyczy on przede wszystkim różnej wizji życia zakonnego i tożsamości dominikańskiej.

A teraz kilka ciepłych słów o pracy w parafii. Wspomniane powyżej dyskusje są konieczne, ale nie zwolnią nas one z potrzeby wypełnienia konkretnych prac jakie czekają na nas w Prudniku, Tarnobrzegu, Jarosławiu czy Szczecinie. Jak zabrać się do pracy w parafii?

Po pierwsze trzeba zobaczyć jej sens. A dostrzegamy go wtedy gdy widzimy, że jesteśmy potrzebni. Ludzie potrzebują mądrych kazań, dobrej rady w konfesjonale i ciekawej katechezy. Cieszą się, gdy ich księża się modlą. Formacja intelektualna i duchowa jaką otrzymujemy w naszym studium może procentować nie tylko wtedy gdy prowadzimy DA, ale także wtedy gdy uczymy dzieci religii. Dominikanin pracujący w parafii nie jest ani gorszy ani głupszy od tego, który wykłada na uniwersytecie. Staje przed innym zadaniem, równie ważnym i potrzebnym Kościołowi i powinien je dobrze wypełnić.

Po drugie pracę w parafii należy podjąć we wspólnocie. Wspólnota mobilizuje do tego, aby nie zapomnieć, że żyjemy w Zakonie. Przypomina, że zanim wyjdziemy na zewnątrz, należy być razem; przez wspólną modlitwę, posiłki, życie uczyć się braterstwa. Dzielić się pracą duszpasterską, osiągnięciami i niepowodzeniami. Wspólnota, choćby trzech, czterech osób, które chcą wspólnie żyć i pracować, chroni przed zniechęceniem i zgorzknieniem.

Po trzecie - do pracy w parafii powinni być skierowani bracia chcący ją podjąć. Należy pamiętać, że praca ta nie polega jedynie na szafarstwie sakramentów. Jest ona formowaniem dojrzałych chrześcijan. Wychowanie zaś wymaga czasu. Stąd konieczność, aby bracia pracujący w parafiach mogli tam przebywać kilka lat (4 - 6), aby mogli poznać ludzi i starać się skutecznie zaradzać ich potrzebom. Praktyka częstych zmian, z jaką mieliśmy do czynienia w ostatnich latach, nie służy dobru naszych wiernych, a braci prowadzi do zniechęcenia.

I na koniec - należy pamiętać o słowach Pana Jezusa: "nie przyszedłem aby mi służono lecz aby służyć". Każda praca a szczególnie ta, której nie mamy ochoty podjąć, wymaga poświęcenia i zapomnienia o sobie.

redagują:

Marcin Mogielski
Krzysztof Sonek
Adam Sulikowski
Zdzisław Szmańda (red. nacz.)
Paweł Trzopek
Andrzej Wójcik (red. techn.)

konsultacja:

dr hab. Jan A. Kłoczowski

dziękujemy Braciom:

Markowi Culowi
Robertowi Głubiszowi
Karolowi Karbownikowi
Krzysztofowi Kupczakiewiczowi

za pomoc w przygotowaniu niniejszego numeru TEOFILA

Pismo filozoficzno-teologiczne wykładowców
i studentów Kolegium OO. Dominikanów
Stolarska 12, 31-043 Kraków
tel. (0-12) 23 16 13; fax (0-12) 23 00 80

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

spis treści:

Timothy Radcliffe OP
RELATIO DE STATU ORDINIS 4

Wojciech Giertych OP
TAJEMNICA OJCA 10

Krzysztof Bujak OP
IDEAŁ DUSZPASTERZA
Na podstawie komentarza św. Hieronima
do Listu św. Pawła Apostoła do Tytusa 26

Ryszard Kempiak SDB
CZEGO SZUKACIE? 44

Jan Andrzej Kłoczowski OP
FORMACJA INTELEKTUALNA
KANDYDATÓW DO KAPŁAŃSTWA 51

Antoine Lion OP
FORMACJA DOMINIKAŃSKA
Nauka wolności 58

ANKIETA "TEOFILA" 61

Jakub Kruczek OP
ABY NIE PRZESTAWALI SIĘ ROZWIJAĆ 82

Timothy Radcliffe OP, Daniel Cadrin OP
IDŹ I GŁOŚ **85**

RATIO FORMATIONIS PARTICULARIS
PROVINCIAE POLONIAE **92**

Jednym z najważniejszych celów formacji musi być pomoc tym, którzy wstępują do Zakonu w dojrzewaniu, aby jako ludzie dialogu, jako bracia, którzy są gotowi słuchać tych, których opinie są różne od ich własnych i zdolnych do takiego dysputowania, nie szukali tylko zwycięstwa nad drugą osobą, ale oświecenia (enlightenment). *Ci, którzy dzisiaj wstępują do Zakonu to zazwyczaj dorośli, dojrzalsi niż dawniej mężczyźni, których należy traktować jako takich, mając na uwadze to, że podstawowa odpowiedzialność za formację spada na samego brata ją odbywającego [KKZ 156]. Nasza duchowość, w której wiara i rozumienie są głęboko zjednoczone, ma wiele do zaofiarowania dzisiejszej Polsce. Winniśmy formować naszych studentów jako braci, których wiara przynagla ich do myślenia i których myślenie prowadzi bliżej do tajemnicy Boga.*

Nade wszystko św. Dominik prosił, by magister nowicjatu uczył swych studentów modlitwy. Choć wspólna liturgia godzin jest centralna, musimy również odkryć na nowo wymiar kontemplacyjny naszego życia. Kontemplacja leży u korzeni naszego głoszenia i naszego studiowania. Czy formujemy naszych braci jako mężów modlitwy, którzy są gotowi spędzać czasów milczeniu, wzrastając w przyjaźni z Bogiem? Czy nasze domy są naprawdę miejscami modlitwy, czy raczej ulami aktywności, gdzie brat, który chciałby poświęcić czas na modlitwę, jest podejrzewany o to, że ucieka od ciężkiej pracy parafialnej?

Timothy Radcliffe OP, *Do Braci Prowincji Polskiej*, 15.01.1995

Relatio de Statu Ordinis
Caleruega 17 VII-8 VIII 1995

Timothy Radcliffe OP

FORMACJA I POWOŁANIA[1]

Wszędzie, dokąd się udawałem, było jasne, że przyszłość Zakonu zależy od głębokiej formacji ludzkiej, zakonnej, intelektualnej i apostolskiej. Naszym zasadniczym wyzwaniem w wielu częściach świata nie jest bynajmniej sprawa przyjmowania powołań - formację wstępną przechodzi obecnie 1048 osób, około 15% ogółu braci. Statystyki wskazują, że zaczynamy przyjmować i utrzymywać nowe powołania. Czy możemy nowym braciom dostarczyć formacji, której potrzebują, by rozkwitnąć jako głosiciele Ewangelii i członkowie Zakonu? Klucz do wszelkiego postępu w tej dziedzinie leży w formacji odpowiedzialnych za formację. Co można uczynić, by wspomóc tę dziedzinę?

Dyskutowaliśmy o tym podczas obrad Rady Generalnej w maju 1995 r. i postanowiliśmy, że - uwzględniając wielką różnorodność kulturowego zaplecza naszych braci w formacji - wydaje się stosowne zapoczątkować liczne regionalne i międzyregionalne spotkania odpowiedzialnych za formację. W przyszłym roku podczas tych spotkań skonsultujemy się co do dwóch punktów: po pierwsze, co do zasadniczych problemów, jakie napotykają formatorzy w formacji wstępnej oraz ich głównych trosk; po drugie, co do strukturalnego wsparcia, którego odpowiedzialni za formację potrzebują na szczeblu regionalnym i międzynarodowym. Poprosiłem moich socjuszów, by wzięli udział w tych spotkaniach i by je zwołali w regionach, gdzie ich jeszcze nie zaplanowano. W świetle tej wymiany myśli lepiej ujrzymy, jakie problemy napotkamy w nadchodzących latach, zrozumiemy, jakie formy wsparcia i współpracy powinno

---

[1] Jest to fragment *Relatio de Statu Ordinis* z dnia 8 czerwca 1995 r., która powstała w ramach przygotowań do Kapituły Generalnej w Caleruega. Pełny tekst angielski [w:] *IDI* 333 (1995).

się promować w regionach, oraz w jaki sposób Rada Generalna mogłaby być pomocna w tej dziedzinie, tak żywotnie ważnej dla przyszłości Zakonu.

Niemożliwe jest przedstawienie w tej *relatio* wyczerpującego obrazu wyzwań, które stoją przed nami w formacji wstępnej. Wskażę zaledwie cztery tematy, które regularnie powracały w mych dyskusjach z odpowiedzialnymi za formację w różnych miejscach świata.

a) Uczuciowość

Fundamentalna dla naszego człowieczeństwa i zasadnicza w naszej drodze do Królestwa Bożego jest, rzecz jasna, nasza zdolność kochania i wyrażania uczuć. Okazuje się jednak, że w naszych programach formacyjnych rzadko pomaga się braciom w spotkaniu z własną uczuciowością, tak by chętnie przyjmowali i radowali się zdolnością udziału w życiu samego Boga, umieli przetrwać momenty kryzysu, by wzajemnie się zachęcali i wspierali we wzrastaniu ku emocjonalnej dojrzałości. Bracia często znoszą w milczeniu smutki i radości związane z otwartością na miłość - nie dzielą się nimi. W ten sposób łatwo stają się emocjonalnie okaleczeni albo oddalają się podczas procesu formacji od współbraci. Piszę te słowa w dniu święta błogosławionej Diany, której miłosna relacja z błogosławionym Jordanem z Saksonii jest żywym przykładem tego, jak relacja międzyludzka może być źródłem kaznodziejstwa i wyrazem Bożej miłości.

b) Studia

Jestem przekonany, że obserwujemy powrót zamiłowania do studiów wśród wielu młodych ludzi wstępujących dzisiaj do Zakonu. Widzimy obecnie - po dekadzie lat siedemdziesiątych, kiedy zamknięto wiele ośrodków studiów - że wiele prowincji próbuje odbudować ośrodki refleksji teologicznej. Konieczne jest dla żywotności każdej prowincji, by posiadała zespoły braci pracujących razem, rozważających fundamentalne zagadnienia naszej wiary i społeczeństwa w świetle Ewangelii, służąc w ten sposób głoszeniu Dobrej Nowiny. Może to mieć miejsce na uniwersytecie takim jak Oxford (Anglia), może skupiać się na problemach inkulturacji, jak w Coban (Gwatemala) lub też odbywać się w dialogu z inną religią, jak w naszym instytucie duszpasterskim w Multan (Pakistan). Musimy oprzeć się pokusie zapełniania brakujących miejsc braćmi, którzy ukończyli formację, zamiast raczej pozwolić im, jeśli są utalentowani, na kontynuację studiów.

Często podczas mych podróży bracia pytają: "Czy mamy tradycję teologiczną? W jakim sensie możemy mówić o dominikańskiej metodzie studiów i jak się ona ma do współczesnej misji Zakonu?" Jest to ważne zagadnienie, o którym często dyskutowaliśmy w Radzie Generalnej. Mam nadzieję przedstawić wam wkrótce parę skromnych przemyśleń na ten temat w liście do Zakonu.[2]

c) Otwartość i odwaga

Fundamentalny dla każdej formacji jest wzrost w otwartości i odwadze. Przygotowanie do apostolatu i życia wspólnotowego wymaga, byśmy kształtowali młodych ludzi, którzy są spokojni, otwarci na ludzi o innych poglądach, nie zaślepieni przez ciasną ideologię. Przede wszystkim zaś w tym momencie dziejów Kościoła, kiedy istnieje tak wiele oznak nietolerancji i pośpiesznego osądzania innych, potrzebujemy braci i sióstr uformowanych do dialogu, łączących w sobie zarówno postawę przekonania, jak i pokory, pasję głoszenia z pragnieniem nauki.

d) Odejścia z Zakonu

Jednym z najsmutniejszych zadań Rady Generalnej jest głosowanie nad podaniami o indult opuszczenia Zakonu lub dyspensę ze ślubów wieczystych. Tak często pochodzą one od młodych ludzi, wyświęconych zaledwie przed kilkoma laty albo później. Mam wrażenie, że odejścia nie są tak liczne, jak parę lat temu, ale nadal stanowią przyczynę naszej troski - tylko wtedy odpowiedzialnie przyjmujemy powołania, jeżeli robimy wszystko, co w naszej mocy, by pomóc naszym braciom się rozwinąć. Dlatego też napisałem do wszystkich wyższych przełożonych Zakonu, prosząc ich, aby zastanowili się wraz z radami nad przyczynami tych tragicznych odejść i nad tym, jak pomóc naszym braciom wytrwać i rozkwitnąć w powołaniu. Otrzymałem także okólnik wystosowany przez *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, wskazujący, że jest to problem wszystkich instytutów zakonnych i zawierający prośbę o naszą refleksję. Omawialiśmy ten temat podczas majowej sesji plenarnej. Podzielę się z wami niektórymi z naszych wniosków.

1) Podczas formacji wstępnej brat nieuchronnie napotyka problemy. Jeżeli będzie istniał dobry program formacji, brat otrzyma zachętę

[2] List ten już się ukazał (przyp. red.)

do podzielenia się problemami z odpowiedzialnymi za formację i do zmagania się z nimi z męstwem i wiarą, dochodząc do jasnego rozeznania, czy rzeczywiście jest powołany do życia zakonnego. Zdarza się czasem, zwłaszcza w niektórych częściach świata, że brat może wahać się przed podzieleniem się trudnościami ze strachu przed osądzeniem czy nawet odmową dopuszczenia do profesji. Problemy te wyłonią się wtedy, kiedy już będzie za późno, by mu je pomóc przekroczyć, a z pewnością zbyt późno, by pomóc dojść do właściwego rozeznania własnego powołania. Wyciągnąłbym z tego wniosek, iż jest rzeczą ważną, by kandydatów zachęcano do otwartej rozmowy o ich problemach z odpowiedzialnymi za formację, ufając, że spotkają się raczej ze współczującą uwagą i wsparciem, niż z osądem, i by momenty kryzysu widziano raczej jako sposobność do wzrostu, a nie jako symptomy upadku.

2) Cechą wspólnot formacyjnych jest silne ustrukturyzowanie. Przechodzi się przez wszystkie kolejne etapy: nowicjatu, profesji prostej, profesji uroczystej, być może święceń diakonatu i kapłańskich. Mamy tu do czynienia z wyraźnym wzorcem, modelem nadającym sens życiu, z etapami, przez które się przechodzi. Wszystko kończy się profesją lub święceniami. Wtedy już następnym pewnym wydarzeniem będzie śmierć. Fakt ten może być szokiem dla braci, którym brak głębokiego poczucia misji czy własnej wartości. Dlatego też jest ważne, by w okresie formacji bracia rozpoczynali zaangażowania apostolstkie, tak by wstrząs związany z zakończeniem formacji i rozpoczęciem apostolstwa nie był zbyt wielki.

3) Istnieje pewien fatalizm charakteryzujący nasze czasy. W obliczu problemów bardzo kusząca jest myśl, że nic się nie da zrobić, aby je rozwiązać - prócz tego, by wszystko rzucić i zacząć od nowa. Jest tak zarówno w odniesieniu do stosunków międzyludzkich, jak i w życiu zakonnym. Owa trudność przeżywania i przezwyciężania kryzysów jest, jak sądzę, związana z wielekroć już wspomnianą trudnością zobowiązywania się na całe życie. Jeśli ktoś **teraz** przeżywa kryzys, może mu być trudno myśleć o przezwyciężeniu go, jeśli **teraz** niepodobna wyobrazić sobie rozwiązania. Jedyna możliwa droga wejścia w rozleglejszą perspektywę życia wiedzie przez prawdziwą modlitwę, w której odważamy się powierzyć swoje życie nieznanemu Bogu, zabierającemu nas w wędrówkę po ścieżkach niemożliwych z góry do przewidzenia.

4) Wielu młodych ludzi posiada wyidealizowaną wizję życia zakonnego czy kapłańskiego. Taka wizja ich podtrzymuje. Mogą mieć na przykład dość romantyczne wyobrażenie dotyczące bycia dominikaninem! Jestem powołany, by być wielkim kaznodzieją! Pierwsza asygnata gwałtownie sprowadza nas na ziemię. Odkrywamy, że życie zakonne jest często nieromantyczne i wymaga wielkiej wytrwałości. Ten fakt również podkreśla ważność ciągłości pomiędzy okresem formacji a doświadczeniem apostolskim.

5) Największy nacisk chciałbym położyć na to, że na Wyższych Przełożonych spoczywa poważna odpowiedzialność, by asygnować braci do wspólnot, które pomogą im przetrwać owe momenty kryzysu, gdzie otrzymają wsparcie i zrozumienie. Powinni być asygnowani do miejsc, gdzie znajdują się inni młodzi zakonnicy, z którymi będą mogli się dzielić. Po okresie czasu spędzonym we wspólnotach rówieśniczych mogą nagle stać się samotni. Ktoś im musi towarzyszyć w tych pierwszych latach. Wiele prowincji organizuje spotkania braci podczas pierwszych lat ich posługi, by mogli dzielić się swymi oczekiwaniami i obawami. Polecam tu list o. Damiana dotyczący pierwszych asygnat.

6) Musimy mieć śmiałość walczyć o powołanie brata. Gdy jego pragnienie odejścia zostanie po prostu przyjęte, braknie mu zachęty do przekroczenia kryzysu. Trzeba nam również dzielić się z tymi braćmi naszym pragnieniem, by wytrwali, i silną wiarą, że są w stanie przezwyciężyć kryzys. Dlatego też mam zwyczaj nie rozstrzygać zbyt prędko podań o sekularyzację lub dyspensę, ale mówić bratu, że go potrzebujemy, prosić, by ponownie przemyślał sprawę, i zachęcać jego Prowincjała do towarzyszenia mu w tym trudnym momencie.

e) Duchowość

Decydująca dla naszego przygotowania do życia dominikańskiego jest formacja w dominikańskiej duchowości. Felicissimo Martinez Diez OP napisał: "Duchowość dominikańska powinna być przede wszystkim duchowością chrześcijańską, duchowością podążania za Chrystusem. Tylko za Jezusem możemy podążać... Dominik próbował pokazywać własnym słowem i przykładem szczególny sposób podążania za Jezusem."[3] Naśladowanie Chrystusa zawiera zawsze zaproszenie do pójścia wraz z Nim do Jerozolimy, nie wiedząc, co nas

[3] "Dominican Ashram", grudzień 1993, s. 172

czeka, czasem w niepewności i obawie jak uczniowie. Naśladowanie Pana oznacza udział w Jego męce i cierpieniach. Nie jest to popularna wizja życia chrześcijańskiego. Jeśli jednak nie będzie to nasza wizja podążania za Chrystusem, nie uformujemy braci zdolnych znosić kryzysy z radością i nadzieją.

Podczas tegorocznego spotkania CIDAL w San Domingo byłem głęboko poruszony słuchając promotorów *Iustitia et Pax* z Ameryki Łacińskiej, dzielących się swoimi doświadczeniami. Było oczywiste, że nie można towarzyszyć ludziom cierpiącym wielką nędzę i niesprawiedliwość bez głębokiego życia modlitwy, bez duchowości, która nas podtrzymuje, kiedy Bóg wydaje się nieobecny, a wszystkie wysiłki, by świat stał się lepszy - daremne. Nie możemy być głosicielami nadziei, jeżeli nie podtrzymuje nas życie modlitwy - zarówno wspólnotowej, jak i osobistej.

W wielu częściach Zakonu zauważyłem pragnienie, byśmy na nowo odkryli kontemplacyjny wymiar naszego życia. Jeśli nie jest on podtrzymywany przez nasze wspólnoty, wtedy zbyt często życie modlitwy zamiera i popadamy w aktywizm. Pragnienie milczenia w obecności Boga nie oznacza *fuga mundi*, ponieważ udział w cierpieniach ludu Bożego to nasz chleb codzienny. Zbyt często jednak, kiedy bracia - zwłaszcza młodzi - proszą o więcej miejsca dla modlitwy w ich wspólnotach, są postrzegani jako leniwi, uciekający przed wymaganiami życia apostolskiego. Nic nie jest bardziej fałszywe.

tłum. Tomasz Kłys, Paweł Trzopek OP

Tajemnica Ojca

Wojciech Giertych OP

Dano nam temat do rozważenia: W jaki sposób trudności psychiczne związane z zadaną w przeszłości przez bliską osobę krzywdą, która nie została następnie świadomie wybaczona, kaleczą życie emocjonalne i życie duchowe oraz w jakim kierunku winna iść droga uleczenia? Zdarzają się nieraz u ludzi różnego rodzaju bloki, w których następuje jakieś zahamowanie czy to życia emocjonalnego, czy życia wolitywnego czy też i życia intelektualnego i te trudności mogą jak zapora utrudniać rozwój życia nadprzyrodzonego. Autentyczne życie duchowe powinno wieść do wolności wewnętrznej, która umożliwi rozkwit nadprzyrodzonej miłości - *caritas* w całej, nieokaleczonej osobowości. Jak należy postępować gdy u danego człowieka życie duchowe się nie rozwija, a istnieją w nim świadome czy też nieświadome opory, mające swe źródło w ukrytym żalu czy bólu wobec osoby bliskiej, która w przeszłości zadawała bolesną krzywdę. Są ludzie którzy na pozór wiodą odpowiedzialne i samodzielne życie, ale równocześnie gdzieś w ich psychice ślimaczą się konsekwencje zranień zadanych w dzieciństwie przez nieodpowiedzialnego ojca. Okres komunizmu wśród licznych ran zadanych społeczeństwu przyniósł atrofię ojcostwa (choć oczywiście nie sam komunizm ponosi za to odpowiedzialność). W bardzo wielu rodzinach ojciec był psychicznie nieobecny. Czasami, gdy był obecny fizycznie, dawał straszne antyświadectwo. Pijaństwo, awantury, nieuzasadnione wybuchy gniewu i bicie oraz rozbijanie rodzin, czego ofiarą były żony i dzieci, to źródło wielu trwających przez lata urazów i psychicznych trudności, które niosą dorosłe dzieci rodzin patologicznych. Również znaczne sfeminizowanie szkolnictwa pozbawiło liczne pokolenia młodzieży dobrych męskich wzorców w ważnym okresie wychowawczym. Z takich środowisk wywodzą się niektórzy kandydaci do kapłaństwa. Trzeba też uczciwie stwierdzić, że nie zawsze wychowawcy w zakonach czy w seminariach duchownych odznaczają się czy odznaczali się cechami prawdziwego ojcostwa, które by leczyło przyniesione ze świata rany.

Co robić z tym poważnym problemem niewybaczonej krzywdy? Jak dopomóc młodemu człowiekowi w nabywaniu wewnętrznej wolności? Opowiadała mi pewna poważna zakonnica, jak to po wielu latach życia zakonnego, podczas jakiś rekolekcji uświadomiła sobie, że jak dotąd nie wybaczyła oficerowi Gestapo, który wyrzucił ją jako małą dziewczynkę wraz z rodzeństwem i matką na ulicę i na jej oczach podpalił ich dom. Wspomnienia z Powstania Warszawskiego dopiero po trzydziestu latach zostały na rekolekcjach zakonnych oddane Bogu.

W pierwszym rzędzie wydaje się, że tego typu zranienia wymagają uleczenia poprzez odpowiednie zabiegi psychologiczne. Jeżeli jest u kogoś blok wobec życia duchowego w sferze emocjonalnej, to wydaje się, iż na przedpolu życia duchowego potrzebna jest terapia psychologiczna, a nawet i psychiatryczna. Jednak intuicja teologiczna podpowiada, że nie wyłącznie tędy wiedzie droga, i że trzeba szukać dróg wyzwolenia nie tyle w psychologii, co w teologii i to w teologii duchowości, wyczulonej na tajemnicę Boga Ojca. Nie możemy zatrzymywać się wyłącznie na poziomie psychologii. Trzeba nam sięgać głębiej - do życia duchowego, które opisuje teologia. Byłoby coś niewłaściwego, gdybyśmy powiedzieli, że trudności w życiu duchowym trzeba najpierw rozwiązać na gruncie psychologii. Oznaczałoby to, że życie nadprzyrodzone samo w sobie jest zbyt słabe aby się mogło uporać z trudnościami natury psychicznej, i że wymaga ono na początku naturalnych zabiegów. Najpierw rozwiąż swoje kłopoty po ludzku, a potem będzie można coś dokonać na gruncie życia duchowego! Takie podejście stawia w ogóle pod znakiem zapytania sensowność życia nadprzyrodzonego. Życie nadprzyrodzone, jeżeli jest ono prawdziwe, będzie wyprowadzało ze zranień i będzie prowadziło do coraz głębszej miłości. Jeżeli to się nie dokonuje, jeżeli nie ma przechodzenia poprzez oczyszczenia do coraz większej dynamiki miłości, oznacza to, iż życie duchowe jest w zastoju, albo co gorsza jest ono nieobecne. W psychice i w duszy mogą istnieć zranienia, ale inicjacja w życie duchowe, którym jest obcowanie z żywym Bogiem, sprawi iż poprzez praktykę teologalnej cnoty nadziei, rany wiążące wewnętrznie duszę zostaną uleczone, co z czasem da wyzwolenie.

Sama wiedza teologiczna oczywiście nie da człowiekowi potrzebnego wyzwolenia, ale teologię uprawia się po to, aby ona karmiła życie duchowe. Trzeba, aby w wykładzie teologicznym podstawowe prawdy zbawcze zostały ujęte właściwie oraz by równocześnie dokonywało się faktyczne wchodzenie w coraz

głębsze życie duchowe, które teologia jedynie opisuje. Jeżeli teologia będzie studiowana w taki sposób, że nie zachęci ona do jakiegolowiek głębszego zbliżania się w życiu do Boga, pozostanie ona jedynie pustą jak cymbał brzmiący teorią czy nawet ideologią, a jej owocność będzie nikła.

Kluczową sprawą w życiu duchowym jest nasza więź z Ojcem niebieskim. Cały problem leży w tym, że obraz Ojca niebieskiego jaki funkcjonuje w osobistym życiu religijnym niekoniecznie jest zgodny z Objawieniem. Na ten obraz nakładają się często doświadczenia własnego rodzonego ojca, który, choćby był niewiadomo jak dobry, zawsze jest tylko odległym odbiciem, a nie dokładną kalką Ojca niebieskiego. Również i wpływ ojca duchownego, duszpasterza czy biskupa, który czasem odgrywa znaczącą rolę w osobistym życiu religijnym, nie przekazuje w pełni całego bogactwa Ojca niebieskiego, choć taki ojciec duchowny może w niejednym skorygować braki doświadczenia ojcostwa u ojca rodzonego. Oczyszczenie wyobrażeń i pamięci o ojcostwie stanowi nieodłączną część drogi duchowej każdego chrześcijanina. Trzeba aby to oczyszczenie dokonywało się za pomocą Słowa Bożego, które ukazuje nam postać kochającego i miłosiernego Ojca niebieskiego. Choć punkt startu jest różny u każdego człowieka, i mało jest ludzi, którym dane było mieć tak dobrego i kochającego ojca jakim był np. Louis Martin dla swej najmłodszej córki św. Teresy z Lisieux, to jednak jakiekolwiek były przeszłe doświadczenia życiowe trzeba nam wierzyć w oczyszczającą moc Słowa Bożego oraz towarzyszącej mu łaski Ducha Świętego. Coraz większa zażyłość z Tym, do którego wołamy *Ojcze nasz!*, coraz prawdziwsze o Nim wyobrażenie, zgodne z tym, co On sam w historii zbawienia o Sobie nam objawił, leczy zadane w życiu rany. Wejście w tą zażyłość może być tym głębsze jeżeli było dane nam w życiu spotkać ludzi cechujących się ojcostwem lub macierzyństwem duchowym, w których jakiś odblask Ojca niebieskiego - mocą łaski - był widoczny.

Niestety, w wyniku braków precyzji teologicznej w potocznym duszpasterstwie, obraz Ojca niebieskiego bywa czasem zniekształcony, skutkiem czego inicjacja w obcowanie z Bogiem Ojcem okazuje się w życiu religijnym nieobecna albo nawet wręcz zafałszowana. Znamy pieśni przenoszące żywcem doświadczenia z poranionych stosunków rodzinnych w sferę życia religijnego: *A gdy Ojciec zagniewany siecze, szczęśliwy kto się do Matki uciecze!* Takie sformułowania, sprzeczne z Objawieniem utrudniają drogę do Ojca i petryfikują chore odniesienia. Właściwe, niezafałszowane ujęcie teologii Boga Ojca odgrywa więc kluczową rolę

w życiu duchowym. Bez skorygowania fałszywych ujęć obecnych w nieprecyzyjnej teologii i wyobraźni religijnej nie ruszy się do przodu w życiu duchowym. W kontekście naszych rozważań na temat problemu paraliżującej i niewybaczonej krzywdy chciałbym więc podać garść podstawowych prawd z teologii Boga Ojca, ważnych dla duchowości chrześcijańskiej. Opieram się w tej refleksji przede wszystkim na pracy nieżyjącego już francuskiego dominikanina ojca Marie Joseph Le Guillou. Zwrócili mi na niego uwagę ks. kard. Lustiger oraz ks. abp Schönborn. W trudnym okresie kryzysu posoborowego wokół 1968 r., o. Le Guillou był dla tych wówczas młodych księży prawdziwym ojcem. W kontekście posoborowego kryzysu kapłaństwa napisał on swoje fundamentalne dzieło *Le Mystère du Père*.[1]

W Nowym Testamencie Jezus odsłania nam Ojca niebieskiego. Chociaż w Starym Testamencie mamy sformułowania wskazujące na ciepłą, ojcowską, a nawet i macierzyńską miłość Boga do swojego ludu (Wj 4, 22; Jr 31, 20), nie ma tam jednak objawienia Trójcy Świętej oraz Ojcostwa Boga. To Objawienie przekazuje dopiero Chrystus. W Synu i w Jego relacji do Ojca, Ojciec staje się widzialny: *Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył* (J 1, 18). Jezus nie dostarcza nam orzeczeń doktrynalnych o Trójcy Świętej, ale odsłania nam zażyłą, jakby rodzinną więź z Bogiem, którego nazywa swym Ojcem i co więcej: wzywa nas byśmy Jego Ojca nazywali naszym Ojcem. Ten Ojciec jest Ojcem czułym, troskliwym, który wie czego potrzebujemy (Mt 6, 32), który widzi w ukryciu (Mt 6, 4). Z tym Ojcem Jezus prowadzi długie modlitewne dialogi. Pragnie on abyśmy i my w tym Jego miłosnym obcowaniu z Ojcem uczestniczyli: *Ojcze, chcę, aby także ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie Ja jestem... Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była* (J 17, 24. 26).

Prawda o bliskości Ojca niebieskiego wydaje się czasem człowiekowi niemożliwa, szczególnie gdy pojęcie Boga jest ukształtowane bardziej przez refleksję filozoficzną, niż przez Objawienie czy przez osobiste doświadczenie duchowe. Herezja Ariusza, rozprzestrzeniająca się od IV w., tak wysoko wyniosła transcendencję Boga, że zaprzeczyła Jego Ojcowskiej miłości. W systemie Ariusza,

---

[1] Marie-Joseph Le Guillou OP, *Le Mystère du Père. Foi de apôtres, gnoses actuelles*, Paryż: Fayard, 1973.

Bóg był tak odległy, że Syn mógł być jedynie adoptowanym przez Boga człowiekiem. Oznaczało to koncepcję Boga samotnego, zamkniętego w swej transcendencji. Ojcostwo Boga mogło być pojęte jedynie metaforycznie i czasowo, od momentu zaistnienia mniejszego od Niego Syna. Taka koncepcja kaleczy Boga, pozbawia Go wiecznego Ojcostwa. Ojcostwo nie stanowi wtedy istotnej i wiecznej jakości Boga, a nazwanie Chrystusa Synem nie odsłania nam wiecznej relacji, a jedynie cechę stworzenia, stworzenia, które zostało w określonym momencie adoptowane. Takie ujęcie - sprzeczne z regułą wiary - sprawia, iż Bóg może być pojmowany jako zimna zasada wszelkiego bytu, ale nie jako czuły Ojciec.

W odpowiedzi na herezję Ariusza, św. Atanazy wykazywał że ojcostwo dla Boga nie jest tylko czasową przypadłością. Jeżeli Bóg jest Ojcem, to jest nim wiecznie, a Syn jest współwieczny. Jeżeli Syn jest nazwany *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15) nie oznacza to jakiejś niższości Syna wobec Ojca. W języku potocznym *obraz* oznacza rzeczywistość mniejszą od prototypu. Natomiast Syn, będąc obrazem Ojca, jest w pełni Ojcu równy. Syn nie tylko daje nam zarys idei Ojca, On faktycznie odsłania nam Ojca i rzeczywiście nas do Niego prowadzi. O Synu mówimy *Bóg z Boga, światłość ze światłości*. On jest *odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty* (Hbr 1, 3).

Starożytną teologię grecką ciągle kusiło takie pojmowanie Wcielenia, że moc bóstwa w Chrystusie będzie potężniejsza od człowieczeństwa. Św. Maksym Wyznawca, ostatni wielki świadek wiary w sporach chrystologicznych, denuncjował taki pogląd, ujmujący transcendencję boską jako naturalną dominację nad stworzeniem. Tak jak zjednoczenie ciała i duszy w człowieku nie odbiera żadnej ze stron swoich właściwości, podobnie przy zjednoczeniu Słowa z człowieczeństwem w Chrystusie, zjednoczeniu, które jest całkowicie wolne, nie poddane żadnemu prawu natury, nie ma zaprzeczenia czegokolwiek z Chrystusowego człowieczeństwa. Natura ludzka Chrystusa zachowuje całkowicie swoją właściwość i pozostaje całkowicie różną od natury boskiej. Wielkim natomiast paradoksem tajemnicy Wcielenia jest to, że to ludzkie istnienie Chrystusa, pozostając w pełni ludzkie, jest zdolne wyrazić w sobie boską właściwość Syna Bożego. *Katechizm Kościoła Katolickiego*[2] cytuje zdanie św. Maksyma: *Ludzka natura Syna Bożego, "nie sama przez się, ale przez swoje zjednoczenie ze Słowem", poznawała*

[2] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 473.

i ukazywała w sobie wszystko, co przysługuje Bogu. A więc istnienie ludzkie Jezusa, całość Jego ziemskiego życia, Jego słowa i czyny, oraz jego paschalne przejście przez śmierć i zmartwychwstanie są miejscem wyrazu Osoby boskiej, wyrazu nie przelotnego, prowizorycznego, podjętego jedynie dla celów pedagogicznych wobec ludzkości, ale wyrazu nieodwołalnego i definitywnego. Syn Boży stał się człowiekiem i nie przestaje nim być i dzisiaj. Bóg tak umiłował człowieka, że na całą wieczność zechciał być człowiekiem. Jak stwierdza badacz teologii św. Maksyma: *Poprzez ekonomię Wcielenia cała osobista specyfika Syna stała się i została zawarta w istnieniu, w sercu, i w duszy człowieka, Jezusa.*[3] Ziemska droga Syna Bożego, wyczulonego w pełni na serce Ojca, odsłania nam tajemnice tego synowskiego serca. Gdy Syn Boży *ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał*, wyrażał po ludzku Boskie życie Trójcy.[4] Gdy *nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi* (Flp 2, 6-7), ukazał nam swą całkowitą, w miłości i zaufaniu dyspozycyjność wobec Ojca. Jezus Ojcu nie dyktuje, nie szuka własnego szczęścia w oparciu o okruchy Ojcowskiego daru, nie mówi Ojcu: *daj mi część majątku* (Łk 15, 12). On jest całkowicie wsłuchany w Ojca, stając się jakby wyciągniętymi w kierunku zagubionych braci ramionami Ojca. Jezus, jak sługa z przypowieści może w całkowitej ufności wobec Ojca zastawiać stół na uroczystą ucztę z okazji powrotu marnotrawnego brata, ponieważ zna On serce Ojca, i w celebracji Ojcowskiego miłosierdzia pragnie On uczestniczyć. On wie, że Ojciec ciągle Mu mówi: *Moje dziecko, ty zawsze jesteś przy mnie, i wszystko moje do ciebie należy* (Łk 15, 31), i dlatego stwierdza: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10, 30).

Gdy zatem studiujemy szczegóły z ziemskiego życia Jezusa, gdy przypatrujemy się Jego modlitwie, poznajemy Ojca. *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14, 9). Ta perspektywa naszego udziału w tej miłości jaka jest pomiędzy Synem a Ojcem, jest dla nas dobrą nowiną, nowiną, której człowiek sam nie byłby w stanie sobie wymyśleć. Ukazując nam Boga jako Ojca, przede wszystkim jako Ojca Syna, a w następstwie i naszego Ojca, Jezus wynosi Objawienie poza próg stworzenia. Teodycea i refleksja religijności naturalnej zawsze będą przyjmowały jako punkt wyjścia rozważań świat widzialny. Tymczasem Objawienie ukazuje nam

[3] J.M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris, s. 171.
[4] *KKK*, 470.

pierwotny zamysł Ojca sięgający wstecz poza stworzenie świata. Z kolei, jak to wykazał o. Le Guillou, od czasów św. Augustyna teologia zachodnia ma odruch rozpoczynania wszelkich rozważań dotyczących życia duchowego od rozważania grzechu pierworodnego i naprawy skutków tego grzechu. Zarówno przyjęcie stworzenia jak i odkupienia za punkt wyjściowy dla teologii oznacza perspektywę zawężoną. Trzeba powrócić do szerokiej wizji św. Pawła i św. Ireneusza. *Bóg wybrał nas przed założeniem świata* - a więc przed stworzeniem kosmosu, przed grzechem Adama i przed grzechem każdego z nas i - *z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa* (Ef 1, 4-5). *Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8, 29). Trzeba to z naciskiem powtarzać, że Bóg jest bardziej Ojcem niż Stwórcą i Zbawcą. Bóg stał się Stwórcą, dlatego że jest Ojcem i pragnie się podzielić radością swego ojcostwa, stwarzając ludzi którzy mogą uczestniczyć w bogactwie miłości jaka jest pomiędzy odwiecznym Ojcem i odwiecznym Synem. *Chwałą Boga* - jak zauważył św. Ireneusz - *jest żywy człowiek.*[5] Ten zamysł Ojcowskiej miłości nie został odwołany przez nieumiejętne posłużenie się wolnością przez grzesznego człowieka. Nie należy więc wiązać daru Ojcowskiej miłości dopiero z Odkupieniem. I w stworzeniu i w Odkupieniu realizuje się odwieczny Boży zamysł miłości. Stworzenie i Odkupienie wiodą ku temu byśmy mogli się znaleźć w kochającym ojcowskim sercu. Ta prawda o sercu Ojca, ustawia właściwy pułap dla wszelkiej ludzkiej drogi.

Jezus zwraca się do Ojca, nieznanym w żydowskiej tradycji religijnej, określeniem *Abba* (Mk 14, 36) i co więcej obdarza nas Duchem Świętym, który pobudza nas do tego byśmy się podobnie do Ojca zwracali: *Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: "Abba, Ojcze!"* (Rz 8, 15). W centrum naszego odnoszenia się do Boga, Jezus stawia pełne czułości zaufanie, i to zaufanie, które nie ma ulegać załamaniu, nawet wobec doświadczenia własnych ran psychicznych i moralnych. Człowieczy grzech nie jest powodem do tego by rezygnować z zaufania wobec Boga. Jest w tej prawdzie bardzo ważny moment duszpasterski. Gdy człowiek zgrzeszy, gdy doświadcza poczucia winy (również wtedy, gdy jest ono nieuzasadnione), albo też gdy doświadcza krzywdy, ma często

[5] Zob. *KKK*, 294.

ochotę zamknąć się w sobie, w swoim wstydzie i bólu, i nie ufa mocy Bożego miłosierdzia. Tymczasem Ojciec niebieski oczekuje od nas ufności, oczekuje postawy dziecka, które gdy się skaleczy przychodzi do mamy czy taty i wyznaje: tu mnie boli!. Mama całuje i już nie boli. *Wiemy, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra* (Rz 8, 28). W tym wszystkim co przyczynia się u człowieka kochającego Boga ku dobremu, mieści się również grzech, zarówno własny jak i cudzy. Ten który ufa Bogu Ojcu po swoim grzechu wraca do więzi z Ojcem. Grzech ulega wybaczeniu i zapomnieniu, natomiast wzrasta doświadczenie miłosierdzia i pogłębia się obcowanie z Ojcem. Człowiek ufający Bogu z każdej sytuacji potrafi wyciągnąć korzyść dla wzrostu duchowego.

Należałoby właściwie postawić tezę, iż istnieje tylko jeden grzech, który stawia zaporę dla życia duchowego: a jest to brak zaufania Bogu. Ten, kto Bogu nie ufa, odcina się od źródeł łaski. Chrystus dlatego więc ukazał nam oblicze Ojca, abyśmy we wszelkich trudnościach z całą ufnością wołali do Ojca: *Abba*. A nawet więcej, nawet i wtedy gdy nie przeżywamy trudności, możemy przy Ojcu trwać. Postępujemy czasem jak dziecko, które gdy tylko zostało pocałowane, ześlizguje się z kolan taty czy mamy i już o czymś innym myśli, i nie zauważa, że tato właśnie chciał się dzieckiem ucieszyć, chciał je potrzymać na swych kolanach. Skoro Jezus ukazał nam w Bogu Ojca, skoro wzywa nas byśmy święcili to imię Boże *Abba* (Mt 6, 9), dlaczego jak dotąd w liturgii Kościoła nie ma święta ojcostwa Boga, gdy święci się poszczególne tajemnice ziemskiego życia Jezusa oraz Zesłanie Ducha Świętego? Czyżbyśmy zapomnieli o tym Chrystusowym wezwaniu? Czy wystarczająco blisko żyjemy z Ojcem?

W świetle Objawienia najgłębszym celem naszego życia jest wejście w relację z Ojcem niebieskim na prawach dziecka adoptowanego. Człowiek ma oczywiście swoje moralne i psychiczne zranienia, ale to nie jest najważniejsze. Życie nie polega na walce z tymi ranami. Jest to jakieś okaleczenie chrześcijaństwa, jeżeli, jak to się bardzo często zdarza, podstawia się doskonałość moralną lub też dojrzałość psychiczną pod pojęcie świętości. Celem naszego życia nie jest całkowite uwolnienie się z grzeszności abyśmy byli doskonali moralnie, czy też uwolnienie się z ran psychicznych po to, abyśmy *byli sobą* czy też byśmy się *dobrze czuli*. Kto pomyli świętość z doskonałością moralną lub ze swobodą psychiczną cały czas będzie się koncentrował na sobie, na swoich własnych ranach. Objawienie nie obiecuje nam czystej doskonałości czy też psychicznego luzu. Niektóre zranienia

i trudności towarzyszą nam przez całe życie. Prawdziwie świętym jest jedynie Bóg, a nasza świętość polega na spotkaniu naszej biedy z mocą i z miłością Bożą. Ojciec nie proponuje nam pysznej doskonałości, proponuje nam usynowienie, które polega na uczestnictwie w wewnętrznym rytmie życia Trójcy Świętej. *Ci są dziećmi Bożymi, którzy dają się prowadzić przez Ducha Świętego* (Rz 8, 14). W życiu duchowym istotną więc sprawą jest otwarcie się na to wewnętrzne prowadzenie przez Ducha Świętego. Prowadzenie to, mobilizuje oczywiście do miłości, a więc u człowieka świętego wzrasta ofiarność, wzrasta prawość. Pan Jezus ludziom otwartym na to wewnętrzne prowadzenie przez Ducha Świętego mówi: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie.* (Mt 5, 44-45). Wrażliwość na tajemnicze życie duchowe pozwala wybaczyć tym co prześladują czy też w przeszłości prześladowali, pozwala powiedzieć *jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.* Nie ma jednak w tym nic zaskakującego jeżeli temu prowadzeniu przez Ducha Świętego towarzyszy ciągłe doświadczenie własnej słabości czy to moralnej czy też psychicznej. Właśnie słabość rozpoznana trzyma człowieka w ubóstwie duchowym, a więc w prawdzie i pozwala w całej ufności powierzać się żywemu Bogu. Już nadeszła godzina *kiedy ta prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i w prawdzie, bo takich to czcicieli chce mieć Ojciec* (J 4, 23). Ubóstwo duchowe, rozpoznane i pielęgnowane, podtrzymuje przekonanie, że skoro jesteśmy dziećmi wobec Boga, to wszelkie dobro jakie się przez nas dokonuje ma swoje źródło nie w naszych własnych talentach czy we własnej równowadze psychicznej, ale w Bogu, który nas bogactwem swego własnego życia obdarowuje: To *sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa* (Rz 8, 16-17).

Postawienie dziecięcego obcowania z Ojcem w centrum życia duchowego ma ważne konsekwencje dla całego życia chrześcijańskiego. Zarówno teologia moralna jak i teologia duchowości, zresztą nie oddzielone od siebie nawzajem, jak również katecheza i duszpasterstwo winny uwzględniać ten fakt. Wobec Boga trzeba być dzieckiem i o tę postawę dziecka wobec Boga trzeba zawalczyć - wcale nie jest to ani oczywiste ani łatwe. Człowiekowi dorosłemu uczenie się prostego dziecięctwa wobec Boga przychodzi niekiedy z trudem. Ciągle pokutuje fałszywe myślenie stawiające cnoty moralne ponad cnotami teologalnymi oraz sugestia że asceza musi poprzedzać mistykę. Rzeczywistość życia duchowego jest właśnie odwrotna.

Na pierwszym miejscu trzeba postawić cnoty teologalne, które umożliwiają kontakt z Bogiem. Albowiem dopiero w oparciu o dar łaski Ducha Świętego, dawany temu, który pielęgnuje obcowanie z Bogiem, można owocnie próbować podejmować wezwania życia moralnego. Bez tej dziecięcej więzi z Bogiem, pozostaje samo - czysto naturalne i w gruncie rzeczy frustrujące - życie moralne bez życia duchowego.

Objawienie nie ukazuje nam wprost oblicza Ojca. To Chrystus *jest obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15). Dlaczego Ojca nie możemy sobie wyobrazić, a gdy Go sobie wyobrażamy, to fałszujemy jego obraz? W starożytnej sztuce chrześcijańskiej nigdy nie malowano postaci Ojca. Wnętrze kopuł wypełniano mozaiką Chrystusa Pantokratora. Podobnie w tympanonach średniowiecznych katedr królował Chrystus. Ojca nie przedstawiano. Dopiero od końca średniowiecza następuje zwrot i przedstawia się Ojca jako sędziwego starca, co wyzwala szacunek a nawet i lęk, a przy tym podcina ufne wołanie do Niego *Abba*!

Ukrycie się Ojca poza sferą wyobrażeń chroni więź z Ojcem przed spojęciowaniem czy określeniem. Wcielenie pozwala nam na namalowanie Boga w ludzkiej postaci Chrystusa, a nie Ojca. Do Ojca zbliżamy się wiarą, a wiara jest obcowaniem z tajemnicą. Bóg planowo związał spotkanie z Nim samym z wiarą, a nie z wiedzą, abyśmy nie zamykali Go we własnych schematach. Tam gdzie jest wiedza, tam jest panowanie nad poznanym przedmiotem. Tam gdzie jest wiara, tam jest i ufność i miłość. Jest pokorne umiejscawianie siebie wobec tajemnicy. Ukrywając się w mrokach wiary, Ojciec równocześnie odsłania nam swoje kochające oblicze. On pragnie aby spotkanie z Nim było głębsze niż spotkanie przez poznanie. Dlatego konieczna jest wiara. Jest we wierze miejsce dla inteligencji wiary, dla rozważania treści w niej zawartych, ale przedmiot wiary pozostaje zawsze nie w pełni wyczerpalny. Zbliżanie się do Ojca wiarą oznacza wpuszczenie tajemnicy w życie naszego intelektu. To dla umysłowości nowożytnej okazuje się niekiedy progiem trudnym do przekroczenia. Łatwiej zresztą przychodzi nam przyjęcie tajemnicy zawartej w dogmatach, które są oknem wiodącym ku tej tajemnicy, niż przyjęcie tajemnicy toczącej się w wydarzeniach własnego życia. Ale dopiero zaakceptowanie tego, iż Bóg każdego prowadzi przez tajemnicze drogi życiowe, otwiera na ufną więź z żywym Bogiem.

Ojciec ukryty w mrokach tajemnicy odsłania nam swoje oblicze za pośrednictwem Jezusa. *Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie* (Mt 3, 17), czy też jak niektórzy tłumaczą, *w którym jest cała moja miłość*. W naszym odczytaniu ludzkiej drogi Jezusa, która wiedzie przez Paschę, przede wszystkim odczytujemy miłość Ojcowską, którą Jezus objawia światu. W zachodniej teologii Odkupienia wątek ten został usunięty w cień. U św. Anzelma odkupienie jest przeniesione z miłości Ojca na akt moralny Syna, który jakoby łagodzi obrażonego Ojca. Jest to przeniesienie, które podcina trynitarny charakter miłości zbawczej i czyni z Jezusa głównego sprawcę zbawienia. Tymczasem krew Chrystusa nie jest ceną zapłaconą Ojcu, ani tym bardziej ceną zapłaconą demonom. Chrystus w poszukiwaniu zagubionej owieczki sięga do głębi ludzkiego chaosu. To nie nasze grzechy, ale miłość Ojca i miłość Chrystusa przybiły Go do krzyża. Można jakoś przybliżyć sobie tajemnicę Odkupienia wyobrażając sobie ojca, który przeżywa radość i dumę, gdy jego syn żołnierz udaje się na wojnę lub gdy jego syn lekarz udaje się na tereny zagrożone zarazą. Czy ojciec misjonarza, którego syn ginie śmiercią męczeńską na misjach, nie odczuwa, pomimo bólu, też i radości z tego, że w jego synu miłość zwyciężyła? Ojciec niebieski oraz całkowicie współgrający z Nim Syn Boży, zwyciężają misterium ludzkiej niegodziwości potęgą swej miłości. Dar Jezusa, złożony na krzyżu, jest darem dla braci, złożonym aby przekroczyć apostazję ich wolności. Wolność ludzka nie może być przez Boga zdobyta, nie może być zniewolona, gdyż zaprzeczyłoby to godności jaką Ojciec człowieka obdarował. Posługa Jezusa umierającego dobrowolnie na krzyżu odsłania sprawiedliwego Ojca, który nie rezygnuje z usynowienia człowieka pomimo stanu zniewolenia grzechem w jaki człowiek wpadł. Dzięki tej posłudze Jezusa mamy w ufności i wierze przystęp do Ojca (Ef 3, 12). W śmierci Jezusa Ojciec jest wierny swojej łasce. Wylanie krwi Jezusa jest Słowem miłosiernego Ojca, jest odsłonięciem miłości, która jest dla człowieka przekonywująca, właśnie dlatego, że jest ona tak rozbrojona. Dlatego Jan Paweł II pisze w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* (nr 24), że życie konsekrowane *przyczynia się do ożywienia w Kościele świadomości, że Krzyż to nadobfita miłość Boża, rozlewająca się na ten świat*. W naszej więc religijności trzeba się uwolnić od jansenistycznych wątków, które czynią z Ojca niebieskiego, ciągle zagniewanego potwora, oczekującego niezliczonej ilości aktów wynagradzających. Czy nie trzeba też oczyścić przeżywania sakramentów z przerostów jurydycznego myślenia, aby na pierwszym miejscu została wydobyta tajemnica naszego osobistego spotkania z usynawiającym Ojcem?

Obcowanie z Ojcem, który się ukrywa w tajemnicy po to aby stopniowo odsłaniać głębię swego serca, chroni również naszą religijność przed ideologizacją wiary. Obaj synowie z przypowieści o miłosiernym Ojcu mają własny projekt na życie, który narzucają nie tylko sobie, ale również Ojcu. Pokusa ideologii, które jedne po drugich w czasach nowożytnych proponują ludzkości quasi-zbawienie w ramach doczesności, jest pokusą która podcina usynowienie. U podłoża tej pomyłki leży fałszywe odczytanie Trójcy Świętej. Kardynał De Lubac[6] wykazał, iż początek tego sposobu myślenia tkwi w XII-wiecznych teoriach Joachima da Fiore. Ten cysterski opat podzielił swą teologię historii na trzy epoki. Epokę Ojca utożsamiał ze Starym Testamentem, epokę Syna kreślił od Nowego Testamentu do swoich czasów, a od 1260 roku spodziewał się całkiem nowej epoki Ducha. Ideologie rewolucji francuskiej, hitleryzmu czy komunizmu wszystkie proponowały istotną przemianę ludzkością dokonującą się w ramach doczesności. Człowiek, który ma ideologię określającą w szczegółach przyszłość, w swym urządzeniu się nie akceptuje tajemnicy, nie dopuszcza myśli, że Ojciec niebieski może go wieść zupełnie inną ścieżką. W rzeczywistości droga Kościoła i droga każdego człowieka prowadzi w kierunku odwrotnym. To Duch Święty działający tajemniczo w sercu człowieka kieruje wiarę do Chrystusa, a Chrystus wiodąc drogą Paschy prowadzi do usynowienia w sercu Ojca. Każdy w swoim życiu musi więc przejść paschalną drogą Jezusa. Natomiast, jak to podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

> *Największym oszustwem religijnym jest oszustwo Antychrysta, czyli oszustwo pseudomesjanizmu, w którym człowiek uwielbia samego siebie zamiast Boga. To oszustwo Antychrysta ukazuje się w świecie za każdym razem, gdy dąży się do wypełnienia w historii nadziei mesjańskiej, która może zrealizować się wyłącznie poza historią przez sąd eschatologiczny.*[7] *Kościół - bowiem - wejdzie do Królestwa jedynie przez tę ostateczną Paschę, w której podąży za swoim Panem w Jego Śmierci i Jego Zmartwychwstaniu. Królestwo wypełni się więc nie przez historyczny triumf Kościoła, zgodnie ze stopniowym rozwojem, lecz przez zwycięstwo Boga nad końcowym rozpętaniem się zła, które sprawi, że z nieba zstąpi Jego Oblubienica.*[8]

---

[6] Henri de Lubac. *La Posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Namur: Le Sycomore, 1978.
[7] *KKK*, 675-6.
[8] *KKK*, 677.

Ideologizacja, która zamyka na synowskie obcowanie z kochającym Ojcem, dokonuje się nie tylko w ramach wielkich ideologii które wstrząsają światem i proponują nadzieję polityczną. Podobnie można się urządzić po swojemu, według swojej własnej małej ideologii czy to w Zakonie czy w diecezji, manipulując wiarą lub tradycją zakonną, byleby tylko nie dopuścić świeżego tchnienia Bożego. Pokusa zatrzymania się na części, z wykluczeniem całej pełni Bożej którą Ojciec pragnie nam dać, niesie ze sobą duchowe skostnienie i zablokowanie wrażliwości na osobiste prowadzenie przez Boga. W przypowieści ewangelicznej synowie uczą się drogi do serca Ojca dopiero w chwili zawalenia się ich własnych ideologii. Człowieka myślącego ideologicznie nie można przekonać. Jego ideologia musi się wypalić - *usque ad absurdum*, żeby jego serce mogło się otworzyć na nowość obcowania z Ojcem.

Człowiek mający żywą, pogłębianą relację z Ojcem niebieskim żyje cnotą nadziei. Ta nadzieja, podobnie jak i wiara, oznacza obcowanie z niewyrażalną i często zaskakującą tajemnicą. Natomiast myślenie ideologiczne podstawia własną nadzieję, może dającą *siłę na działanie* w imię ideologii, ale pozbawiającą więzi synowskiej z Ojcem. Jest głęboka intuicja w obserwacji św. Augustyna, który w swej psychologicznej koncepcji duszy umiejscowił pamięć na poziomie duchowym, równym rangą z rozumem i wolą. Uważał, że w rozumie jest zapodmiotowana wiara, w woli miłość, a w pamięci nadzieja. Te trzy duchowe władze są jakimś echem Trójcy Świętej: pamięć Ojca, rozum Słowa, czyli Syna, a wola Ducha Świętego. Za tą intuicją nie poszedł św. Tomasz z Akwinu, gdyż widział w tym pewne naciąganie psychologii, aby pasowała do schematów teologicznych. Poszedł jednak za tym spojrzeniem św. Jan od Krzyża. Wiązanie Osoby Ojca z pamięcią i z nadzieją ma ważne reperkusje w życiu duchowym. Ojciec jest tym, który pamięta kiedy dziecka nie było i który ma dla dziecka ambicje na przyszłość. Swoją nadzieją ojciec sięga dalej niż dziecko potrafi pojąć. Podobnie w życiu duchowym potrzebna jest teologalna cnota nadziei, która wychyla się ku tajemnicy, w przestrzeni której Ojciec niebieski nas prowadzi. Człowiek żyjący teologalną cnotą nadziei akceptuje niewiadomą, gdyż rozpoznaje w toczącej się w jego życiu tajemnicy niewidzialną rękę niebieskiego Ojca. Św. Jan od Krzyża naucza, iż rozwój tej nadprzyrodzonej cnoty nadziei dokonuje się przez oczyszczenie pamięci. Ten więc, który w sercu nosi żale z dawnych lat, który żywi ukryte pretensje wobec swoich rodziców czy swych dawnych wychowawców, jeszcze nie pozwolił na oczyszczenie swej pamięci. Pamięć zaś oczyszcza się przez

puszczanie swych przywiązań. Tych którzy kiedyś ranili trzeba puścić, trzeba ich oddać Bogu, trzeba się zgodzić, iż są oni w rękach miłosiernego Ojca i dlatego pielęgnowania dawnych urazów nie ma sensu. Nie na darmo św. Augustyn podaje iż ludzie, którym brak cnoty nadziei nie potrafią rozpoznać własnych wad, natomiast są bardzo skorzy do wytykania wad cudzych[9]. Pamięć o tych cudzych wadach staje jako zapora blokująca oddanie się z ufnością Ojcu. Dopiero wewnętrzne puszczenie tych, którzy ranili oczyszcza pamięć i pozwala na złożenie swej nadziei w rękach tajemniczego, ale kochającego niebieskiego Ojca.

Z faktu iż obcowanie z Ojcem dokonuje się na sposób misteryjny, wypływają ważne wnioski dla naszego ewangelicznego przepowiadania. Nie głosimy bowiem ideologii, nie wychodzimy do ludzi z programem przebudowy tego świata i tego społeczeństwa w którym żyjemy. Pomylenie tajemnicy wiary z programem doczesnym jest ideologiczną manipulacją wiarą. Również nie próbujemy przesiać tajemnic wiary poprzez sito tego co świat jest gotów przyjąć. Taki zabieg byłby gnostycki, przemieniający wiarę w wiedzę. Prawd wiary nie musimy usprawiedliwiać wobec świata, spadając do poziomu argumentacji i założeń wziętych z filozofii, czy co gorsza z socjologii. Głosimy *tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej* (1 Kor 2, 7). Bardzo ważne jest by kandydaci do kapłaństwa wyzbyli się pokusy odrzucania tych prawd, których - jak im się wydaje - *ludzie nie przyjmą*, oraz by odważyli się na otwarte powierzenie się objawionej tajemnicy.

Droga do Ojca niebieskiego wiedzie poprzez pośrednictwo Chrystusa, ale Chrystus nie jest wyłącznym pośrednikiem w drodze do Ojca. W Jego pośrednictwie uczestniczyć może też i człowiek. Bóg mógłby udzielać swego życia bezpośrednio, ale woli to czynić poprzez ludzi i sytuacje w których się ukrywa. Tak jak życie biologiczne ma swój czas i rytm, co oznacza, że drzewa nie wyskakują całe z ziemi, ale stopniowo - przy współpracy nasion, gleby i aury - wyrastają z niej, tak i życie nadprzyrodzone, życie Boże, narasta w człowieku stopniowo przy współpracy pośredników. Miłość Ojca niebieskiego, najpełniej ukazana w Chrystusie, jest przekazywana poprzez ludzi żyjących Bogiem. Łaska przenika ludzką cielesność i niezależnie od wymiaru sakramentalnego jest ona przekazywana przez uświęconych ludzi z osoby na osobę. Ma to tę zaletę, że dzięki

---

[9] Kazanie 19, 2; zob. godzina czytań, 14 niedziela zwykła.

temu rytmowi mnoży się miłość w świecie. Na tym właśnie polega ojcostwo i macierzyństwo duchowe, że gdy człowiek jest od wewnątrz ubogacony łaską, gestami swojej miłości przekazuje dalej otrzymane życie Boże, które następnie rodzi się w drugim. Św. Paweł powie, że *my wszyscy z odsłonięta twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską, jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu* (2 Kor 3, 18). Gdy *za sprawą Ducha Pańskiego* podejmujemy wewnętrzny zew miłości, jawi się i w każdym z nas odblask Bożego obrazu, który i innych pociąga. Wyraźnie na tą perspektywę wskazuje Jezus, gdy mówi: *Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie* (Mt 5, 16). Ojciec pragnie aby Jego miłość jawiła się w czynach i w delikatności ludzi.

Wyznajemy wiarę w Boga, który jest Ojcem, i który zarazem jest wszechmogący. Zestawienie tych dwóch określeń może się zdawać paradoksalne, skoro doświadczamy cierpienia, doświadczamy bolesnych skutków zadawanych ran. Jeżeli Ojciec niebieski jest wszechmogący, to dlaczego pozwala iż doświadczamy trudu i bólu? Czyżby w swej ojcowskiej miłości nie mógłby nas uchronić od krzywdy? Ale jakiż by to był Ojciec, który by pozbawiał dziecko trudnych, wyrabiających osobowość wyzwań? Czyż nie na tym polega ojcostwo, że ojciec wypycha dziecko w angażujący i szeroki świat? Ojciec niebieski szanuje naszą zdolność do własnych wyborów i cierpliwie czeka na rozwój naszej osobistej ofiarności. Wolności człowieka nie należy pojmować tak jak ją ujmował nominalizm, jako przeciwstawionej woluntarystycznym zachciankom Boga. Wolność ta, do której Ojciec nas wiedzie, mieści się wewnątrz ojcowskiej adopcji. Ojciec wiedzie nas do osobistej dojrzałości, nie zważając na to, że kielich ludzkiej wolności, przyjmujący ojcowską łaskę, jest niekiedy dziurawy. Św. Tomasz z Akwinu widział szczególny obraz Boży w człowieku tylko wtedy, gdy człowiek w swej wolności kieruje się własnym rozumem, swym wolnym wyborem i gdy stoi odważnie na własnych nogach.[10] Współpraca z łaską będzie wiodła stopniowo do autentycznej wewnętrznej wolności. Jeżeli ta wewnętrzna wolność nie narasta w człowieku, to jest to niechybny znak, że brak autentycznie chrześcijańskiej duchowości, że cnoty teologalne nie są rozwijane a istniejąca religijność pełni tylko

[10] *Ia-IIae*, prol.: *Restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.*

rolę fasadową. W takim przypadku czy nie ważniejsze jest pogłębianie ufnego obcowania z Bogiem, zamiast koncentrowanie się na osobistych zranieniach? Czyż własnych emocjonalnych oporów, wynikających z dawnych zranień, nie należy potraktować z poczuciem humoru wobec siebie, aby następnie skierować swoją ufną wiarę i miłość ku sercu miłosiernego Ojca?

Ideał duszpasterza
- na podstawie komentarza św. Hieronima do *Listu św. Pawła Apostoła do Tytusa*

Krzysztof Bujak OP

Wstęp

Zmiany cywilizacyjne i kulturowe, jakie dokonały się w naszym stuleciu, nie pozostają bez wpływu na życie Kościoła.[1] Z jednej strony może on w sposób dużo bardziej pełny przeżywać swoją powszechność w związku z udoskonaleniem metod komunikacji, z drugiej zaś, stając przed wciąż nowymi problemami, doświadcza kryzysu. Kryzys Kościoła po Soborze Watykańskim II - zwłaszcza w krajach rozwiniętych z kręgu kultury europejskiej - wiąże się bardzo ściśle z kryzysem kapłaństwa. Wśród najważniejszych problemów, jakie się ujawniły w tej dziedzinie, znajdują się: problem tożsamości kapłana, problem formacji do kapłaństwa, styl życia kapłanów i priorytety w pracy duszpasterskiej (wobec coraz większego przeciążenia obowiązkami) oraz wzajemne relacje hierarchii i świeckich w Kościele.[2]

Wobec wagi i aktualności tematyki kapłaństwa w naszych czasach warto, jak sądzę, cofnąć się do IV-V wieku, kiedy była ona równie żywo dyskutowana przez Ojców Kościoła.[3] Jednym z tych, którzy po wielokroć zabierali głos

---

[1] Prezentowany artykuł to skrót pracy magisterskiej Krzysztofa Bujaka OP, *Ideał duszpasterza na podstawie komentarza św. Hieronima do Listu św. Pawła Apostoła do Tytusa*, Kraków 1996. Wykaz skrótów występujących w tekście umieszczono na końcu artykułu.

[2] Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska* Pastores dabo vobis *o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, 3.

[3] Por. Kołosowski T., *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej* (sprawozdanie z sympozjum patrystycznego), CT (1992) z. 4.

w toczącej się dyskusji, był św. Hieronim ze Strydonu[4], kapłan i jeden z czterech wielkich doktorów Kościoła Zachodniego.

1. Świadectwo własnego życia a głoszenie nauki

Hieronim wyraźnie rozdziela zadania (obowiązki) duszpasterza, jakie powinien on wypełniać w stosunku do powierzonych sobie wiernych, od zadań, jakie go czekają w kontakcie z tymi, którzy nie należą do Kościoła, bądź od niego odpadli. Za podstawę wszelkiej pracy duszpasterskiej Autor uznaje jednak zgodność życia duszpasterza z głoszoną przez niego nauką.

Komentując wersy Tt 1,10-11 Hieronim mówi o harmonii, jaka powinna łączyć nauczanie i życie duszpasterza:

> *Ten, który będzie głową Kościoła, niech wymową potwierdza nienaganność życia, aby czyny były potwierdzone mową, a słowa czynami, szczególnie dlatego, że jest ich nie mało, że są liczni nie poddani, zuchwali.*[5]

Zdaniem Autora funkcja duszpasterza domaga się, by zajmował się on nauczaniem prowadząc przy tym nienaganne życie. Nie wolno mu zrezygnować z żadnej z tych rzeczy. Istnieje bowiem pokusa, by wobec ogromu zagrożeń, jakie niesie ze sobą świat, przyjąć postawę obronną i troszczyć się jedynie o odpowiedni poziom moralny własnego życia (sądzę, że dobrą ilustracją byłby tu taki pobożny ksiądz, który próbuje być cichym wyrzutem dla innych); z drugiej zaś strony można traktować swoją posługę duszpasterską jako zawód - bez żadnego odniesienia do własnego życia. W przypadku duszpasterza każda z tych dwu postaw mija się z celem jego posługi, gdyż nie prowadzi do poprawy wiernych. Musi on żyć zgodnie z głoszoną nauką, ale też mieć odwagę, by głosić ją ludziom.

---

[4] Bardziej obszerne biografie św. Hieronima wraz z omówieniem jego dzieł można znaleźć w następujących pozycjach: Steinmann J., *Hieronymus - Ausleger der Bibel. Weg und Werk eines Kirchenvaters*, Koeln 1964 ; Czuj J., *Św. Hieronim. Żywot - dzieła - charakterystyka*, Warszawa 1954; *Hieronim ze Strydonu*, w: Szymusiak J.M., Starowiejski M., *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 187; Campenhausen H., *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967, s. 295-342; Chauffin Y., *Święty Hieronim*, Warszawa 1977.

[5] Kom. do Tt 1,10-11; s. 32.

W innym miejscu Hieronim rozwija powyższą myśl:

(2, 1) LECZ TY MÓW TO, CO PRZYSTOI ZDROWEJ NAUCE. Czymś innym jest mówienie o zdrowej nauce, a czymś innym nauczanie tego, co jest z nią zgodne. Co w pierwszym przypadku jest tylko prostym pouczeniem, to w drugim łączy się z poprawą życia. "Ktokolwiek zniósłby jedno z przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, będzie nazwany najmniejszym w Królestwie niebieskim" (Mt 5,19). Zgodnie z pouczeniem Pana danym uczniom powinni oni nie tylko trudzić się w rozważaniu Pism, aby pomnażać i wprowadzać do skarbca pamięci to, co zostało napisane: lecz najpierw niechaj czynią to, co zostało przekazane. Ktokolwiek zaś wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie nazwany wielkim w Królestwie niebieskim (Mt 5,19). Jeśli bowiem sprawiedliwość nasza nie będzie większa niż sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie będziemy mogli wejść do Królestwa niebieskiego (por. Mt 5,20). Na katedrze Mojżesza zasiedli ci, którzy mówią, ale nie czynią, wiążą ciężary nie do uniesienia, które kładą ludziom na ramiona, a sami nawet najmniejszym palcem nie chcą ich dotknąć (por. Mt 23,2-4). Teraz więc Apostoł naucza Tytusa, syna w Chrystusie i swojego ucznia, aby mówił te rzeczy, które zgodne są ze zdrową nauką: ponieważ wówczas nauka jest zdrowa, gdy nauka nauczającego na równi zgadza się z życiem.[6]

Duszpasterz ma być, według Hieronima, nauczycielem dla wiernych, ale nie w znaczeniu wykładowcy, który prezentuje tę czy inną teorię, lecz nauczycielem życia (można by powiedzieć - mistrzem). Nie chodzi bowiem tylko o to, by wierni intelektualnie zrozumieli głoszoną im naukę, ale by dostosowali do niej swoje życie. Aby jednak duszpasterz był w stanie wypełnić stojące przed nim zadanie, musi zacząć od siebie - poznając coraz lepiej naukę poprzez studiowanie Pism powinien on sam wprowadzać w życie płynące z tej nauki nakazy; aby mógł innych nauczyć wypełniać przykazania, musi je najpierw samemu wypełniać. Hieronim podkreśla, że jest to pouczenie Chrystusa. Jak widać stawia ona przed duszpasterzem dwa zasadnicze wymagania: ciągłego zgłębiania Pism (studiowania teologii), czyli pogłębiania swojej formacji intelektualnej oraz nieustannego nawracania się

[6] Kom. do Tt 2,1; s. 45.

(dostosowywania swego życia do nauki wiary). Dopiero wtedy sprawiedliwość duszpasterza będzie większa niż sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszów (którzy nauczają, lecz sami nie czynią) i wtedy będzie on głosił wiernym zdrową naukę, tzn. taką, która jest zdolna zmienić również ich życie. Hieronim jest także zdania, że z zalecenia danego Tytusowi przez Apostoła wynika, iż duszpasterz powinien nauczać innych tylko tego, czym już sam żyje.

Tę ostatnią myśl podejmuje Autor powtórnie w dalszej części komentarza:

> *SIEBIE SAMEGO, mówi, DAJĄC JAKO PRZYKŁAD DOBRYCH CZYNÓW. Nic nikomu nie pomoże, że wyćwiczony jest w mówieniu i na mówienie starł język, jeśli nie nauczy więcej przykładem niż słowem. W końcu bezwstydny chociażby płynnie mówił, jeśliby do czystości słuchaczy zachęcał, to mowa jego jest słaba i nie ma powagi zachęcania. A przeciwnie, chociażby w mowie był niewyrobiony, szorstki, jeśli będzie czysty, przykładem swoim może ludzi nakłaniać do podobnego życia.*[7]

Dla poprawy wiernych dużo ważniejszy jest, zdaniem Hieronima, osobisty przykład niż oratorskie zdolności duszpasterza. Jeśli bowiem jego życie wyraźnie rozmija się z głoszoną nauką, nie zdoła on do niej przekonać wiernych - zarówno taki człowiek, jak i jego słowa nie będą traktowane poważnie. Przykład własnego życia natomiast sam już ma zdolność pociągania innych do naśladowania. Duszpasterzowi, który żyje tak jak wierzy, ludzie wybaczą, jeśli nie będzie potrafił się poprawnie wysłowić, i będą go słuchać.

Hieronim w różnych miejscach podejmuje myśl, że życie duszpasterza musi odpowiadać głoszonej przez niego nauce. Podaje przy tym wiele uzasadnień. W poprzednim fragmencie dotknął on między innymi kwestii autorytetu duszpasterza. Komentując Tt 2,15 powie o tym bardzo dosadnie:

> *Niech nikt z tych, którzy są w Kościołach, nie żyje tak, aby mniemał, że jest lepszy od ciebie działającego leniwie <w znaczeniu: ty nie możesz dać do tego okazji>. Jakim bowiem będzie przykładem dla ucznia, jeśli ów zrozumie, że lepszy jest od nauczyciela? Stąd nie tylko*

---

[7] Kom. do Tt 2,6-8; s. 54.

biskupi, prezbiterzy, diakoni powinni bardzo dbać, aby cały lud, któremu przewodzą, przewyższali sposobem życia i mową, a także <powinni się o to starać> ludzie niższego stopnia, egzorcyści, lektorzy, zakrystianie, i w ogóle wszyscy, którzy w domu Pana służą, ponieważ gwałtownie Kościół Chrystusa upada, jeśli lepsi są świeccy niż duchowni.[8]

Hieronim widzi wielkie zagrożenie dla Kościoła w sytuacji, gdy świeccy przewyższają swych duszpasterzy w sposobie życia. Wtedy bardzo łatwo jest im wpaść w pychę i lekceważyć duchownych; nie będą też przyjmować ich nauki. Sytuacja taka może prowadzić jedynie do szybkiego upadku Kościoła. Dlatego Hieronim napomina duszpasterzy (w trosce o ich autorytet), aby podejmowali ciągły wysiłek i starali się przewyższać wiernych zarówno sposobem życia, jak i mową. Wymaganie to rozciąga Hieronim na wszystkich, którzy pełnią jakąkolwiek posługę w Kościele, ale w sposób szczególny - tu Autor dokonuje wyraźnego rozróżnienia - dotyczy ono duchownych wyższych stopniem, którzy sprawują pieczę nad powierzonym sobie ludem: biskupów, prezbiterów i diakonów.[9]

Innym ważnym dla Hieronima uzasadnieniem zalecenia, by życie duszpasterza postępowało za jego nauczaniem, jest rola osobistego przykładu. Była już o tym mowa nieco wyżej w kontekście autorytetu: słowa nie podparte własnym przykładem tracą na wartości, dobry przykład zaś sam pociąga do naśladowania. Hieronim widzi tę sprawę jeszcze szerzej: w samym życiu duszpasterza wierni znajdują pouczenie odnośnie do własnego życia. Tak więc np. biskup ma dawać wiernym siebie za przykład w czystości, aby wierni uczyli się od niego, jak zachowywać nakaz Apostoła[10]; podobnie, skoro chce nauczyć wiernych wolności od dóbr tego świata, sam powinien zadowolić się rzeczami najpotrzebniejszymi do życia, by w ten sposób dać innym wzór do naśladowania.[11]

Hieronim wskazuje wreszcie na zależność, jaka istnieje między postępem w życiu duchowym duszpasterza, a jego zdolnością do rozumienia Pism (objawie-

---

[8] Kom. do Tt 2,15; s. 65.

[9] Tekst powyższy świadczy, że takie rozróżnienie w hierarchii na duchownych wyższych i niższych stopniem musiało być już utrwalone w czasach Hieronima.

[10] Por. Kom. do Tt 2,6-8; s. 54.

[11] Por. Kom. do Tt 1,7; s. 29n.

nia): "niech więc tylko nasze ciało nie będzie poddane grzechom, a zamieszka w nas mądrość".[12]

W kontekście związku głoszonej nauki z życiem duszpasterza Hieronim daje swe uwagi co do studiowania Pism. Oto niektóre z nich:

> *Ponieważ zaś mówi: GENEALOGII, SPORÓW I WALK, KTÓRE WYWODZĄ SIĘ Z PRAWA, UNIKAJ, właściwie uderza Żydów, którzy przechwalają się i mniemają, że posiadają znajomość Prawa, jeśli obejmują imiona poszczególnych <rodów>, których etymologii nie znamy, ponieważ są nam obce i najczęściej są błędnie przez nas przytaczane. (...) Tak więc my, którzy uczyliśmy się innych liter, bądź z pewnością później uwierzyliśmy w Chrystusa, bądź także jako dzieci zostaliśmy oddani Kościołowi, raczej postępujemy za sensem Pism niż słowami. Jeśli przypadkiem nie tak dobrze je znamy, uważają, że są bardziej uczeni w odtwarzaniu imion, w obliczaniu lat, we wnukach i prawnukach, dziadkach, pradziadkach i prapradziadkach. Słyszałem pewnego Hebrajczyka, który w Rzymie udawał, że uwierzył w Chrystusa i podnosił problem, mówiąc o genealogiach Pana naszego Jezusa Chrystusa napisanych przez Mateusza i Łukasza (por. Mt 1,1-17; Łk 3,23-38), że nie zgadzają się ani co do liczby, ani co do słów, oczywiście od Salomona aż do Józefa. Gdy pomieszał umysły prostaczków niczym wyrocznia w świątyni, podawał pewne, jak mu się wydawało, rozwiązania problemów. Chociaż bardziej powinien był szukać sprawiedliwości, miłosierdzia i umiłowania Boga, a dopiero potem, jeśliby zaszła potrzeba, dyskutować o imionach i liczbach. (...) Kłótnie ściśle prawne należy także odrzucić i zaniechać głupstw Żydów. Są bowiem bezużyteczne i próżne, mają jedynie pozór wiedzy: poza tym nie dają korzyści ani mówiącym, ani słuchającym. (...) Często zdarza się, że toczymy walki o Prawo nie ze względu na pragnienie prawdy, lecz z powodu próżności sławy, gdy chcemy, aby ci, którzy nas słuchają, uważali nas za uczonych, bądź z pewnością z tej pogłoski <o naszej uczoności> czerpiemy brudne zyski.*[13]

Rozumienie Pisma nie jest dla Hieronima równoznaczne z sumą zdobytej na jego temat wiedzy (filologicznej, czy jakiejkolwiek innej). Stąd też studiujący natchnione teksty powinien odnajdywać przede wszystkim ich sens duchowy. Przy takim podejściu Pisma mówią nam o tym, jak żyć w sprawiedliwości, jak czynić miłosierdzie i miłować Boga - tego też powinien w nich szukać zarówno każdy zwyczajny słuchacz, jak też ten, kto ma je potem wykładać (więc także duszpasterz). Nauka zawarta w Pismach ma bowiem, zdaniem Hieronima, przynosić korzyść również duszpasterzom, z czego jasno wynika, że to najpierw oni mają w niej szukać wskazań dla własnego życia, aby potem przekazywać ją innym. Powinni przy tym unikać wikłania się w spory dotyczące rzeczy drugorzędnych, które nie mają wpływu na duchowy sens Pism. Hieronim ostrzega, że w tej dziedzinie nietrudno o wypaczoną motywację. Ten, kto skupia się na rzeczach drugorzędnych i o nie toczy walki, robi to najczęściej z próżności pragnąc sławy. Chce on uchodzić w oczach innych za erudytę, a niekiedy nawet z tego powodu czerpać brudne zyski. Duszpasterz zaś, czytając Pisma (lub szerzej - studiując teologię) ma się kierować jedynie pragnieniem prawdy - takiej, która przyniesie pożytek jego własnemu życiu, jak również życiu tych, którym będzie ją głosił.

2. Zadania w stosunku do wiernych

Komentując wymagania moralne, jakie św. Paweł stawia biskupowi, Hieronim przyrównuje funkcję duszpasterza do funkcji nauczyciela i przytacza słowa Apostoła, w których mówi on między innymi, że biskup powinien być "skory do nauczania" (2 Tm 2,25).[14] Zadanie to dotyczy w pierwszym rzędzie powierzonych mu wiernych (Hieronim nazywa wręcz duszpasterza "doktorem Kościoła"[15]). Zobaczmy zatem, czego duszpasterz powinien nauczać wiernych i jakie wymagania stawia to przed nim samym.

2.1 Cel posługi i sposoby jego realizacji

Hieronim, omawiając konkretne zadania duszpasterza, nie traci z oczu celu jego posługi, jakim jest doprowadzenie wiernych do zbawienia:

---

[14] Por. Kom. do Tt 1,7; s. 26.
[15] Por. Kom. do Tt 1,10-11; s. 33.

To co powiedział, należy łączyć z tym, co było wcześniej, ABYŚMY USPRAWIEDLIWIENI JEGO ŁASKĄ, STALI SIĘ DZIEDZICAMI ŻYCIA WIECZNEGO WEDŁUG NADZIEI. Godna jest bowiem wiary mowa o dziedzictwie Boga i o nadziei życia wiecznego. Stąd należy w te rzeczy bez wątpliwości i strachu wierzyć i potwierdzać je, aby uwierzyli pozostali.[16]

Duszpasterz ma pomóc ludziom wierzącym w osiągnięciu życia wiecznego. Takie jest jego zasadnicze zadanie, któremu podporządkowane jest wszystko, co robi. Życie wieczne zaś osiąga się przez wiarę i przez nadzieję, stąd też do duszpasterza należy w pierwszym rzędzie prowadzenie ludzi do wiary i utwierdzanie w wierzących nadziei na życie wieczne. Dokonuje się to przez głoszenie-głoszenie "prawdy, KTÓRA PRZYBLIŻA DO POBOŻNOŚCI", powie Hieronim w innym miejscu.[17]

Była już mowa powyżej, że nauczanie duszpasterza ma zmierzać nie tyle do zaspokojenia intelektualnej ciekawości wiernych, co do poprawy ich życia.[18] Mając to na uwadze Hieronim dostrzega w Pawłowym nakazie z Tt 2,15 trzy sposoby oddziaływania duszpasterza na wiernych:

TO MÓW, ZACHĘCAJ I KARĆ Z CAŁĄ WŁADZĄ. Trzy rzeczy podał, MÓW, ZACHĘCAJ I KARĆ. Wydaje się z pewnością, że wypowiedziane słowo MÓW należy odnieść do nauki. Dodane zaś ZACHĘCAJ, to jest παρακαλει, co innego znaczy w języku greckim niż łacińskim: παρακλησις oczywiście znaczy raczej pocieszenie niż zachęcanie. To powyższe słowo skierował do młodzieńców: MŁODZIEŃCÓW PODOBNIE POCIESZAJ, ABY BYLI WSTYDLIWI WE WSZYSTKIM. Które to słowa wyjaśniliśmy na właściwym miejscu[19] *tak jak czyta się w języku łacińskim, jakby było napisane ZACHĘCAJ. Pociesza więc słuchającego, który mówi: "Prosimy ze względu na Chrystusa, pojednajcie się z Bogiem" (2 Kor 5,20), samego siebie uniża i poddaje, aby pozyskać tego, którego pociesza. Co znaczy trzecie słowo, KARCIĆ. Wydaje mi się, że jest to przeciwieństwo pocieszania, ponieważ*

[16] Kom. do Tt 3,8; s. 72.
[17] Por. Kom. do Tt 1,1-4; s. 14.
[18] Por. Kom. do Tt 2,1; s. 45.
[19] Por. Kom. do Tt 2,6-8; s. 45.

ktokolwiek wzgardził pocieszeniem, godzien jest nagany i słusznie słyszy: "Zapomnieliście pocieszenia, które wam jak dzieciom mówi" (Hbr 12,5a; por. także Hbr 12,5b-6). O pocieszeniu i o karceniu czytamy także w Liście do Tymoteusza. Mówi Apostoł: "Nastawaj w porę, nie w porę, wykaż <błąd>, karć, pocieszaj" (2 Tm 4,2). Zaiste tam najpierw przyjmuje się skarcenie, a dopiero potem łagodzi się surowość pocieszeniem. Tutaj zaś chce, aby uczniowie najpierw byli pocieszani, a gdyby przez należne pocieszenie nie zrobili postępu, wówczas niech będą karceni, i to karceni z całą władzą. Tak bowiem rozumiem to, co zostało powiedziane: KARĆ Z CAŁĄ WŁADZĄ, że szczególnie odnosi się do karcenia, a nie ogólnie do dwóch poprzednich wyrazów. Nie wypada bowiem powiedzieć «pocieszaj z całą władzą», lecz tylko «karć z całą władzą».[20]

Fundamentem wszelkiej formacji jest, zdaniem Hieronima, nauczanie prawd wiary. Ono jednakże nie wystarczy, jeśli zabraknie innych sposobów oddziaływania. Hieronim podkreśla, iż Apostoł w Liście do Tytusa (inaczej niż w Liście do Tymoteusza) sugeruje, by stosować w pierwszej kolejności metody pozytywne, polegające na pocieszaniu, bądź zachęcaniu.[21] Wierni potrzebują bowiem zachęty i umocnienia, by trwać w dobrym, by podejmować na nowo trud nawrócenia. Gdyby jednak taka pozytywna droga nauczania i zachęt okazywała się bezskuteczna, tzn. nie prowadziła do faktycznego postępu wiernych, obowiązkiem duszpasterza jest skorzystać z przysługującej mu władzy i poprzez wymierzenie kary prowadzić powierzonych sobie ludzi do poprawy życia. W karceniu duszpasterz powinien być stanowczy, gdyż w przeciwnym razie jego działanie nie odniesie skutku (mowa jest przecież o ludziach, którzy wzgardzili jego nauczaniem i zachętami), a on sam - jak się łatwo domyśleć - straci szybko autorytet. Choć Hieronim w przytoczonym fragmencie więcej miejsca poświęca opisanemu właśnie modelowi formacji wiernych, to jednak wydaje się, że dopuszcza on również stosowanie modelu odwrotnego, który, podobnie jak powyższy, odnajduje w nauczaniu Apostoła. Sądzę, iż ów drugi model dotyczy sytuacji, kiedy wierni nie chcą przyjmować nauki duszpasterza (nastawanie "nie w porę"), a jednak należy

[20] Kom. do Tt 2,15; s. 63-64.

[21] Hieronim odwołuje się wprawdzie do tekstu greckiego, by wykazać, że chodzi tu o pocieszanie, jednakże podany przez niego przykład z 2 Kor stanowi (w naszym rozumieniu) zachętę.

koniecznie usunąć powstałe błędy. Wtedy przełożony Kościoła ma prawo karać z wielką surowością i dopiero kiedy zobaczy rzeczywiste oznaki nawrócenia, może złagodzić swą surowość stosując zachęty i pocieszanie.

2.2 Formowanie do dojrzałości w wierze

W poprzednio omawianym fragmencie Hieronim porusza problem przygotowania chrześcijan do konfrontacji ze światem. Autor podejmuje to zagadnienie także w innym miejscu kładąc z kolei nacisk na nauczanie duszpasterza:

> *W końcu niech cechuje go stałość w mowie, która kieruje nauką, wierną mową, jak wierna jest mowa Boga - godna całkowitego przyjęcia; tak i on takim niech się okaże, aby wszystko, co mówi, było godne wiary <zaufania>, a słowa jego samego niech będą regułą prawdy. Niech potrafi także pocieszać tych, których dręczą zawieruchy tego wieku i zdrową nauką obalać chore nakazy. Mówi się, że zdrowa nauka służy do rozdzielenia nauki obojętnej od chorej.*[22]

Autor nakłada na duszpasterzy ogromną odpowiedzialność za wszystko, co mówią. Nie do pomyślenia jest zatem sytuacja, by duszpasterz wygłaszał jakieś niesprawdzone hipotezy (coś, co mu się tylko wydaje) lub wręcz tezy sprzeczne z nauką wiary. Jego słowa mają być dla innych "regułą prawdy", mają być tak wiarygodne jak słowa samego Boga (ostatecznie w Jego imieniu występuje). Wierni są bowiem często pogubieni wśród wielkiej różnorodności sądów i opinii (mających swe źródło w panującej kulturze, naznaczonej m.in. prądami myślowymi i religijnymi mało przychylnymi chrześcijaństwu) - stąd też potrzebują jasnego drogowskazu, czyli zdrowej nauki. Już poprzez samo głoszenie prawd wiary duszpasterz obalać będzie "chore nakazy" (to znaczy, jak sądzę, fałszywe opinie i praktyki) i wyostrzy w ludziach krytyczny osąd w stosunku do wszystkiego, z czym się spotykają.

Rozwijając temat formacji wiernych Hieronim wskazuje na przykład Apostoła, który daje konkretne wskazówki do nauczania poszczególnych grup ludzi:

---

[22] Kom. do Tt 1,8-9; s. 31-32.

Wcześniej ogólnie Tytusowi nakazał, co sam powinien mówić do wszystkich, w tym co dodał: LECZ TY MÓW TO, CO PRZYSTOI ZDROWEJ NAUCE. Teraz zaś przez pojedyncze rodzaje wyjaśnia, co przystoi każdemu wiekowi. Najpierw co przystoi starszym mężczyznom, następnie zaś starszym niewiastom, dalej zaś co odpowiednie dla młodych ludzi, oczywiście tak mężczyzn jak kobiet: chociaż we wskazówce dotyczącej kobiet starszych dorzucił polecenia dla kobiet młodych: nie dlatego, żeby sam chciał pouczać młodsze niewiasty, lecz po to, aby wyłożyć, czego starsze mają uczyć młode. W zakończeniu o sługach na poszczególne okresy życia i sytuacje sformułował nakazy tak stosowne, aby mowa jego była zasadą życia i obyczajów.[23]

Hieronim jasno widzi potrzebę zróżnicowania nauczania duszpasterza w zależności od stanu, płci i wieku słuchaczy. Każda z grup wiernych ma bowiem swoje własne zadania i problemy, w związku z czym wymaga odpowiedniej dla siebie formacji. Zadaniem duszpasterza będzie więc - jak sądzę - dokładne poznanie wszystkich grup wiernych w swoim Kościele, specyfiki ich życia oraz przemyślenie w świetle Ewangelii problemów, z jakimi ci ludzie się borykają, skoro jego nauka ma stać się dla nich "zasadą życia i obyczajów". W powtórzonym przez Autora poleceniu św. Pawła skierowanym do starszych kobiet (by wychowywały młodsze)[24], można dostrzec nieco szerszy problem współpracy ludzi świeckich z duszpasterzem w formowaniu członków danej wspólnoty do dojrzałości chrześcijańskiej. Zadanie duszpasterza polega w takim wypadku na wspieraniu konkretnymi uwagami i radami tych, którzy są w jakimś wymiarze odpowiedzialni za wychowanie ludzi (wydaje się, że w pierwszym rzędzie dotyczy to rodziców i nauczycieli czy katechetów, ale nie tylko). Współpraca duszpasterza ze świeckimi jest, moim zdaniem, nieodzowna co najmniej z dwóch względów: po pierwsze z uwagi na ograniczony czas duszpasterza, po drugie na niezbyt wielkie możliwości dotarcia przez niego do ludzi (w ich domach, środowiskach pracy, szkołach itp.). Wychowanie, które dzięki udziałowi świeckich ma szansę dotknąć różnych wymiarów życia człowieka, okaże się bez wątpienia skuteczniejsze.

---

[23] Kom. do Tt 2,1; s. 45-46.

[24] Por. Stępniewska A., *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, w: VoxP 1985, z. 8-9, s. 151-176.

Jednym z integralnych elementów formacji chrześcijańskiej jest dla Hieronima **kształtowanie sumienia** wiernych. Hieronim mówi o tym komentując Pawłowy nakaz posłuszeństwa władzy świeckiej (Tt 3,1):

> *Ponieważ powiedział, PRZYPOMINAJ, ABY WŁADZOM I ZWIERZCHNOŚCIOM BYLI PODDANI: mógł dać okazję do zaparcia się tym, którzy boją się tortur, którzy twierdziliby, że wedle powiedzenia Apostoła są poddani władzom i zwierzchnościom i czynią to, co rozkazują; dlatego dołączył: POSŁUSZNI DO KAŻDEGO DOBREGO CZYNU. Jeśli jest dobre to, co rozkazuje cesarz czy namiestnik, niech postępują zgodnie z wolą rozkazującego. Gdyby zaś to było złe i przeciwko Bogu skierowane, odpowiedz mu słowami z Dziejów Apostolskich: "Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5,29). Tak samo rozumiejmy nauki o sługach wobec panów, o żonach wobec mężów, o dzieciach wobec rodziców, że tylko w tym powinni być poddani panom, mężom, rodzicom, co nie jest przeciwko przykazaniom Boga.*[25]

Hieronim, który nieco wcześniej nakładał na duszpasterza obowiązek nauczania wiernych, by byli dobrymi obywatelami w państwie, w którym żyją (posłuszni władzom, płacący podatki itd.)[26], teraz zastrzega się, że nie chodzi tu o ślepe posłuszeństwo. Przed duszpasterzem stoi trudne zadanie wychowania sumienia chrześcijan do takiej dojrzałości, by z jednej strony przynależności do Kościoła i wiary w Boga nie traktowali jako pretekstu do uchylania się od bardziej uciążliwych obowiązków społecznych, z drugiej zaś strony, by nie zrzucali odpowiedzialności moralnej za swe czyny na zarządzenia takich czy innych władz. Chrześcijanin we wszystkich decyzjach ma się kierować swoim sumieniem ukształtowanym w oparciu o naukę wiary - w przypadkach konfliktów wartości musi być zdolnym do sprzeciwu i gotowym ponieść tego konsekwencje. Dla Hieronima powyższy problem - wspomniany przez Apostoła przy okazji omawiania stosunku chrześcijan do władzy - dotyczy wszystkich w ogóle sytuacji życiowych, gdzie w grę wchodzi jakaś forma zwierzchnictwa jednych ludzi nad innymi (w rodzinie, w pracy, w życiu społecznym). Stąd też i wielka odpowiedzialność

[25] Kom. do Tt 3,1-2; s. 67.
[26] Por. Kom. do Tt 3,1-2; s. 66.

spoczywająca na przełożonym Kościoła, którego zadaniem jest uformowanie sumienia wiernych do dojrzałych wyborów we wszystkich dziedzinach życia.

2.3 Wymagania intelektualne stojące przed duszpasterzem

Jest zrozumiałe, że przedstawione powyżej różnorodne zadania, jakim powinien sprostać duszpasterz, stawiają przed nim wysokie wymagania intelektualne. Hieronim, choć sygnalizował już ten problem przy okazji omawiania tychże zadań, poświęca mu jeszcze osobne miejsce. Czytamy bowiem:

> *To zaś, że mówi: ABY BYŁ W STANIE POCIESZAĆ W ZDROWEJ NAUCE I SPRZECIWIAJĄCYCH SIĘ KARCIĆ, należy odnieść do wiedzy. Jeśli bowiem życie biskupa byłoby tylko święte, to żyjąc w ten sposób może pomóc sobie. Ale jeśli wykształcony i wymowny, może innych pouczać, i nie tylko pouczać i nauczać swoich, lecz odeprzeć przeciwników, którzy, jeśli nie zostaną odrzuceni i odparci, łatwo zdołają odwrócić serca prostaczków. Te słowa skierowane są przeciwko tym, którzy oddając się opieszałości, bezczynności i spaniu, uważają, że jest grzechem, jeśli czytają Pisma, a tych, którzy rozważają Prawo Pańskie dniem i nocą, potępiają jakby gadatliwych i bezużytecznych, nie zwracając i uwagi na to, że Apostoł po naukach dotyczących życia biskupa, nakazał także zdobywanie wiedzy.*[27]

Hieronim wielokrotnie powtarza w swym komentarzu, że duszpasterz musi łączyć w sobie święte życie z nauczaniem i przytacza argumenty raz to za jednym, raz za drugim wymaganiem. W powyższym fragmencie kładzie ponownie nacisk na znaczenie nauczania: temu, który stoi na czele Kościoła, nie wolno troszczyć się wyłącznie o własną świętość (własne zbawienie), gdyż został ustanowiony w tym celu, by pomóc osiągnąć życie wieczne innym członkom Kościoła. Obowiązek nauczania zaś nieodłącznie pociąga za sobą dwa dalsze wymagania - konieczność zdobywania wiedzy i ćwiczenia sztuki wymowy. Tylko będąc człowiekiem gruntownie wykształconym i umiejącym przemawiać będzie w stanie wypełnić zadanie nauczania wiernych oraz obronić naukę Kościoła przed zarzutami przeciwników. Stąd też Hieronim w komentowanych przez siebie słowach Apostoła

---

[27] Kom. do Tt 1,8-9; s. 32.

widzi nakaz (obowiązek) zdobywania wiedzy przez duszpasterzy. Nakaz Apostoła jest, według Hieronima, skierowany szczególnie przeciwko tym duchownym, którzy tę rzecz uważają za bezużyteczną. Daje się wyczuć, że Hieronim opisując z sarkazmem owych duchownych ma na myśli ludzi sobie współczesnych. Zarzuca im, że oddają się lenistwu i bezczynności zamiast wykorzystywać czas na studia, a ponadto - dorabiając sobie do tego odpowiednią ideologię - potępiają (wyśmiewają) tych, którzy gorliwie oddają się zdobywaniu wiedzy. Obowiązek nieustannego studiowania przez duszpasterzy dotyczy przede wszystkim Pisma Św., co (zważywszy, że do narodzin scholastyki na tym polegało studiowanie teologii) w dzisiejszych czasach można by rozciągnąć w ogóle na wiedzę teologiczną.

Wiedza teologiczna (znajomość Pism) stanowi bezsprzecznie podstawę wykształcenia duszpasterza, jednakże Hieronim (który sam zdobył w Rzymie wykształcenie klasyczne) stawia w tym względzie duchownym większe wymagania.[28] Wskazując na przykład Apostoła Pawła wylicza korzyści, jakie może przynieść znajomość pism pogańskich. Korzyści te dotyczą w pierwszym rzędzie ewangelizacji pogan i odpierania fałszywych nauczycieli, ale w pewnym stopniu odnoszą się również do nauczania wewnątrz Kościoła. Wykorzystanie pogańskich autorów, którzy mają wpływ na panującą kulturę, może - zdaniem Hieronima - pomóc słuchaczom lepiej zrozumieć jakąś prawdę z objawienia, jeśli duszpasterz wyjdzie od czegoś, co już jest im znane i przez nich przyjęte.[29] Hieronim - dostrzegając ostrożność, z jaką św. Paweł sięgał po pisma pogańskie - znajduje w tym jeszcze jedną ważną korzyść:

> *Paweł czynił to rzadko, szczególnie wówczas, gdy wymagało tego miejsce, a nie po to, aby wykorzystać okazję do pokazania siebie, wzorując się na pszczołach, które z różnych kwiatów zwykły zbierać słodkości i uzupełniać małe komórki plastrów miodu.*[30]

Korzystanie z tekstów niechrześcijańskich nie może być dla duszpasterza okazją do eksponowania własnej erudycji. Roztropne jednak sięganie po nie (w zależności od sytuacji i od słuchaczy, do których się mówi) ma szansę

---

[28] On sam poza Pismem św. znał dobrze chrześcijańską tradycję oraz literaturę klasyczną - por. Eckmann A., *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma św.*, w: AK 1979, t. 92, z. 3, s. 422-429.

[29] Por. Kom. do Tt 1,12-14; s. 35-36.

[30] Kom. do Tt 1,12-14; s. 36.

przyczynić się do przekazania wiernym bardziej integralnego obrazu rzeczywistości, w którym prawda objawiona koresponduje z prawdą odkrywaną w sposób naturalny przez umysł człowieka (tzw. *semina Verbi*).[31]

Z przytoczonych w tym punkcie tekstów wynika ponadto, że duszpasterz powinien korzystać obficie z nauk o człowieku oraz zdobyć choćby elementarne pojęcie na temat życia politycznego i społecznego, skoro jego nauczanie ma wychodzić naprzeciw problemom poszczególnych stanów czy grup wiernych[32] i skoro jego zadaniem jest kształtowanie sumienia chrześcijan również w wymiarze obowiązków obywatelskich.[33]

3. Gotowość na znoszenie prześladowań

Hieronim jest świadom, że człowiek, który głosi Ewangelię poganom i występuje przeciw heretykom, musi być przygotowany na prześladowania:

> *Ponieważ zaś mówi: W MOWIE NIENAGANNEJ, to nie znaczy, że miał jakiś dar wymowy i roztropności, aby przez nikogo nie był karcony (karceni są apostołowie i ewangeliści, oczywiście przez heretyków i pogan), lecz aby niczego godnego nagany nie mówił ani nie czynił, chociaż przeciwnicy byliby do karcenia przygotowani. A ponieważ liczni są krnąbrni, gołosłowni, mąciciele umysłów (por. Tt 1,10), którzy nienawidzą głoszącego w bramach i przeklinają mowę świętego, dlatego dajemy siebie za przykład we wszystkim, w nauce, w prawowierności, we wstydliwości, w mowie zdrowej, nienagannej: aby przeciwnicy życia i naszej nauki przestraszeni naszym zdrowiem nie ośmielili się oskarżać, to znaczy niczego prawdopodobnego w oskarżeniu nie zmyślać. Rzeczywiście jeszcze dzisiaj widzimy, że niektórzy w Kościołach (chociaż jest to wielka rzadkość) cechują się taką powagą i wstrzemięźliwością,*

---

[31] Korzyści płynące z takiego stanu rzeczy są, moim zdaniem, nie do przecenienia. Po pierwsze, wiara tychże ludzi ma o wiele mocniejsze oparcie w całości ich doświadczenia, a zatem mniej zależna jest od ich subiektywnych doznań i nie stwarza niebezpieczeństwa fideizmu. Po drugie, człowiek, który rozumnie przeżywa swoją wiarę, jest też w stanie wpływać znacząco na kształt zarówno swojego życia, jak i rzeczywistości, w której żyje (przemieniać ją na sposób ewangeliczny). Po trzecie, będąc wolnym od różnej postaci fundamentalizmu jest on w stanie wejść w dialog bądź współpracę z niewierzącymi, co może się zakończyć nawet pozyskaniem tych ludzi dla wiary.

[32] Por. Kom. do Tt 2,2-10; s. 45nn.

[33] Por. Kom. do Tt 3,1-2; s. 66-67.

że przyznają to nawet przeciwnicy i mówi się, że ów jest wielkim mężem, świętym w obejściu i ma dobre obyczaje, gdyby nie był heretykiem. Nie ma bowiem nikogo o tak nieumiarkowanym bezwstydzie, aby oskarżał promienie słońca o ciemność i o to, że jasne światło otacza ciemności nocy. Stąd i Apostoł zapobiegając temu mówi: "Abym odebrał okazję tym, którzy jej chcą" (2 Kor 11,12).[34]

Dla Hieronima jest rzeczą zrozumiałą, że ten kto głosi Ewangelię Chrystusa spotka się z wrogością pogan, heretyków i wszelkich głosicieli fałszywych nauk (przez sam - jak sądzę - prosty fakt, że tym co głosi zadaje kłam ich nauce). Autor wymienia tu w pierwszym rzędzie apostołów i ewangelistów, ale nieco dalej wypowiada się w taki sposób, jakby i siebie samego miał na myśli. Duszpasterz musi być zatem przygotowany na złość i nienawiść przeciwników zdrowej wiary i na konkretne prześladowania z ich strony (oskarżenia, przekleństwa, pomówienia, oszczerstwa - jeśli tylko na takich się skończy). Ponadto - Hieronim odwołuje się tu do całej plejady wymagań stawianych duszpasterzowi - konfrontacja z wrogami Kościoła to jeszcze jedna racja, dla której duszpasterz w całym swoim życiu, posługiwaniu i nauce ma być pod każdym względem nienaganny. W ten sposób zdoła on być może uniknąć części oskarżeń i posądzeń, gdyż w zestawieniu z widoczną dla wszystkich świętością jego życia zarzuty te wydadzą się wręcz nieprawdopodobne. Hieronim pośród sobie współczesnych duchownych dostrzega (rzadkie wprawdzie, jak zaznacza) przykłady ludzi świętych tak wielkiego formatu, że są oni cenieni i szanowani nawet przez swoich przeciwników, przez co odbierają im podstawę do oskarżeń. Jestem jednak zdania, że Autor przejawia zbyt duży optymizm (bądź ponosi go literacka skłonność do hiperbolicznych porównań), gdy idzie o uczciwość i dobrą wolę nieprzyjaciół Kościoła i jego nauki. Pisze bowiem: "Nie ma (...) nikogo o takim bezwstydzie", kto by - przekładając metaforę na nasz język - próbował oskarżać o jakieś zło człowieka nieskazitelnie prawego. Doświadczenie pokazuje, że nie należy to wcale do rzadkości (najwymowniejszym przykładem jest zresztą Osoba naszego Pana Jezusa Chrystusa).

Hieronim nie pomija też sprawy walki duchowej, jaka czeka duszpasterza:

Można zaś tego, który jest nieprzyjaźnie usposobiony, rozumieć jako diabła, który jest oskarżycielem naszych braci, jak głosi Ewange-

[34] Kom. do Tt 2,6-8; s. 55.

lista Jan (por. Ap 12,10): który chociażby niczego złego nie miał nam do zarzucenia, zawstydzi się i jako oskarżyciel nie będzie mógł oskarżać. Diabeł zaś w języku łacińskim znaczy oskarżyciel-oszczerca.[35]

Duszpasterz głoszący Ewangelię i stający w obronie prawdy powinien być świadom, że stanie się szczególnym celem ataków diabła.[36] Diabeł zrobi wszystko, by poprzez oskarżenia i oszczerstwa skompromitować świadka prawdy. Bronią duszpasterza będzie - według Hieronima - podobnie jak w przypadku ludzkich oskarżeń, nienaganność życia, która odbiera podstawę do oskarżeń.

Zakończenie

Spośród zagadnień poruszonych przez Hieronima w analizowanym komentarzu w sposób szczególny pozostają aktualne: służba płynąca z miłości sprawowana w imię Chrystusa; coraz większe odkrywanie kolegialności przy zachowaniu monarchicznego ustroju Kościoła, jakie następuje po Soborze Watykańskim II; sposób wybierania kandydatów do kapłaństwa według wartości życia (dojrzałości wiary) i motywacji; wysokie wymagania stawiane kandydatom oraz jasna świadomość celu - do czego formujemy i czemu to ma służyć; stała formacja duszpasterza w wymiarze intelektualnym i duchowym oraz przemyślana formacja wiernych (odpowiednia do potrzeb wieku i stanu), która zakłada współudział świeckich; a wreszcie - w realiach Kościoła polskiego - podkreślenie, że duszpasterz powinien być stale gotowy na różnego rodzaju prześladowania i że tego rodzaju doświadczenie jest nieodłączne od głoszenia prawdy wiary.

Wymagana przez Hieronima nieskazitelność życia duszpasterza jest warunkiem owocnego spełniania przez niego posługi, gdyż decyduje o jego autorytecie w oczach wiernych - niezbędnym, by kierować Kościołem.

Hieronim wie dobrze, że duszpasterz nie zdoła sprostać stojącym przed nim zadaniom i odpowiedzieć na wyzwania, jakie niesie z sobą świat, jeśli nie będzie posiadał dogłębnej wiedzy z dziedziny wiary i nauk świeckich, którą zdobywa się przez lata wytrwałego studiowania. Aby jednak wiedza stała się mądrością i pokarmem duchowym dla innych, Hieronim widzi potrzebę nieustannej formacji

---

[35] Kom. do Tt 2,6-8; s. 55.

[36] Na taki sens omawianego fragmentu wskazuje jego kontekst - stanowi on bezpośrednią kontynuację poprzedniego.

również w dziedzinie duchowej - tak, by do poznawanej intelektualnie prawdy dopasować całe swoje życie.

Wykaz stosowanych skrótów

AK	*Ateneum Kapłańskie*
CT	*Collectanea Theologica*
Kom. do Tt	Św. Hieronim, *Komentarz do Listu św. Pawła do Tytusa*, tł. A. Baron, Rzym 1991
VoxP	*Vox Patrum*

Czego szukacie?

Ryszard Kempiak SDB

Artykuł księdza Ryszarda Kempiaka nie dotyczy formacji dominikańskiej. Publikujemy go w tym numerze z przekonaniem, że doświadczenia innych wspólnot zakonnych nie są obojętne dla nas. Przemyślenia ks. Kempiaka na temat formacji salezjańskiej mają wymiar szerszy niż tylko partykularny i to stanowi o ich użyteczności w naszych własnych poszukiwaniach.

Pierwszym słowem Chrystusa do nas w Ewangelii Janowej jest pytanie, dotyczące najgłębszej wolności. Pytanie: *Czego szukacie*? - pytanie fundamentalne, pierwsze. Jest ono postawione przed każdym czytającym Ewangelię, przed każdym uczniem Chrystusa. A potem znowu zawsze ta sama propozycja: *Chodźcie a zobaczycie* (J 1,39). Iść i zobaczyć. Iść dobrowolnie i zobaczyć osobiście. *Chodźcie i zobaczycie* - tak jakby chciał powiedzieć: W mojej szkole naucza się przede wszystkim przykładem. Tylko przez obserwację i naśladowanie możecie stać się moimi uczniami.

Długo myślałem nad tym "moim odkryciem" w Ewangelii Janowej, kiedy w czerwcu 1992 roku obroniłem moją pracę doktorską z zakresu teologii biblijnej i zaraz z "księdza doktora" postanowiono mnie "zdegradować" do magistra, ale **na szczęście - nowicjatu**. Opuszczając wspólnotę seminaryjną w Krakowie, bogatszy o trzyletnie doświadczenie pracy formacyjnej, pragnąłem uczynić wszystko, aby być dla nowicjuszy, czyli dla tych, którzy *rozpoczynają doświadczenie życia salezjańskiego*, "czytelnym znakiem". Poważnie myślałem: jak uprawiać grunt, aby ziarna powołania się zakorzeniły, rozrosły i wydały owoc? Zdawałem sobie sprawę, że odpowiedź daje się w procesie, *który trwa całe życie* i którego momentem uprzywilejowanym jest formacja początkowa.

Co do *sposobu odpowiedzi*, pomoc znalazłem przede wszystkim w Ewangelii. To przecież nie przez przypadek pierwsze słowa Jezusa, jedynego Mistrza, przybierają postać pytania: *Czego szukacie*? Tym, czego Bóg domaga się w pierwszym rzędzie od człowieka, jest bowiem prawość intencji. Istotnie, motywy, które popchnęły uczniów do pójścia za Jezusem, mogły być bardziej lub

mniej czyste, mogła to być ciekawość albo upodobanie do nowinek. Pytając w ten sposób, Jezus zaprasza swych rozmówców, by zajrzeli w głąb siebie i uświadomili sobie swoje rzeczywiste intencje. Jaką wartość ma ich poszukiwanie? W Ewangeliach synoptycznych myśl tę wyraża przypowieść o siewcy (Mt 13,1-23): jakie jest nastawienie serca, jaką glebę ofiarowujemy siewcy życia? Ponadto - Jezus podpowiada nam, że przed głoszeniem Ewangelii należy koniecznie uszanować czas pytań, który przynależy do czasu przygotowania. Dlatego, pytanie: CZEGO SZUKACIE? było pierwszym, które stawiałem sobie i z którym stanąłem przed odbiorcami mojej posługi.

Praktyczną pomoc znalazłem w dokumencie *Formacja Salezjanów Księdza Bosko. Zasady i Normy* oraz w *Dyrektorium Inspektorii św.Jana Bosko*. Na tej podstawie, aby *zabezpieczyć warunki dobrej formacji nowicjackiej*, opracowałem *Program formacyjny nowicjatu*. Był on wynikiem wnikliwej lektury dokumentu *Formacja Salezjanów Księdza Bosko. Zasady i Normy*, owocem konsultacji współbraci zaangażowanych w proces formacji, owocem rozmów z samymi nowicjuszami oraz owocem mojego doświadczenia z pracy formacyjnej w seminarium.

Program formacyjny wspólnoty nowicjackiej, stał się pomocą i przewodnikiem we właściwym ukierunkowaniu formacji osobistej i wspólnotowej, duchowej i intelektualnej. Obejmował niektóre normy postępowania, wskazywał na zasadnicze zadania oraz postawy konieczne dla spokojnego i prawidłowego funkcjonowania życia wspólnoty nowicjackiej. Obejmował on to, co należy do specyfiki życia salezjańskiego i to, co w przyszłości powinno stać się treścią dalszych etapów formacji początkowej, a później permanentnej. Zapewniał z całą pewnością - mogę to dziś szczerze wyznać - *dobry początek* drogi formacyjnej, a dobrze zacząć, oznaczało gwarancję właściwego przygotowania do życia salezjańskiego. Oto, co decyduje - moim skromnym zdaniem - o dobrym ukierunkowaniu formacji, szczególnie tej nowicjackiej...

***

Każde powołanie jest darem i zadaniem. Powołanie zakonne jest darem, mającym swoją specyfikę w charyzmacie, przeżytym i rozwiniętym przez duchowe doświadczenie Założyciela - w moim przypadku - św. Jana Bosko. Zgromadzenie Salezjańskie przedłuża w historii program i ducha Księdza Bosko; zachowuje go, dokonując jego rozwoju, a do tego wykorzystuje wielorakie dary, jakie wzbogacają

życie salezjanów; odkrywa te dary, pielęgnuje je i dowartościowuje, tzn. po salezjańsku formuje.

Wiedziałem, ze Zgromadzenie, do którego przynależę, sprzeciwia się wszelkiemu uogólnieniu i troszczy się bardzo o zachowanie swojej tożsamości. W konsekwencji, w swoim działaniu formacyjnym musiałem inspirować się typem formacji, którą Ksiądz Bosko przekazał życiem i która na sposób promieniowania duchowego przeszła do naszej tradycji i została zawarta w Konstytucjach i Regulaminach, stanowiących *kartę tożsamości* każdego salezjanina.

Uwzględniając konkretną sytuację współczesnego świata, miałem dyskretnie pomagać ludziom młodym formować odpowiedź na Boże wezwanie, odpowiedź właściwą naszemu charyzmatowi: nie czyniąc ustępstw wobec tego, co zadecydowało o świętości i geniuszu pedagogicznym Księdza Bosko, lecz bez mechanicznego powtarzania przeszłości i bez ulegania współczesnej modzie.

CEL FORMACJI NOWICJACKIEJ

W okresie formacji nowicjackiej kandydat ma możliwość stopniowego poznania Zgromadzenia, a z kolei ono może ocenić jego przydatność do życia salezjańskiego. Dlatego rozeznanie osobiste i wspólnotowe uważałem za niezbędne dla zrozumienia:

- czy kandydat jest rzeczywiście wezwanym przez Boga do życia charyzmatem salezjańskim, który obiera za program swego życia;
- czy dostatecznie dojrzewają w nim zdolności i czy posiada predyspozycje, które umożliwiają realizację powołania salezjańskiego;
- czy poważnie traktuje swoją formację i czy osiąga cele poszczególnych etapów;
- czy jest zdolny do podjęcia zadań wynikających z powołania.

Tak ukazana nowicjuszom perspektywa formacji podkreśla jej aspekt dynamiczny i personalistyczny. Osobiście uważam, iż jest sprawą niezwykle ważną posiadanie jasnej wizji przebiegu i celu formacji początkowej, w omawianym przypadku - nowicjackiej.

Ukazywałem nowicjuszom, że pełna formacja nowicjacka wykracza daleko poza zwykłe nauczanie, gdyż jest ona wprowadzeniem: w pogłębione i żywe poznanie Chrystusa, w praktykę rad ewangelicznych, w radosne podejmowanie ewangelicznej ascezy, w braterskie życie we wspólnocie, w historię, w szczególne posłannictwo i duchowość zgromadzenia. Zwracałem więc uwagę, aby FORMAC-

JA NOWICJACKA przebiegała na wielu płaszczyznach: duchowej, eklezjalnej, liturgicznej, maryjnej, salezjańskiej, intelektualnej i duszpasterskiej. Tylko bowiem takie oddziaływanie wychowawcze na wszystkich płaszczyznach, ściśle się ze sobą łączące i wzajemnie się uzupełniające, tworzy integralną całość procesu formacyjnego. Tak rozumiany proces formacyjny może pomóc nowicjuszom w dojrzalszym rozpoznaniu powołania, w dojrzewaniu kandydata jako człowieka i jako chrześcijanina, w zrozumieniu i praktyce salezjańskiego życia.

Rozpoznanie powołania to innymi słowy proces poznania i oceny osoby, że jest ona powołana do życia salezjańskiego. Dlatego zaraz na początku drogi nowicjackiej uważałem za stosowne zapoznać nowicjuszy z wypracowanymi kryteriami i normami, stosowanymi w rozpoznawaniu powołania salezjańskiego, które zawierają bogactwo naszej tradycji i wynikają z doświadczenia na polu formacji. Jednak zdawałem sobie sprawę, że sprawa dotyczy powołania, a więc tajemniczego wyboru i misji, do jakiej Bóg przeznacza danego człowieka. Trudno oczekiwać, aby miało się to dokonywać z oczywistością bliską poznaniu doświadczalnemu. Ktoś słusznie zauważył, że Bóg jakby specjalnie ów proces powoływania człowieka powiązał z niepewnością, z wątpliwościami, by wyrastająca z nich pozytywna ludzka decyzja nabrała bardziej charakteru zaufania i zawierzenia, niż pewności czy oczywistości. No dobrze, ale moi nowicjusze, godząc się na tę tajemniczość, prawie wprost pytali, skąd mają zdobyć to minimum przekonania, że się nie mylą i że mogą, a nawet powinni, podjąć drogę powołania, w tym wypadku salezjańskiego. Mówiłem im wtedy, że Kościół przejęty pragnieniem ewangelizowania zawsze odczuwał troskę i niepokój: Kogo posłać? Jacy winni być apostołowie Ewangelii? I że wyrazem troski Kościoła, a więc i Zgromadzenia, są podawane KRYTERIA SZCZEGÓŁOWE POWOŁANIA SALEZJAŃSKIEGO i KAPŁAŃSKIEGO.

Kiedy sam czytałem o: predyspozycjach w zakresie *więzi z Chrystusem*; predyspozycjach w zakresie *życia wspólnotowego*; predyspozycjach w zakresie *rad ewangelicznych*; predyspozycjach w zakresie *życia salezjańskiego*, zrozumiałem, że one wyznaczają to, co najistotniejsze w formacji młodych ludzi, którzy chcą podjąć życie konsekrowane. Do tego też wychowywałem powierzonych mi braci, gdyż zdawałem sobie sprawę, że tylko tak jasno ukierunkowana formacja pozwoli im stawić czoło wyzwaniom czasów, w których żyją i w których im przyjdzie być czytelnymi znakami dla ludzi młodych na wzór Księdza Bosko. I tak:

1) predyspozycje w zakresie *więzi z Chrystusem*; wymagane są następujące postawy:

- wzrastająca osobowa więź przyjaźni z Chrystusem, manifestująca się poprzez zaangażowanie w modlitwę, w liturgię oraz w życie sakramentalne;
- fascynacja Chrystusem Dobrym Pasterzem, wyrażona poprzez rozwijanie zainteresowań apostolskich, młodzieżowych;
- postawa wrażliwości i otwartości na Słowo Boże jako kryterium życia oraz punkt odniesienia w poszukiwaniach odpowiedzi na rodzące się problemy; postawa dyspozycyjności i uległości na polu rozeznawania woli Bożej oraz na polu kierownictwa duchowego.

2) predyspozycje w zakresie *życia wspólnotowego* dotyczą:

- zdolności do życia we wspólnocie i pracy z innymi, umiejętności przyjęcia innych oraz dzielenia się wartościami natury duchowej, umiejętność zaakceptowania limitów i ograniczeń własnych oraz innych osób, umiejętność pokonania skrajnych postaw: ślepej zależności od innych, czy też postawy stałego sprzeciwu i kontestacji;
- zdolności do poszukiwania prawdy w świetle Słowa Bożego i obiektywnej oceny wypowiedzi i opinii innych ludzi, bez ulegania uprzedzeniom i emocjom;
- dojrzałości w wymiarze społecznym; poczucia własnej godności "dziecka Bożego" oraz łatwości nawiązywania kontaktów z innymi ludźmi i zdolności prowadzenia dialogu;
- stałej postawy otwarcia się na innych, empatii, dobroci, altruizmu i służby;
- postawy zaangażowania, rzetelności i pracowitości w wypełnianiu obowiązków natury umysłowej oraz prac fizycznych; równie ważną dyspozycją jest postawa umartwienia.

3) predyspozycje w zakresie *rad ewangelicznych*; wymienia się tutaj następujące dyspozycje:

- zdolność przyjęcia ludzkich pośredników i głosu wspólnoty jako codziennych wyrazicieli woli Bożej;
- właściwa relacja do dóbr materialnych, traktowanie ich jako środków na drodze do realizacji swojego powołania; prosty styl życia oraz postawa niestrudzonej pracowitości, obowiązkowości jako praktyczny wyraz ślubu ubóstwa;

- zdolność kochania Boga i braci, z którymi się żyje; równowagi psychicznej i dojrzałości uczuciowej wyrażającej się pogodną, dojrzałą postawą wobec kobiet, stałą zdolnością do samokontroli i głębokich relacji międzyludzkich jak przyjaźń, koleżeństwo, braterstwo.

4) predyspozycje w zakresie *życia salezjańskiego*; chodzi o następujące dyspozycje:

- świadomego opowiedzenia się i ukochania salezjańskiego stylu życia, umiłowania młodzieży, ludzi środowisk ludowych, działalności apostolskiej, konkretnych wspólnot i współbraci;
- odpowiedniej znajomości księdza Bosko, rozmiłowania się w jego duchu oraz pozytywnego doświadczenia apostolatu i życia salezjańskiego;
- żywego włączenia się we wspólnotę i odpowiedzialności za nią; odczucia zadowolenia i satysfakcji z dotychczasowego doświadczenia życia salezjańskiego;
- nabycia odpowiednich zdolności pedagogicznych, katechetycznych i pastoralnych w dialogu z kulturą miejsca;
- rozwijania jakiegoś zakresu zdolności, który czyni kandydata szczególnie użytecznym na polu życia salezjańskiego i posłannictwa młodzieżowego;
- nabycia zdolności organizacyjnych, postawy twórczości, realizmu i zaradności w podejmowanych przedsięwzięciach;
- postawy wrażliwości na ubóstwo, krzywdę, cierpienie oraz solidarności z ludźmi pracy, wśród których się żyje z potrzebującą pomocy młodzieżą;
- umiejętności wykorzystania czasu wolnego w sposób twórczy i pożyteczny dla młodzieży oraz bliskich; umiejętności godnego odpoczywania i oddania się użytecznej rozrywce.

Te wymienione kryteria są **ważne**, powiedziałbym **istotne**... Wymieniłem je celowo...

One stały się punktami odniesień w moich wysiłkach wychowawczych i w podjętej przez nowicjuszy - odpowiedzialnie i bardziej świadomie - formacji. Te kryteria pomagały nam we wspólnotowej i osobistej weryfikacji słuszności wyboru, a jednocześnie w wytyczeniu drogi pracy na przyszłość! Niejednokrotnie nowicjuszom wyjaśniałem, aby je właściwie rozumieli. Oni zaś byli mi wdzięczni, że tak jasno i czytelnie ustawiony proces formacji ułatwia im wyzwolić się z lęków właściwych "początkowi drogi powołania" i ułatwia im otwarcie się w pełnym

zaufaniu na ofiarowaną im pomoc z mojej strony. A sprawa **zaufania** leży u podstaw wszystkiego... Dzisiaj też już wiem, że formacja oparta o jasno sprecyzowane wymagania (!) gwarantuje, że będziemy spotykali w naszych wspólnotach więcej świadków Ewangelii.

***

Zamiast zakończenia...

Nasze Konstytucje zakonne mówią, że Chrystus ma być dla nas żywą REGUŁĄ! Stąd w procesie formacji sprawą najwyższej wagi jest poznanie Chrystusa! Pismo Święte to nie tylko moja "pasja zawodowa", ale to Osoba, którą się zafascynowałem. Coś z tej mojej fascynacji Bożym Słowem pragnąłem przekazać moim młodszym braciom w formacji... I to chyba najbardziej zaowocowało... Bo tylko codzienne branie do rąk Pisma Świętego, czytanie i rozważanie Bożych pism pozwala nabyć wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa. Bo tylko **wierne rozważanie Słowa Bożego** wprowadza w nieustanną relację ze Źródłem życia i daje moc do stawania się bardziej autentycznymi ludźmi, wyznawcami Chrystusa! Bo tylko kontakt ze Słowem Bożym owocuje szczególnie bogatym życiem modlitwy. W czasie mojej służby braciom w nowicjacie staraliśmy się *uważać, jak słuchamy* (Łk 8,18). I w ten sposób - małymi krokami - wydaje mi się, że wznosiliśmy dom, będący świadectwem naszej roztropności... Gdy spadną deszcze, ruszą wezbrane potoki, wtedy dopiero nasza budowla zostanie wypróbowana. Wszystko sprawdzi życie. Również i to, czy budowaliśmy mądrze i odpowiedzialnie. Krótko, chodziło mi o to przede wszystkim, by po prostu Bogu i Jego słowu poświęcić czas, by codziennie na nowo odkrywać, jak drogocenne jest biblijne orędzie dla nas - ludzi w drodze.

Ks. Ryszard Kempiak SDB (1959) - *salezjanin; wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w latach 1989-92; magister nowicjatu salezjanów w Kopcu k/ Częstochowy w latach 1992-95; obecnie wykładowca Pisma Świętego na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu (od 1995), w kilku wyższych seminariach duchownych oraz w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym O.O. Dominikanów w Krakowie. Odbył studia biblijne w Jerozolimie w Studium Biblicum Franciscanum. Po powrocie do Polski, pod kierunkiem ks.doc.dr.hab. Jerzego Chmiela, przygotował pracę doktorską na Wydziale Teologicznym PAT-u w zakresie teologii biblijnej, którą obronił 09.06.1992.*

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa

Przemyślenia na podstawie adhortacji Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*

Jan Andrzej Kłoczowski OP

Dokument *Pastores dabo vobis* daje w zarysie bardzo precyzyjną wizję tego, czym powinna być formacja intelektualna (może lepiej nazywać to po prostu "wykształceniem"?) w przygotowywaniu przyszłych kapłanów do zadań, jakie przed nimi staną.[1]

Motywy, dla których przyszli kapłani winni otrzymać rzetelne wykształcenie, są w pewnym sensie oczywiste, dotyczą zarówno racji wewnętrznych, sprowadzających się do wymogu głębszego zrozumienie wiary, jak i racji zewnętrznych (zresztą tylko pozornie), czyli przygotowania do duszpasterstwa. Wydawać by się mogło, iż obydwa te cele są sprzeczne: pierwszy to wykształcenie filozoficzne i teologiczne, stawiające studentom wymagania wysoce intelektualne, wymagające rozwinięcia zdolności do abstrakcyjnego myślenia. Drugi jest praktyczny, wymaga poznania konkretnych metod pracy z ludźmi, zastosowania pewnych "technik" pedagogicznych. Czy takie przeciwności nie stwarzają trudności dla tych, którzy odpowiedzialni są za wykształcenie adeptów do kapłaństwa, trudności polegających na niemożności skonstruowania jednolitego systemu kształcenia i na ustawicznej konieczności łatania dziur?

---

[1] Tekst niniejszy był (w pierwotnej wersji) przedmiotem dyskusji na posiedzeniu Komisji Episkopatu d/s reformy *Ratio Studiorum*, jak również na spotkaniu zorganizowanym dla wykładowców filozofii w Seminariach współpracujących z PAT (1993). Ostatni akapit został opracowany z myślą o potrzebach naszej Prowincji.

1. Jaki typ wykształcenia jest nam potrzebny?

Spotykamy w praktyce dwa modele formacji intelektualnej kandydatów do kapłaństwa, z tym, że niewątpliwie przewagę ma model wymieniony tutaj jako pierwszy.

a. Wykształcenie "praktyczne"

Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, iż seminarium traktowane jest tutaj jako "technikum" filozoficzno-teologiczne, w którym uczy się "chwytów" pedagogicznych, przydatnych do późniejszej pracy z młodzieżą. Zawarte jest jednak w takim modelu niebezpieczeństwo zamiany wykształcenia w formowanie agitatorów, a ewangelizacji w propagandę. Zbytni "praktycyzm" jest zabójczy tak dla wiary jak i dla skutecznego głoszenia.

b. Wykształcenie "klasyczne"

Dla zilustrowania tego, co rozumiem przez termin "wykształcenie klasyczne", niech mi wolno będzie - nieco przewrotnie - zacytować tekst, który uważam za nadzwyczaj interesujący, bowiem w jasny sposób precyzuje zasady, jakimi winno się kierować wykształcenie uczestników i przyszłych pasterzy wielkich tradycji religijnych: *"Żydzi posiadali po prostu przewagę, jaką młodzież o wykształceniu humanistycznym ze wszystkich czasów posiadała nad niewykształconymi nosicielami tytułów i dyplomów... Z chederu i z domu większość moich kolegów Żydów wynosiła szacunek dla wiedzy bezinteresownej, wsparty autorytetem religii i tradycji. Taka ocena wiedzy jest podstawą wszelkiego wykształcenia. Wykształcony zdobywa [gdy przyjdzie do korzystania ze zdobytej wiedzy] potrzebne mu wiadomości praktyczne, na które niewykształconemu całego życia za mało"* (Jerzy Stempowski, *Eseje dla Kasandry*, s.89-90).

Jestem zdecydowanym zwolennikiem wykształcenia "klasycznego", polegającego bardziej na ukształtowaniu i usprawnianiu umysłu studenta (alumna), rozwinięciu jego zdolności do myślenia, a mniej na napełnieniu jego głowy mnóstwem wiadomości, bardziej albo mniej użytecznych.

Styl, czy też dokładniej się wyrażając: sposób wykształcenia przyszłych duszpasterzy, uwarunkowany był wizją Kościoła. Eklezjologia XIX wieku miała skłonność do traktowania Kościoła jako twierdzy. Chodziło o to, aby wychować dzielnych obrońców, zdolnych wytrzymać oblężenie bezbożnego świata. Wykładowca posiadał wiedzę w stanie gotowym, a zadaniem jego było wlanie wiadomości w głowy słuchaczy. Założony był izolacjonizm w stosunku do nauki czy kultury uniwersalnej, do środowisk uniwersyteckich, które zresztą też nie kwapiły się do nawiązywania kontaktów z Kościołem. Nieliczne były próby otwarcia się na kulturę i naukę humanistyczną - jak np. Instytut Biblijny w Jerozolimie, prowadzony przez o. Lagrange'a (obecnie Sługi Bożego, kandydata na ołtarze). Znane także była Le Saulchoire jako ważna szkoła teologii, jedna z tych, które przygotowały Sobór.

Kościół Soboru Watykańskiego II określa siebie nie tyle w kategoriach twierdzy, kulturalnie samowystarczalnej, lecz jako pielgrzymujący Lud Boży, co oznacza, iż nacisk jest przede wszystkim położony na misyjną strukturę Kościoła - zadaniem teologii jest nie tylko przechować depozyt, ale go przekazać (słowa Jana XXIII na otwarcie Soboru)...

Ale przekazanie oznacza umiejętność posługiwania się językiem tych, do których się mówi, stąd nowa otwartość na świat kultury XX wieku. Jednocześnie pamiętać trzeba, iż czas kulturalnego otwarcia Kościoła był czasem głębokiego kryzysu kultury, która szczególnie po 1968 r. otworzyła się na całe dziedzictwo marksistowskie i myślenie kategoriami lewicy, radykalnie zrywające z przekazem tradycji. Barbarzyńca zwyciężył w Europie i w Ameryce. Kościół zachodni otworzył się na świat, który wtargnął z całym bogactwem kontestacji, relatywizmu -innymi słowy nihilizmu. Wielu teologów przeżywało oszołomienie bogactwem kultury, nie bardzo umiejąc oddzielić owoce od korzeni.

Pierwszym przejawem kryzysu teologii był kryzys uczelni katolickich, nie był to jedynie kryzys instytucjonalny, ale także znacznie głębszy, był to kryzys tożsamości. W pogoni za kulturą współczesną, w nadziei dorównania przedstawicielom nauk uniwersyteckich w wielu uczelniach poczęto wykładać przede wszystkim Marksa, Freuda i innych współczesnych mistrzów podejrzeń - i to nie dlatego, aby poznać narzędzia, jakimi posługują się ludzie dla opisania świata, ale po to, aby w ten sposób samemu analizować świat wiary (słynna "analiza marksistowska" stosowana w kręgach tzw. "teologów wyzwolenia"). Na opłakane

rezultaty nie trzeba było długo czekać - wielu młodych odchodziło, nie widzieli bowiem sensu w zdobywaniu wiedzy na uczelniach katolickich, gdyż mogli ją uzyskać na znacznie lepszym poziomie dzięki uczelniom świeckim.

Naturalnie, gdyby poprzestać na tym jednym aspekcie, obraz posoborowej teologii katolickiej byłby przedstawiony niesprawiedliwie; może ona pochwalić się znakomitymi przecież osiągnięciami, głównie w dziedzinie teologii pozytywnej (biblistyce, patrologii, historii dogmatu i teologii, etc.).

W Polsce - jak zawsze (czy jak do tego czasu) - sytuacja była specjalna. Byliśmy w stanie konfrontacji z totalitarnym komunizmem i to było zasadniczą ramą życia Kościoła. Były trudności w organizowaniu normalnego życia naukowego w Kościele, ale trzeba powiedzieć, że nieraz brakowało zrozumienia dla znaczenia teologii w życiu Kościoła - poza chwalebnymi wyjątkami Prymasa Wyszyńskiego i Kardynała Wojtyły.

Owocuje to teraz - jest to zdanie autora tych słów - polityzacją życia kościelnego: jeżeli jedynym słowem drukowanym czytanym przez księży (obok brewiarza) jest gazeta, a jedyną formą uczestniczenia w kulturze jest dziennik telewizyjny, nic dziwnego, że podniecają duszpasterzy tematy przede wszystkim polityczne, a nie teologiczne. Spory są o politykę, nie ma sporów teologicznych.

3. Jaka inspiracja płynie dla nas z dokumentu *Pastores dabo vobis?*

a. Wykształcenie filozoficzne

Adhortacja *Pastores dabo vobis* rzuca niezmiernie interesujące światło na zagadnienie formacji filozoficznej w naszych instytutach, w których wychowywani są przyszli kapłani-duszpasterze.

W dokumencie tym bardzo oryginalnie jest zdefiniowany cel, któremu ma służyć owo studium filozofii: ma ono *prowadzić do głębszego rozumienia i interpretacji osoby, jej wolności, jej relacji ze światem i z Bogiem.* Ciekawie stawia to sprawę "punktu wyjścia" nauczania filozofii - jest nim antropologia, zastanowienie się człowieka nad sobą, nad tajemnicą swojego bytu. Dopiero w dalszej kolejności, począwszy od tej refleksji, należy opisywać i wyjaśniać różne typy relacji, w jakie człowiek wchodzi - do innych, do świata, wreszcie - i przede wszystkim! - do Boga. Rozumiem to jako wskazówkę metodyczną dla odpowiedniego ułożenia przedmiotów nauczanych w ramach kursu filozofii. Oznacza to przyjęcie - jakże ważnego dla myśli klasycznej - odróżnienia porządku bytu

go ułożenia przedmiotów nauczanych w ramach kursu filozofii. Oznacza to przyjęcie - jakże ważnego dla myśli klasycznej - odróżnienia porządku bytu i porządku poznania. Byt Konieczny jest pierwszy w porządku bytu, ale człowiek poznaje najpierw byt przygodny, z których najbliższy jest mu on sam, doświadczany w kruchości i wielkości własnego bytu osobowego. Wyszedłszy od takiego doświadczenia, można odsłaniać przed studentami kolejne relacje, w jakich bytuje człowiek: do drugiego człowieka, do innych, do świata, do Boga.

Ciekawe jest poniższe określenie punktu wyjścia procesu "wtajemniczania" młodych ludzi w trudną sztukę myślenia filozoficznego. Otóż jest on subiektywny, ale nie subiektywistyczny, skłania do refleksji człowieka nad sobą, ale każe mu wyjść od siebie samego i otwierać się na rzeczywistość, która go otacza.

Celem takiego nauczania jest - jak zresztą każdego poważnego nauczania filozofii - "kult wobec prawdy", "rodzaj uwielbienia i miłości prawdy". Oznacza to coś znacznie ważniejszego, niż przywiązanie do jakiś szczegółowych i werbalnych rozwiązań tej czy owej szkoły (sekty) filozoficznej. Ostatecznie chodzi o to, aby człowiek umiał wytworzyć w sobie otwarcie na rzeczywistość, skoro prawda jest *adaequatio rei et intellectus*.

Taka formacja - będąc rzetelnie filozoficzna - jest jednocześnie zasadniczo duszpasterska. W sytuacji kulturalnej, zdominowanej przez subiektywizm, ludzie wypowiadają "przekonania", "opinie", ale nie ośmielają się coś mniemać czy nie mniemać (Gombrowicz) jak się rzeczy mają naprawdę czyli rzeczywiście, bowiem wszystko wydaje im się względne. Ten klimat podrywa także i myślenie licznych duszpasterzy, co jest przyczyną wielu tragedii. Pada fundamentalne pytanie: *Jeśli się nie jest pewnym prawdy, jak można położyć na szali całe swoje życie i znaleźć siłę, by stawiać poważne pytania dotyczące życia innych ludzi* (PDV 52)

Właśnie w kształtowaniu owej bezinteresownej postawy szacunku wobec rzeczywistości (prawdy) upatrywać należy podstawowej funkcji wychowawczej w kształceniu filozoficznym alumnów seminariów duchownych.

Oczywiście, studenci przygotowujący się do kapłaństwa mają zasadniczo poświęcić się teologii, ale *sama wiara nie może obyć się bez rozumu* (52), dlatego też studium filozofii jest niezwykle ważne dla zrozumienia problematyki teologicznej.

Wykształcanie teologiczne jest fundamentalne dla przyszłych kapłanów, ono jest zasadniczym celem wszelkich wysiłków podejmowanych w okresie studiów seminaryjnych.

Prawdziwa teologia wywodzi się z wiary i chce prowadzić do wiary (PDV 53). Podobne zdanie wypowiedział św. Tomasz z Akwinu, co przytacza omawiany dokument: *celem całej teologii jest dostarczenie pokarmu dla wiary* (tamże).

Teologia nie jest więc jedynie jakąś postacią "kościelnego religioznawstwa", nie jest wyłącznie historyczną znajomością źródeł nauki chrześcijańskiej, nie jest tylko intelektualną spekulacją, przekształcającą opracowane przez owe źródła dane w spójny system doktrynalny. Tworzą ją dwa elementy - wiara i dojrzała refleksja. Wynika to z bardzo fundamentalnego faktu: teologia jest formą poznania religijnego, a owo poznanie, pozostając poznaniem w mocnym tego słowa znaczeniu, rządzi się jednak własnymi prawami. Bardzo precyzyjnie określił tę specyfikę jeden z najwybitniejszych filozofów XX wieku zajmujący się refleksją nad religią - Max Scheler, który powiedział, iż *każda wiedza o Bogu jest wiedzą od Boga*. Bardzo podobnie brzmią słowa dokumentu, podpisanego wszak przez bardzo uważnego Czytelnika Schelera: *Wiara (...) ustanawia osobistą więź między wierzącym a Chrystusem w Kościele* (PDV 53).

Ważną jest sprawą, aby ową konieczną więź pomiędzy refleksją teologiczną a nauczaniem Kościoła przedstawiać - w toku studiów teologicznych -jako wewnętrzną więź duchową, a nie tylko jako konieczność lojalności wobec instytucji (choć i ona jest oczywiście konieczna). Często bowiem studenci będą spotykali się (w prasie i publikacjach, które do nich będą docierały) z karykaturalnym przedstawieniem funkcjonowania Urzędu Nauczycielskiego jako władzy czysto biurokratycznej. Innymi słowy, studenci teologii katolickiej świadomi muszą być prorockiego charyzmatu nauczania Kościoła i jego kerygmatycznej mocy.

c. Specyfika dominikańskiej formacji intelektualnej do kapłaństwa

Specyfika ta została wyrażona od samego początku istnienia Zakonu tak przez św. Ojca Dominika jak i przez nasze Konstytucje, te najdawniejsze oraz obecnie obowiązujące.

Stare Konstytucje (a nowe to powtarzają) zawierały definicję zasadniczego celu, dla którego Brat Kaznodzieja winien oddawać się z zapałem studiom: *Studia*

nasze powinny przede wszystkim i bardzo gorliwie zmierzać do tego, byśmy mogli być pożyteczni duszom bliźnich (KKZ 77)

I dalej: *studiując Bracia rozważają w sercu wieloraką mądrość Bożą oraz przygotowują się do doktrynalnej służby Kościołowi i wszystkim ludziom. Tym bardziej zaś powinni poświęcać się studiom, że - zgodnie z tradycją Zakonu - są w szczególniejszy sposób powołani do pielęgnowania w ludziach ich dążenia do prawdy* (tamże).

To *pielęgnowanie dążenia do prawdy* ma dwa wymiary:

- pomoc ludziom poszukującym, przy umiejętnym i roztropnym zastosowaniu różnych metod ewangelizacji (polemika z ludźmi złej woli, dialog z poszukującymi i wysiłek wyjaśniania wiary - hermeneutyka - w stosunku do nierozumiejących),
- wysiłek kształtowanie dojrzałych postaw wiary, która nie będzie polegała na akceptacji prostackich metod ewangelizacji, podobnych psychoterapii (Jezus jest rozwiązaniem wszystkich twoich problemów); nie będzie polegała również na fundamentalistycznej ucieczce od pogłębionego w Kościele rozumienia wiary; wreszcie będzie dążyła do pełnego poznania prawdy wiary, która jest warunkiem owocnego życia duchowego.

Myślę, że sprawa dyskusji nad tym, czym dla współczesnego dominikanina jest *doktrynalna służba Kościołowi i wszystkim ludziom*, służba sprawowana z całą uczciwością intelektualną, jest jednym z najważniejszych problemów, jakie muszą stać się przedmiotem naszego pokolenia Braci Głosicieli.

Formacja dominikańska - nauka wolności

Antoine Lion OP

Rozpoczęcie życia dominikańskiego daje, między innymi, wielką szansę, jaką są lata formacji.[1] W Polsce, jak we Francji, istnieje zapewne *ratio studiorum* zawierające długą listę przedmiotów (a wszystkie są pasjonujące), które powinny być zgłębiane w ciągu tych lat nauki. Postępując tą drogą wchodzimy w kontakt z szeroką kulturą filozoficzną, która sprawia, że wzrastamy w poznaniu tajemnicy Boga, mimo że - zgadzam się tutaj z kardynałem Mikołajem z Kuzy żyjącym w XV wieku - *prawdziwą wiedzą jest wiedzieć, że się nic nie wie*. Trzeba dużo studiować, aby osiągnąć to, co ten teolog nazwał *oświeconą niewiedzą*, która jest czymś zupełnie różnym od zwykłej niewiedzy.

Czym jest uczenie się? Pewien wielki pedagog francuski odpowiada: *uczenie się to nauka uczenia się*. W wielu dziedzinach okazuje się przydatne nie to, czego się nauczymy, lecz raczej zdolność przyswajania sobie rzeczy nowych, która sprawia, że będziemy w stanie stawiać czoła ciągle nowym sytuacjom. Technika rozwija się nieprzerwanie: 10 lat temu nie miałem pojęcia o komputerze, z pomocą którego dziś piszę te słowa, ani o faksie, dzięki któremu będę mógł przesłać ten tekst do Krakowa. Ludzie też się zmieniają: studenci, którymi jesteście, różnią się od naszych drogich starszych braci dominikanów, urodzonych przed wojną 1914 roku. Zapewne, *trawa usycha, więdnie kwiat, a słowo naszego Boga trwa na wieki*, jak mówi prorok Izajasz (40,8). Bóg się nie zmienia i właśnie o Nim trzeba nam mówić. Ale mówienie, głoszenie jest adresowane do konkretnych mężczyzn, kobiet i dzieci, potrzebna jest więc subtelna zgodność między wiernością otrzymanej Tradycji a odważnym odnajdywaniem słów dla naszej epoki.

Liturgia, życie braterskie, służba wspólnocie są częścią naszej formacji i otwierają nowe horyzonty. W tych kilku słowach, o jakie poprosili mnie bracia

---

[1] Autor tego tekstu, napisanego specjalnie dla "Teofila", jest dyrektorem Centrum Tomasza Morusa. Mieszka w klasztorze Sainte Marie de la Tourette koło Lyonu (Francja).

studenci, których spotkałem w listopadzie w Aix-en-Provence, chciałbym jeszcze położyć nacisk na podstawowy wymiar życia dominikańskiego: wolność, ponieważ sądzę, że ją również zdobywa się na drodze nauki.

W 1989 roku, w pewnym piśmie teologicznym wydawanym w Lyonie, opublikowałem artykuł brata Tymoteusza Radcliffe'a, wtedy prowincjała Prowincji Angielskiej. Komentując słowa świętego Pawła: *gdzie jest Duch Pański - tam wolność* (2Kor 3,17), pisze on: *Gdy święty Paweł mówi o wolności, to nie o zwykłej wolności wyboru konsumenta, lecz o wolności, do której dochodzi się w wyniku przemiany, jako owoc odrodzenia.*

Bracia, bardziej przez to, kim są, niż przez to, co mi powiedzieli, nauczyli mnie pewnej wolności, wolności człowieka, który znajduje swoje korzenie w Ewangelii, który żywi się tym, co mu ofiaruje Kościół - Słowem i Eucharystią - i który kroczy bez obaw w powiewie Ducha. Człowiek ten nie ogranicza się do powtarzania tego, czego się nauczył, lecz stale tworzy nowe formy miłości w służbie tym, do których został posłany. Idzie i rozbudza tę formę chrześcijaństwa, które jest ogniem, życiem, twórczą miłością, odnowioną inteligencją odwiecznej wiary. Dominik był z tych. Potrafił wysłać na drogi Europy kaznodziejów o pustych rękach, nie obarczonych żadnym dobytkiem prócz skarbu wiary w Boga, który chce zbawić wszystkich ludzi. Stworzył on również w sercu naszego życia zakonnego pewną formę posłuszeństwa, która umożliwia praktykę tej wolności.

Oczywiście, z czasem stajemy się bardziej ociężali. Potrzebne nam są organizacje, instytucje, które mają właściwy sobie ciężar. Kościół jednakże musi ciągle powracać do tego doświadczenia, które ukształtowało jego początki. Było nim Zesłanie Ducha Świętego: radosne doświadczenie nowej siły, z jaką garstka pierwszych wierzących wyruszyła, aby stawić czoła światu. Historia ludu świętego naznaczona jest przez wyzwolenie z niewoli egipskiej, celebrowane w czasie każdej Paschy, podczas gdy w dzień Zesłania Ducha Świętego nowa świadomość ogarnęła serca apostołów. Paweł, a później Jan, nadadzą jej imię. Pierwszy z nich zapisze tę zdumiewającą tautologię: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5,1), a drugi wkłada w usta Jezusa takie słowa: *Prawda was wyzwoli* (J 8,32).

W przypadku studenta - dominikanina nie chodzi najpierw o przyswojenie sobie wykładów o wolności, choć dobra teologia jest tu - jak zawsze - niezastąpiona. Chodzi o nauczenie się, jedni od drugich, tej odpowiedzialnej wolności, która mobilizuje swoje siły w służbie braciom, bliskim czy dalekim.

Bracia, powołani zostaliście do wolności, mówi święty Paweł do Galatów (5,13) i, poprzez nich, do wszystkich chrześcijan. Szczególnie mówi to temu małemu ludkowi, który tworzymy w Kościele my, bracia kaznodzieje, znajdując w sercu naszego powołania namiętne pragnienie *wolności dzieci Bożych*.

tł. Marcin Kaczmarczyk, Zdzisław Szmańda OP

Ankieta "Teofila"

Przygotowując numer "Teofila" poświęcony formacji postanowiliśmy zadać kilka pytań braciom, którzy byli lub są odpowiedzialni za kształt formacji w naszej prowincji. Oto te pytania: Co jest najważniejsze w formacji dominikańskiej, ku czemu Ojciec wychowywał (wychowuje) braci, jaki skutek i w jaki sposób chciał (chce) Ojciec osiągnąć przez swoją pracę? Jakie postawy braci sprzyjają a jakie zdecydowanie przeszkadzają w pracy formacyjnej? Jakie powinny być priorytety pracy formacyjnej wobec wyzwań nadchodzącego czasu? Jakie są te wyzwania?

Formy wypowiedzi są niejednolite ponieważ część z nich została napisana przez autorów, a pozostałe spisaliśmy z taśmy magnetofonowej. Ingerencje redakcji staraliśmy się ograniczyć do niezbędnego minimum.

Publikujemy owoce tej krótkiej ankiety z nadzieją, że będzie ona inspiracją do ponownego przemyślenia sprawy naszej formacji w kontekście przemian dokonujących się w kościele i w świecie. Wierzymy, że odpowiedzi wskażą zarówno to, co w dominikańskiej formacji jest ważne zawsze, jak i to, co szczególnie istotne dziś.

Drukujemy poniżej te odpowiedzi, które dotarły do nas przed końcem grudnia 1996 r.

Joachim Badeni OP

Magister Studentatu w latach 1952-1955

W formacji chodzi o to, aby wychować do pełnej odpowiedzialności za siebie przy zachowaniu dużej dyscypliny. Nie takiej jednak, która likwiduje osobowość. Ważne jest, aby na studentacie być świadomie posłusznym i świadomie twórczym. Wszelkie projekty, wszelkie zmiany były przeze mnie zawsze mile widziane (szczególnie w dziedzinie sportu). To nie bardzo wychodziło, ponieważ bracia nie mieli ochoty na wykazywanie inicjatywy i czekali na dyspozycje. Dlatego starałem się w ramach posłuszeństwa budzić tę inicjatywę . Myślałem również o tym aby bracia doszli do modlitwy kontemplacyjnej, bo z niej rodzą się dop-

prawdziwe kazania, homilie i konferencje. W tradycji dominikańskich teologów kontemplacja jest dla wszystkich, nie tylko dla mistyków (przynajmniej w jej fazie początkowej). Ważna jest też rola Pisma Świętego jako źródła kaznodziejstwa, gdyż kontemplacja to właśnie widzenie prawdy Bożej w tekście Pisma Świętego. Każdy z nas powinien umieć to robić. Czy od razu? Nie wiem, bo kontemplacja rozwija się stopniowo u każdego w ramach dominikańskiego powołania kaznodziejskiego. Co innego, jeśli ma się mówić konferencję: "Wczesny Marks a święty Tomasz" - wtedy biblioteka, komputer, itd. Jeśli jednak ma się głosić homilię na "dwunastce" - trzeba tylko umieć popatrzeć w tekst Pisma Świętego. Kontemplacja nadprzyrodzona jest normalna dla tych, którzy zamierzają Słowo Boga przekazać, a to jest przecież nasze zadanie.

W dziedzinie kierownictwa duchowego bardzo ważny jest dar rozeznawania duchów, aby widzieć co jest od Boga, co wynika z natury, a co może być demoniczne. Tym bardziej, że tej demoniczności jest teraz bardzo dużo. Dzisiaj jest bardzo ważne, by o ten dar rozeznawania duchów po prostu się modlić.

Co jest najważniejsze wobec wyzwań nadchodzącego czasu? Na pewno pogłębianie wiary. Natomiast trzeba podkreślić, że sentymentalny, tradycyjny, polski katolicyzm jest bardzo cenny, bo jest punktem zaczepienia. Czasem kruchym, ale mocnym pod względem wierności Kościołowi. Ludzie wychowani w tej tradycji mają niewielką wiedzę w sprawach wiary, ale są wierni Kościołowi - ja taki właśnie byłem. Stąd nie wolno lekceważyć pobożności tradycyjnej. Moim zdaniem tradycyjna polska pobożność zawarta jest doskonale w słowach Mickiewicza: *Vivat Polonus unus defensor Mariae*. Widać tu wyraźną więź z Matką Boską. Księża mówią o tym, że Pan Bóg jest, ale że Matka Boska jest - to wie każdy. To oczywiście karykatura, ale coś w tym jest. Paulini opowiadali mi, że do spowiedzi na Jasnej Górze przychodzą ludzie nie ochrzczeni. Więc co to jest? Myślę, że istnieje wyczucie instynktu macierzyństwa Maryi, który działa bardzo szeroko. Nie można tego zastąpić intelektualizmem, bo odcięłoby się w ten sposób pewne korzenie duchowości polskiej, która tkwi bardzo mocno w nabożeństwie do Matki Boskiej. Ta pobożność jest często niekonsekwentna, wiadomo, jak ona wygląda i jak słabe owoce wydaje w życiu codziennym. Wszyscy grzeszą, ale do Matki się modlą, bo istnieje ta więź, której na przykład na Zachodzie nie ma. Matka jest obecna w tradycji narodu. Trzeba więc to rozwinąć i pogłębić przez pneumatologię, bo Matka Boska musi być widziana w świetle Ducha Świętego. W przeciwnym wypadku robi się to bardzo płytkie. Ważny jest także kult obrazu i widzenie go

jako ikony - widzenie Niewidzialnego. Tego nie można pominąć. Kaznodziejstwo maryjne powinno jednak się zmienić, gdyż "hurra-patriotyzm" nie jest dobrym kierunkiem.

Oczywiście dużo się zmienia. Zwłaszcza laikat ma i będzie miał coraz większy udział nawet w duszpasterstwie. Myślę, że ten udział jest bardzo ważny, a w związku z tym potrzeba zmiany "profilu księdza". Dotąd funkcjonuje model polskiego księdza-autokraty, który decyduje o wszystkim: od Trójcy Świętej do rosołu w niedzielę. To musi zniknąć. Z drugiej strony nie można wpaść w taką sytuację, w której księża będą się bezkrytycznie przystosowywać do zmieniającej się rzeczywistości. Dzisiaj mamy do czynienia z dużym otwarciem na Zachód i jest to cenne, ale trzeba uważać, aby się nie zarazić relatywizmem, który podważa wszystko.

Język przekazu Ewangelii to kolejna sprawa, na którą powinniśmy się uwrażliwiać już w czasie formacji. Taki, nazwijmy go, "styl popularny" może być jeszcze dobry w niektórych częściach Polski, ale coraz częściej sztuczny, pompatyczny, napuszony, "barokowy" styl już ludzi denerwuje. Trzeba mówić językiem prostym i naturalnym - tak jak Chrystus.

Wojciech Giertych OP

Magister Studentatu w latach 1990-1994

Przede wszystkim zanim uformuje się kogoś na zakonnika i kapłana, trzeba, aby człowiek ten był najpierw dojrzale uformowany po ludzku, aby był to już dojrzały i odpowiedzialny mężczyzna. Ważne też jest, aby był to chrześcijanin zdolny do odczytywania swojego życia w duchu wiary.

Być może jakieś pięćdziesiąt lat temu w tej dziedzinie sprawa była o wiele prostsza: na całym świecie, podobnie jak i w Polsce, kandydaci do Zakonu wychodzili ze środowiska społecznie dość zamkniętego, gdzie istniała obyczajowość chrześcijańska. W stylu życia polskich rodzin mieszkających na wsi zawierało się wychowanie do pracy, do odpowiedzialności, istniały zdrowe więzi rodzinne, istniała obrzędowość chrześcijańska i praktyka życia wiarą. Na tym wszystkim Zakon jak gdyby nabudowywał.

Dziś mamy już trochę inną sytuację. W większości kandydaci pochodzą z miast, które nie stanowią już tak zamkniętego środowiska. W naszej Prowincji wiele się zmieniło pod koniec lat siedemdziesiątych: bracia zaczęli przychodzić przeważnie z miast, a nie ze wsi. Dziś spora część z nich pochodzi z rodzin, które są naznaczone różnymi trudnościami, konfliktami, alkoholizmem itp. To wszystko rzutuje na dalszą formację.

Również wpływ komunizmu, zniekształconego szkolnictwa, a także zniewolenia i zastraszenia społeczeństwa oraz to, co ks. Tischner nazwał *homo sovieticus* siedzi w każdym z nas. Dlatego w formacji ważne jest na początku doprowadzenie do tego, aby człowiek zdobył dojrzałość, aby wiedział czego chce, aby nie kierował się lękiem, aby był zrównoważony, aby umiał samodzielnie myśleć, organizować swój czas i podejmować decyzje. Lepiej jednak byłoby, aby to wszystko dokonało się przed wstąpieniem do Zakonu.

Należy więc stworzyć odpowiednią przestrzeń ku temu, aby człowiek mógł się wewnętrznie rozwijać, aby zdobywał samodzielność, nawet za cenę popełnianych błędów. Nie można zredukować formacji zakonnej jedynie do zewnętrznej tresury, do narzucania jedynie zewnętrznych zakonnych znaków. Brak fundamentu sprawi, że - jak to kiedyś wyraziłem - duchowość chrześcijańska będzie jak cienka tapeta naklejona na niedojrzałą osobowość. Zawsze mocno podkreślałem prymat życia konsekrowanego wewnątrz życia zakonnego. O wiele ważniejsze jest życie konsekrowane, czyli obcowanie z Bogiem, wyrażające się przez wiarę, nadzieję i miłość oraz wzbogacone przez śluby, od zewnętrznych znaków życia zakonnego, które są służebne w stosunku do dojrzałej relacji wobec Boga.

Konieczny jest prymat orientacji nadprzyrodzonej. Trzeba podkreślić, że w Polsce, gdzie obrzędowość chrześcijańska jest tak bardzo obecna, można spotkać ludzi, którzy żyją w przekonaniu, że są dobrymi katolikami, bo spełniają pewne praktyki religijne. Gdy przychodzą do Zakonu, mają tych praktyk więcej, noszą habit, ale to jeszcze nie dowodzi, że naprawdę dokonali osobistego wyboru i zależy naprawdę im na Panu Bogu.

Moje siostry, mieszkające w Anglii zaobserwowały u swoich dzieci i wnuków, że te, które chodzą do szkół niekatolickich, są bardziej dojrzałe w swojej wierze od dzieci, które chodzą do szkół katolickich. Myślę, że właśnie tam, gdzie o wiarę trzeba "zawalczyć", bywa ona bardziej autentyczna. W naszym społeczeństwie walczyło się z komuną, była walka polityczna, ale nikt nie musiał walczyć o to, by kierować się wiarą dojrzale, czasem za cenę oporu rodziny, bliskich czy kolegów z klasy.

Jaki kształt powinna przybrać formacja, by sprostać wymaganiom naszych czasów?

Po pierwsze, czy my zbyt łatwo nie przyjmujemy ludzi do Zakonu, i to ludzi niedojrzałych, którzy zresztą traktowani są przez nas jako niedojrzali? Jeśli spoglądamy na zachodnie prowincje, to widzimy, że jest tam o wiele lepsza selekcja przed przyjęciem do nowicjatu i sam program przygotowania kandydata do Zakonu jest o wiele dłuższy. Natomiast gdy człowiek zostanie już przyjęty do Zakonu, to jest traktowany jak dojrzały mężczyzna, a nie jak szczeniak. Krzywdzimy ludzi, gdy przyjmujemy ich prawie z ulicy i to na dodatek w okresie społecznego kryzysu, kiedy młodzi ludzie często nie wiedzą, co zrobić ze swym życiem. Gdy Kościół daje jakąś szanowaną formę życia, to na hasło: "wstąpcie do nowicjatu" zawsze jest dużo chętnych. Jednak nierzadko są to ludzie niedojrzali. Gdy postawi się każdemu pytanie "czy chcesz?" - powie "chcę". A gdy przyjmiemy go do Zakonu i dojdzie on do profesji wieczystej, nagle okazuje się, że już nie wie, czy chce.

W ostatnich latach w naszej Prowincji przyjmujemy liczne nowicjaty od razu, prawie z ulicy. Oni w ciągu lat jakoś dojrzewają. Często odkrywają, że to nie jest ich droga i odchodzą. Myślę, że wyrządzamy im krzywdę, ponieważ wtedy, kiedy młody człowiek powinien zarobić na mieszkanie, nauczyć się zawodu, może założyć własny biznes, przygotować się do małżeństwa i założenia rodziny, oni są w Zakonie. Jeżeli wstąpiło dwudziestu kilku do nowicjatu, a do profesji wieczystej dochodzi jeden, to znaczy, że tych dwudziestu ma jakoś utrudniony, przegrany start życiowy. Znaczy to także, że za wcześnie i chyba niepotrzebnie przyjęliśmy ich.

Czy nie właśnie o to chodziło o. Damianowi Byrne, gdy podkreślał, że konieczne jest lepsze przygotowanie kandydatów, zanim się ich przyjmie. Jednocześnie zaznaczał, że nie chodzi tu o to, by wydłużać nowicjat, czy tworzyć prenowicjat, albo postulat, który będzie na modłę nowicjatu, ponieważ to przygotowanie kandydatów absolutnie nie ma być poprowadzone na sposób monastyczny, ponieważ nic by to nie zmieniało.

Chodzi raczej o to, aby kandydat przed wstąpieniem do Zakonu miał z nim kontakt na przestrzeni czterech, pięciu lat, aby w tym czasie skończył studia, zarobił na swoje życie, odbył służbę wojskową. Kandydat miałby swojego opiekuna. Musi to być ojciec, który ma doświadczenie i umiejętność indywidualnego prowadzenia ludzi, bo tu doświadczenie duszpasterstwa masowego nie wystarczy. Taki ojciec prowadziłby kandydata ku osiągnięciu osobistej dojrzałości,

aby umiał zarobić pieniądze, aby jego obecność w Zakonie nie wynikała tylko z faktu, że nie wie, co zrobić ze swym życiem; trzeba aby miał on perspektywę udanego, sensownego życia, by wiedział, czym jest małżeństwo, odpowiedzialne zarabianie na utrzymanie rodziny. Jednocześnie ważne jest by, miał także doświadczenie ofiarnego, chrześcijańskiego życia, a więc nie tylko pewną katechetyczną wiedzę (której zresztą nie mają ci, którzy przychodzą ze Wschodu), ale również doświadczenie zawierzenia Bogu mimo trudności i doświadczenie ofiarności na mocy tego zawierzenia - doświadczenie apostolatu z pozycji człowieka świeckiego. Dopiero w takiej sytuacji, gdy kandydat spełnia powyższe warunki, powinno się go przyjmować do Zakonu.

Spotkałem przed laty w *Angelicum* o. Jack'a Raid'a z Prowincji waszyngtońskiej. Był on fizykiem produkującym rakiety nuklearne, a potem proboszczem, duszpasterzem akademickim, profesorem teologii, a obecnie jest promotorem powołań. Na promotora powołań w tej Prowincji wybrano poważnego, doświadczonego kapłana. Odwiedził nas kiedyś w Krakowie podczas Triduum jeden z jego kandydatów do Zakonu, który przygotowując się do wstąpienia do nowicjatu przez rok pracował w amerykańskiej firmie w Warszawie. W okresie przednowicjackim musiał kilka razy pojechać na dni skupienia, musiał napisać parę esejów o tym, jak rozumie życie chrześcijańskie i zakonne. Musiał przeczytać szereg książek, przejść testy psychologiczne. Kilka razy musiał przyjechać na spotkanie do klasztoru, a w Ameryce odległości są duże, więc musiał zarobić pieniądze na samolot i w ten sposób pokazać, że mu zależy na życiu zakonnym. W Ameryce nowicjaty są mniej liczne, ale za to bardziej dojrzałe.

Marzy mi się taka forma przygotowania do Zakonu, jaką opisałem powyżej. Wymaga ona pogodzenia się z tym, że przez kilka lat nowicjaty będą mniej liczne lub ich nie będzie wcale. Jednakże, gdy się przyjmie ludzi, to trzeba już traktować ich dojrzale, jako braci współodpowiedzialnych za prowadzenie domów. W innych prowincjach zdarza się, że bracia studenci, którzy nie są jeszcze kapłanami ani diakonami, są członkami rady klasztoru, a nawet i prowincji. I jest to normalne, nikt się temu nie dziwi, bo to są dorośli, odpowiedzialni ludzie.

Tu właśnie widziałbym potrzebę zmian. Trzeba podprowadzić kandydatów do ludzkiej i chrześcijańskiej dojrzałości jako świeckich, którzy żyją pełnią chrześcijańskiego życia w oparciu o chrzest i pozostałe sakramenty, a nie od razu "robić" z nich zakonników. Tacy ludzie jeśli nawet nie wstąpią do Zakonu i założą rodzinę, to naprawdę przydadzą się Kościołowi. Nie będzie żadnej straty dla

Kościoła, nie mówiąc już o tym, że będzie to tańsze dla prowincji. Ponadto proponowane rozwiązanie byłoby naprawdę uczciwsze.

Kolejna sprawa, która moim zdaniem wymaga zmiany, to umieszczenie większej ilości przedmiotów teologicznych, czy duchowych na pierwszych latach studiów (tak czynią już niektóre seminaria francuskie). U nas bracia przychodzą na filozofię zaraz po nowicjacie (zresztą trzeba przyznać, że w Polsce filozofia stoi na wyższym poziomie niż teologia). Zyskują tam pewien intelektualny polot, orientację we współczesnej kulturze, pewną erudycję. Potem, gdy przechodzą na teologię, okazuje się, że jest ona o wiele słabsza, mniej ciekawa i mniej budująca. Na gruncie filozofii otrzymują dużą orientację na temat myślenia krytycznego wobec Kościoła, a brak im struktur myślowych, które niosłyby wiarę. Tę kolejność należałoby przestawić. Studium filozofii powinno ukazywać syntetyczną wizję bytu, celowości człowieka i dać przekonanie, że prawdę można poznać na gruncie racjonalnym. Owocem studiów filozoficznych powinno być zaufanie i szacunek do intelektu, który poszukuje prawdy. Natomiast filozofia nowożytna, która jest krytyczna wobec klasycznej tradycji filozoficznej, powinna być wykładana dopiero po studiach teologicznych. Studia filozoficzne powinny więc być krótsze, bardziej systematyczne i spójne, w jednym tomistycznym systemie. Formacja teologiczna - trzeba to mocno podkreślać - ma się opierać na wierze, na Objawieniu, aby nie doszło do tego, że rozum zwycięża wiarę i pojawia się pewien krytycyzm wobec prawd objawionych i teologii, przesiewanie ich treści w świetle kryteriów, które pochodzą wyłącznie z umysłu, z kategorii wziętych z tego świata.

Teologia potrzebuje perspektywy wiary. Reguła wiary przekazywana w Kościele i otrzymana od Boga, jest ostateczną miarą naszego myślenia i działania. To wymaga dużej intelektualnej pokory. Teologia powinna przezwyciężyć intelektualną pychę i dopiero po ugruntowaniu w psychice, w sercu, w umyśle reguły wiary, ma sens podjęcia dialogu z New Age, freudyzmem, marksizmem czy z filozofią analityczną. Gdy brat się nałyka tego wcześniej, to potem traktuje teologię jak *Kopciuszka* i okazuje się, że jego wiara się sypie. Dlatego uważam, że nie jest dobre wydłużanie studiów filozoficznych przed teologią. Jeżeli brat wykaże zainteresowania filozoficzne i chciałby kontynuować dalej studia w tej dziedzinie, to winien to uczynić dopiero po studiach teologicznych. Niech najpierw ugruntuje się jego perspektywa teologiczna, jego odruch odczytywania życia, świata i rzeczywistości z perspektywy wiary. Potem może on podjąć dialog ze współczesną myślą, wysiłek na gruncie filozofii.

Natomiast jeśli nie ma tego fundamentu teologicznego myślenia, to filozofia zwycięża wiarę i traci sens życie chrześcijańskie, życie zakonne. Może wprawdzie pozostać w takim człowieku coś z obyczajowości chrześcijańskiej, coś co ma w Polsce znaczenie społeczne, gdyż bez tego człowiek stanie się jakby wyrzutkiem społeczeństwa, ale w rzeczywistości brak jest kośćca wiary. Ileż razy widzieliśmy, że nagle przed profesją wieczystą okazywało się, że dany brat miał duże wątpliwości co do faktu wiary, że został powołany.

Poza tym za długo u nas trwa okres profesji czasowej, co przedłuża poczucie niepewności. Moment głosowania nad braćmi należy ponadto dostosować do faktu, że studium zostało podzielone. Zastanawiam się, czy wymóg prawa kanonicznego sprzed 1917 roku, który nie przewidywał profesji czasowej nie był lepszy. Profesja przez wieki całe w Kościele była od razu wieczysta, co upodabniało ją do ślubu. W małżeństwie jest okres narzeczeński, a potem *klamka zapada*. Im bardziej wydłuża się sytuację tymczasową i wpaja się takie przekonanie, że choć złożyło się profesję czasową, to *klamka jeszcze nie zapadła*, tym bardziej podtrzymuje się niepewność, generuje się ją. W ten sposób ktoś jest sześć lat w Zakonie i wciąż nie jest pewny. Tymczasem jego brat lub siostra miewają krótszy okres narzeczeństwa i po ślubie nie ma podstaw do rozwodu. Natomiast w Zakonie dopiero po pięciu latach profesji czasowej składa się wieczystą. Potem, jak się ktoś sypnie, to bez trudności Stolica Apostolska udziela mu zwolnienia ze ślubów. Coś tu nie gra!

Sprawa wyzwań stojących przed nami wiąże się z naszą optyką duszpasterską. Oczywiście naszym powołaniem jest zbawianie dusz, ale kwestia do kogo wychodzić, do jakich grup ludzi jesteśmy posłani, pozostaje otwarta. Kiedyś określiłem sobie, że Kościół dzieli się na trzy grupy ludzi:

- ludzi, którzy przychodzą do naszych kościołów i będą przychodzili, bez względu na to, jakie będzie duszpasterstwo. To jest ten "szary tłum", który wspiera nas finansowo, to są ludzie, których trzeba "obsłużyć", tzn. odprawić nabożeństwa, wyspowiadać ich, ale w gruncie rzeczy nie mają oni większych aspiracji. Trzeba przyznać, że wiele naszej energii pochłania posługa wobec tych ludzi;
- druga grupa to jacyś *degeneraci*, to ludzie pogubieni, którzy wpadli czy to w sekty, czy w narkomanię, alkoholizm, itp.;
- i trzecia grupa to ludzie, którzy szukają czegoś więcej, którzy są niezadowoleni poziomem ogólnego duszpasterstwa. Szukają oni drogi ku

Bogu, pragną głębi życia duchowego, angażują się w różnego rodzaju ruchy religijne. Są to także zakonnice i księża.

Choć żadnej z tych grup nie możemy przekreślić, jednak wydaje mi się, że preferencja powinna być w kierunku tej trzeciej grupy. Niech alkoholikami, narkomanami zajmują się siostry Matki Teresy, a trudną młodzieżą - salezjanie. My powinniśmy przede wszystkim kierować się do tych ludzi, którzy chcą czegoś więcej, niż może im dać parafia. Organizują różne ruchy, a te szczególnie potrzebują pokierowania, aby nie popadły w dewiację czy herezję. Tu jest miejsce na nasze zaangażowanie, wkład teologiczny, pokazywanie doświadczenia Kościoła, nauki świętych.

Ważne jest, co wnosi specyficzna tradycja naszego Zakonu i co daje formacja dominikańska. Teologia tomistyczna spogląda na życie moralne człowieka z perspektywy cnoty, a nie z perspektywy przykazań. Jest to dość rewolucyjne, w stosunku do perspektywy, która obowiązywała w duszpasterstwie katolickim przynajmniej od Soboru Trydenckiego. W teologii pastoralnej i praktyce duszpasterskiej Kościoła akcentowane były przykazania Boże i kościelne. Natomiast św. Tomasz buduje wszystko nie na posłuszeństwie wobec tych przykazań, ale na cnotach, czyli na tych jakościach osoby, które uzdalniają do osobistego wyboru wartości dla niej samej, a nie z lęku przed Bogiem czy przełożonymi. Dzisiaj, gdy żyjemy w społeczeństwie coraz bardziej zewnętrznie wolnym, jest szalenie ważne, aby człowiek miał ten osobisty kościec i zdolność do własnych wyborów. Tę właśnie perspektywę pokazuje nam intelektualna, Tomaszowa tradycja naszego Zakonu.

Pozostaje pytanie, na ile wchłonęliśmy tę perspektywę. Niejednokrotnie, w wielu miejscach na świecie, tomiści, którzy dali się "uformować" przez św. Tomasza i ten horyzont, uchodzą za liberałów i są za to krytykowani. Trzeba sobie jasno powiedzieć, że nie jest to nihilizm, ale spojrzenie na wartości od strony dojrzałości, w której najważniejsza jest wewnętrzna wolność. Dzięki niej człowiek może prawdziwe odpowiadać Panu Bogu.

Kolejną sprawą bardzo ważną w naszej dominikańskiej formacji jest troska o ludzki intelekt, zadbanie o to, by był on otwarty na perspektywy wiary oraz wychowanie go do gotowości na przyjęcie tajemnic wiary. Jednocześnie jest to jedno z najważniejszych zadań, jakie mamy spełnić w Kościele. Powstaje pytanie, na ile potrafimy uformować młodych ojców, aby byli w stanie spełniać w Kościele tego rodzaju posługę.

Kończąc powtarzam moje zasadnicze sugestie dotyczące naszej formacji: większa dojrzałość ludzka i chrześcijańska przed wstąpieniem do Zakonu, potem dojrzałe traktowanie braci i szybsza profesja wieczysta.

Tomasz Golonka OP

Magister Studentatu w Warszawie

Zgromadziliśmy się głównie po to,
by jednomyślnie mieszkać w domu
mając dusze i serca zjednoczone w Bogu.
(Reguła św.Augustyna II)

Bracia [...] niech wpierw we własnym klasztorze
budują Kościół Boży,
który mają swą pracą szerzyć po świecie.
(KKZ 3,II)

Starając się odpowiedzieć na postawione przez braci pytania mam świadomość, że ani one, ani tym samym moje odpowiedzi nie wyczerpują tematyki związanej z formacją. Można by przecież osobną rozmowę poświęcić ściśle duchowemu aspektowi naszej formacji, kolejną - formacji intelektualnej, następną formacji nowicjackiej, a jeszcze inną ... formacji kapłańskiej itd., uwzględniając całą złożonośc i wielowymiarowość procesu formacji. Uznaję zatem mój głos, jako jeden z wielu, które się pojawią, a które, jak mam nadzieję, będą przyczynkiem do dalszej refleksji i poszukiwań.

1. Gdy bracia pytają "ku czemu Ojciec wychowuje braci?", nasuwa mi się odpowiedź bardzo prosta. Chciałbym by bracia będąc "dorosłymi" dominikanami, *po pierwsze*: chodzili do chóru, *po drugie*: umieli "przeprowadzać" i "przeprowadzali" kapituły, w czasie których będą racjonalnie rozmawiali o realnie istniejących problemach, *po trzecie*: potrafili sobie nawzajem zwracać uwagę i pozwalali sobie nawzajem na to.

Dlaczego akurat tak? Chór, kapituły, *correctio fraterna* to newralgiczne punkty naszego życia - wiele mówią o naszej dominikańskiej dojrzałości.

Chór: to (na czele z Eucharystią) wspólna modlitwa, która buduje i karmi teologiczny (teologalny) wymiar naszego życia. Nasze konstytucje mówią, że bracia powinni mieć "dusze i serca zjednoczone w Bogu"[1]. Najgłębszą jedność można odkryć i budować (nieraz pomimo wszystko ...) w liturgii.

Kapituły: w nich jest metoda. Nieraz nie sposób odpowiedzieć sobie na pytanie (tak ... "siedząc za biurkiem", w pojedynkę) co należy czynić w konkretnych sprawach klasztoru dotyczących np. życia zakonnego, czy spraw gospodarczych, jakie wyzwania duszpasterskie należy podjąć, jakie są priorytety danej wspólnoty. Trzeba się zebrać, mieć czas, postawić diagnozę, wyznaczyć sobie cele, podjąć decyzje ... . Po to jest kapituła. Nikt np. nie powie "teraz" braciom co będą robili w "przyszłości". Natomiast jeśli bracia nauczą się "teraz" korzystać z instytucji kapituły, to jest szansa, że i w "przyszłości" sobie poradzą. Bo będą potrafili w konkretnym czasie i miejscu czytać znaki czasu i na nie odpowiadać.

Kapituła ponadto buduje zaufanie w klasztorze. Jeśli sprawy klasztoru, również ekonomiczne, finansowe, można podejmować publicznie, jeśli na kapitułach można rozmawiać o zadaniach apostolskich wspólnoty (wszystko oczywiście z należnym szacunkiem i z właściwą dla niektórych, trudnych spraw dyskrecją), to można mieć nadzieję, że jednomyślność w ten sposób wypracowana zaowocuje pokojem, większym zaangażowaniem. "Bowiem dobro wspólnie uznane, łatwo i szybko się urzeczywistnia"[2].

Przy okazji kapituł trzeba wspomnieć o innych "elementach" podtrzymujących i budujących wspólnotę naszego życia. Wspólne posiłki i rekreacje. One m.in. sprzyjają budowaniu atmosfery serdeczności i wzajemnej akceptacji, co z kolei sprzyja temu, "by klasztor mógł stać się braterską wspólnotą"[3].

Upomnienie braterskie: nie ma chyba smutniejszego widoku, jak zakonnik, do którego już nikt nie może podejść i "słowem się odezwać". Bo jak ktoś podejdzie i "się czepi", to ... . Dlatego trzeba pielęgnować *correctio fraterna*. Ono pomaga wzrastać. Nie jesteśmy samowystarczalni: nie jesteśmy w stanie zdobyć się na wystarczający samokrytycyzm, ani nie jesteśmy w stanie wykrzesać sami z siebie tego, co wykrzesać powinniśmy. Dlatego inni bracia są nam bardzo potrzebni.

---

[1] Księga Konstytucji i Zarządzeń Zakonu Braci Kaznodziejów (KKZ) 2,I
[2] por. KKZ 4,I
[3] por. KKZ 4,I

2. "Co jest ważne w formacji dominikańskiej?" Co najmniej cztery rzeczy.

Jawność. "Bóg jest światłością i nie ma w nim żadnej ciemności" (1 J 1,5). Każdy ma tendencję (pewnie na skutek grzechu pierworodnego - Adam gdy zgrzeszył, ukrył się) do ukrycia się, do ukrycia swojego życia, swoich spraw. Ujawnianie wymaga autokrytycyzmu, gotowości przyjęcia zakwestionowania swojej postawy przez kogoś, ... a więc także i odwagi. Inaczej realizuje się jawność w sakramencie pojednania, w innym stopniu wobec przełożonego (w czasie formacji - magistra), jeszcze inaczej wobec braci. Jedno jest pewne. Jeśli coś chcę ukryć na spowiedzi, wobec przełożonego, wobec braci, to jest to bardzo ważny sygnał, czy czasem ta właśnie sprawa nie wymaga wyjątkowo bacznego przyglądnięcia się, analizy, weryfikacji, "wyświetlenia". Jawność jest więc dla mnie probierzem, sposobem na ocenę moich czynów, wewnętrznych postaw. Jeśli jest tak, że (zgodnie z zasadą ewangeliczną) wszystko co dzieje się we mnie, w ukryciu, mogę ogłosić na dachach, to jest szansa, że ... "żyję w światłości". Jeśli nie, to może się okazać, że ... "ciemności mnie nie ogarnęły". Gotowość do podjęcia życia w jawności jest jedną z najbardziej podstawowych dla nas rzeczy, ... i to nie tylko w czasie formacji.

Dialog. Kolejny krok to dialog. Może go podjąć ten, kto zdecydował się na życie w jawności. (O ile nie jest tak, że... "*tylko ten*, kto się zdecydował na życie w jawności może podjąć sensowny dialog". Wtedy przynajmniej wiadomo "kto" z "kim" rozmawia). "Doświadczenie ostatnich lat w pełni potwierdza, że *dialog jest nowym imieniem miłości*, zwłaszcza w łonie Kościoła: dialog pomaga zobaczyć problemy w ich realnych proporcjach i pozwala je podejmować z możliwie największą nadzieją na sukces"[4]. Podczas dialogu musi nam towarzyszyć przeświadczenie, że dobre i prawdziwe rozwiązanie w danej sytuacji istnieje i, że to rozwiązanie jesteśmy w stanie wspólnie znaleźć.

Porozumienie. Dialog służy budowaniu porozumienia. Powinno ono obejmować możliwie wszystkie aspekty naszego życia, od wspólnotowych do duszpasterskich przez wszystko co dotyczy liturgii, obserwancji, ekonomii naszych klasztorów itp. Porozumienie wypracowuje się wspólnie, przy uwzględnieniu właściwego miejsca jakie przysługuje przełożonemu[5]. Wspólne wypracowywanie porozumienia służy tworzeniu wspólnot mniej formalistycznych, mniej autorytar-

---

[4] Jan Paweł II, "Vita Consecrata" 74

[5] por. KKZ 20

nych, lecz bardziej braterskich i opartych na współuczestnictwie[6]. Władza, którą należy szanować i poważać, także ze względu na ślub posłuszeństwa, pozostaje w służbie braterstwa, wyrażającego się w budowaniu wspólnoty oraz dążeniu do realizacji jej celów duchowych i apostolskich[7].

Wierność przyjętym zobowiązaniom. Chodzi tu o lojalność (w dobrym tego słowa znaczeniu). Skoro się zobowiązaliśmy do czegoś, co wcześniej stało się przedmiotem naszego porozumienia (takie porozumienie i zobowiązanie wyraża się przez akt naszej profesji) i jeśli traktujemy się poważnie (jako ludzie dorośli, czego zwykle bardzo domagają się bracia studenci), to jest rzeczą co najmniej niepokojącą jeśli tych zobowiązań się nie szanuje, nie podejmuje czy nie wypełnia. Jeśli się tak niestety czasem dzieje, to jesteśmy świadkami bardzo poważnego pogubienia ..., jeśli nie nieuczciwości. Skoro nasze życie, na mocy profesji ma posiadać wszystkie prerogatywy PRZYMIERZA[8], zawieranego z Panem Bogiem, Kościołem i między sobą, to wierność jest tego PRZYMIERZA podstawowym gwarantem. Inaczej nasze życie dosięga destrukcja i to u samego jego fundamentu.

3. "Jakie postawy sprzyjają a jakie zdecydowanie przeszkadzają w pracy formacyjnej?"

Po pierwsze odwołałbym się tekstu Karola Wojtyły z książki "Osoba i czyn"[9]. Wynika z niego, że procesowi dojrzewania do życia społecznego, wspólnego, ...też więc dominikańskiego (a może nawet niezbędnym warunkiem tego dojrzewania), **sprzyjają** postawy "autentyczne", czyli **postawy solidarności i sprzeciwu**, wspierane głębokim przeświadczeniem co do sensowności podejmowania **dialogu**. Proces dojrzewania **uniemożliwiają** postawy "nie-autentyczne", czyli **postawa konformizmu i uniku**.

Po drugie posłużę się obrazami, które towarzyszyły nam jeszcze podczas życia na studentacie, a które już są pewnie braciom po części znane.

Postawy utrudniające wzrastanie opisuje np. syndrom **żółwia** (to człowiek, który jest "schowany" nie dlatego, bo taka jego "uroda", ale dlatego, że mu tak wygodnie), syndrom **jeża** (to człowiek, do którego już nikt nie waży się podejść), syndrom **pierwszego skrzypka** (to osoba, która albo funkcjonuje w pierwszym

---

[6] por. Congregavit nos in unum Christi amor 47
[7] tamże 48
[8] Jan Paweł II, "Redemptionis donum" 8
[9] por. Karol Wojtyła, "Osoba i czyn", s.350-358

planie, albo, najczęściej wtedy obrażona i obolała, rezygnuje z jakiegokolwiek działania), syndrom **kibica** (to ktoś, kto nigdy się sam nie zaangażował, natomiast zawsze komentuje poczynania innych).

Postawa pozytywna to postawa człowieka, który zna swoje "miejsce", jak zawodnik w **drużynie football'owej**. Taki ktoś zdecydował się zaangażować i to zgodnie z sobie właściwą specyfiką; nie chce być kimś innym, ani się nie obraża, że nie jest kimś innym; potrafi siebie "przekraczać" (czyli czasem zmienić "pozycję", oddać komuś swoje miejsce albo zagrać w roli "drugiego"), ale nie po to by sobie coś udowodnić, ale wtedy gdy trzeba kogoś wesprzeć; i na koniec, co bardzo ważne, potrafi "grać" w zespole - co wcale nie jest łatwe i ci, którzy już tego trochę popróbowali, wiedzą, że ... to nie jest łatwe.

4. "Jakie powinny być priorytety pracy formacyjnej wobec wyzwań nadchodzącego czasu i jakie są te wyzwania?"

Jakie wyzwania przyniesie nadchodzący czas? Przedstawienie jednoznacznej prognozy nie jest łatwe, ale potencjalnie mogą się zdarzyć np. następujące sytuacje.

Po pierwsze, myślę że ludziom będzie towarzyszyło coraz większe pogubienie ideowe (spotkanie z kulturą liberalną, New Age, sekty itp.). Trzeba więc by bracia uczyli się otwartego myślenia, odwagi opisywania i krytycznej oceny spraw świata i Kościoła. Bracia "powinni nie tylko zdobyć dostateczną sumę wiadomości o aktualnym społeczeństwie, jego obyczajach, sposobach myślenia i odczuwania, lecz nadto nauczyć się przyswajania sobie tej wiedzy i **osądzania** jej w świetle swojego dominikańskiego powołania"[10], pamiętając, że "przygotowują się do doktrynalnej służby Kościołowi i wszystkim ludziom"[11].

Po drugie, ludzie będą mieli coraz więcej kłopotów z wolnością (zjawisko zerwania więzi pomiędzy wolnością i prawdą[12]). Trzeba się zatem uczyć wypełniania obszaru wolności poszukiwaniem i podejmowanie wartości służących prawdziwemu dobru jednostek i społeczności, w oparciu o przeświadczenie, że obiektywna Prawda i Dobro istnieje. Trzeba również by bracia nauczyli się "stałości przekonań, zdolności podejmowania przemyślanych decyzji, a także odpowiedzialnego i samodzielnego działania"[13].

---

[10] KKZ 216,II
[11] KKZ 77,II
[12] Jan Paweł II, "Vita Consecrata" 31-34
[13] KKZ 216,I

Po trzecie, można się też spodziewać, że owocność duszpasterskiego oddziaływania Kościoła coraz mniej będzie wynikała z jego instytucjonalnej roli, a coraz bardziej z siły osobistego i wspólnotowego świadectwa jego członków, zrodzonego z przenikniętego Ewangelią życia. "Trzeba więc w pierwszym rzędzie, by sami kaznodzieje przyjmowali Ewangelię w całej rozciągłości"[14] i "niczym mężowie ewangeliczni, idący w ślady swego Zbawiciela"[15], oddali się "w sposób dostosowany do słuchaczy"[16], "posłudze Słowa Bożego, głosząc po całym świecie Imię Pana Naszego Jezusa Chrystusa"[17].

Aleksander Hauke-Ligowski OP

Magister Studentatu w latach 1982-1990

Do czego ja wychowywałem, co jest najważniejsze w formacji dominikańskiej? Tym, co w niej najważniejsze jest stanie się dominikaninem, a kim jest dominikanin określa Konstytucja Podstawowa naszego Zakonu. Chodzi więc o wychowywanie człowieka, który jest związany z Bogiem, oddany Bogu poprzez Zakon, który akcentuje w swoim życiu i w swoim przeżywaniu jedności z Bogiem problem prawdy - *Deus ut veritas*. Z tym związany jest również problem pewnego wymiaru intelektualnego czy też racjonalnego przeżywania wiary. To są rzeczy bardzo ważne. Łączy się to z następnym pytaniem. Ważne jest dzisiaj, żeby wychować takich głosicieli Ewangelii, którzy mają jasno ustaloną hierarchię wewnętrznych dyspozycji, a więc rozum jest oświecony wiarą, poddany łasce i to on kieruje działaniem i kształtuje postawy. Emocje nie są nieważne, ale są sprawą służebną i wtórną. Istotne jest by prezentować ludziom taki model przeżywania wiary i kontaktu z Bogiem. Trzeba uczyć ich tego, ponieważ wokół jest mnóstwo chaosu, nieporządku i bezmyślności. Wiele osób ulega rozmaitym niekontrolowanym emocjom, nastrojom i wzruszeniom. Może niekiedy są one piękne, ale niewątpliwie stają się niebezpieczne, gdy nie są poddane kierownictwu rozumu

[14] KKZ 99,I
[15] KKZ 1,II
[16] KKZ 90,II
[17] KKZ 1,I

oświeconego łaską, który współgra z wolą umocnioną tą samą łaską. Taka jest moja najogólniejsza odpowiedź na dwa pierwsze pytania.

To, co powiedziałem wcześniej może również pomóc w rozpoznaniu jakie postawy braci pomagają, a jakie przeszkadzają w pracy formacyjnej. Chciałbym jednak podkreślić, że przede wszystkim ważne jest otwarcie się na współpracę z łask Bożą, po drugie czerpanie z mądrości, którą daje Zakon no i (ale to na trzecim miejscu i z pewnym dystansem do obu poprzednich czynników) współpraca z magistrem. Natomiast przeszkodą jest zamknięcie się i obawa, że zmieniając się tracę tożsamość. Otóż jeżeli ja wiem kim chcę być i akceptuję dominikańską drogę, to pragnienie stawania się dominikaninem łączy się oczywiście z gotowością jakiejś przemiany swojego życia. Nikt nie przychodzi do Zakonu jako gotowy dominikanin. W tej perspektywie stawanie się dominikaninem, czyli owa zmiana, nie jest utratą tożsamości, tylko tej tożsamości zdobywaniem. Natomiast "dominikańskość" nie ma charakteru uniformizmu, nie jest efektem użycia jednej sztancy. Wszystkie walory i wszystkie jakości wnoszone przez człowieka do Zakonu mogą być użyte, rozwinięte, ustawione w pewnym porządku i przez to do końca, maksymalnie wykorzystane. Każdy jest trochę inny - i chwała Bogu. Nie ma takiego samego, identycznego skłonu głowy, złożenia rąk, sposobu chodzenia i tym bardziej sposobu reagowania na rozmaite wydarzenia. Nigdy nie próbowałem doprowadzić do tego, aby wszystko było jednakowe i jednolite. Wręcz przeciwnie, różnorodność mnie zawsze cieszyła. Chodzi jednak o to, by całe to bogactwo było uporządkowane według pewnego wewnętrznego kodu i aby rosło. Chodzi o wewnętrzną dynamikę wzrastania w Bogu (wrastania w Bożą Prawdę, wrastania w miłość), wzrastania w powołaniu, a nie tylko o dostosowanie się do zewnętrznej formy czy normy. Chodzi o pęd wewnętrzny, który zewnętrzna norma ma ułatwiać. Tylko wtedy ma ona sens, tylko wtedy jest żywa i ma wartość.

Hieronim Kaczmarek OP

Magister Studentatu w Ołomuńcu (Czechy)

Od ponad pięciu lat żyję w Ołomuńcu. Razem z braćmi staramy się tam odnowić przerwaną na 40 lat dominikańską tradycję. W ciągu tych kilku lat

właściwie w każdym roku miałem trochę odmienne cele. W dwóch pierwszych latach, gdy wydawało mi się, że dla braci jest ważne tylko zewnętrzne przestrzeganie prawa, starałem wskazywać na ważność ludzkich relacji, na tworzenie przyjaźni. W dwóch następnych latach, magistrem był brat z prowincji angielskiej, miły i dobry człowiek, na pewno szczerze oddany w pracy dla Zakonu. Wprowadził dużo wolności, o wiele więcej, niż bracia potrafili znieść. Wtedy moim celem było dbanie o zachowanie minimum porządku na studentacie.

Od półtora roku jestem magistrem studentatu. Na początku starałem się wprowadzić jasne zasady w naszym życiu codziennym, potem chciałem przypominać o stałych elementach życia dominikańskiego. Moim celem było wprowadzenie pokoju we wspólnocie, a zarazem chciałem pokazywać cele, które są poza nami. Zaczęliśmy mówić o znakach czasu, o problemach Kościoła i społeczeństwa, o potrzebie nowej ewangelizacji. W tym roku, najważniejszym celem jest pogłębienie życia duchowego każdego z nas. Wiemy, że od tego zależy wszystko.

Jak starałem się zrealizować swoje cele? Chyba już zrozumiałem, że nie jestem jedynym czynnikiem w pracy formacyjnej. Formacja jest Bożym dziełem, a wpływ ma na nią jeszcze wielu ludzi; na pewno cały konwent i prowincja oraz środowiska, w których żyli bracia przed wstąpieniem do Zakonu. Wiem, że moja funkcja jest ważna, ale więcej zależy od tego, jaki jestem, niż od tego, co wymyślę lub co powiem. Praca wychowawcza w naturalny sposób prowadzi do wymagania od siebie.

Ważnym elementem pracy formacyjnej są moje zaangażowania duszpasterskie. Uczą mnie one tutejszego Kościoła, a zapraszani do tych dzieł bracia zyskują doświadczenie.

W postawach braci bardzo cenię (i oczekuję) przede wszystkim dwóch rzeczy: szczerości i wiary. Gdy one są, choć w minimalnym stopniu, można tworzyć wszystko inne, ale bez nich czuję się bezradny. Wiem, że szczerość wymaga atmosfery zaufania - staram się o nią ze świadomością, że wytwarza się ona w wielu codziennych sytuacjach i decyzjach.

Bardzo trudno jest nazwać priorytety dla wszystkich, na zawsze i wszędzie. Na pewno stale powinno być w nas obecne to, co decyduje o naszej tożsamości: **kaznodziejstwo, kontemplacja, życie wspólne i studium**. Następnie ważne jest tylko, aby bracia chcieli przemyśleć swoje powołanie i weryfikować je z tym,

co dzieje się w świecie - nasz Zakon powstał przecież z pełnej współczucia refleksji.

Priorytety powinna znać prowincja jako całość, by były one wskazówką dla formatorów. Bez nich formacja jest przygotowaniem do wszystkiego, lub do czegoś nieokreślonego. Gdy nie ma jasno wytyczonych celów prowincji, wychowawcom pozostaje realizowanie własnych priorytetów. Będzie to jednak działanie bez pewności, że zaowocuje ono w przyszłej pracy braci. Jeżeli uda się stworzyć wewnętrznie zgodny system preferencji prowincji i formacji, wtedy jeszcze każdy z braci powinien ponazywać to, co najważniejsze dla niego.

Józef Paściak OP

Regens w latach 1962-1969

Hasłem naszego studium było: *Veritas* i *Contemplata aliis tradere*. W myśl tych zasad klerycy dominikańscy mieli otrzymać formację poprzez życie zakonne, modlitwę i zgłębianie Prawdy Bożej w trakcie studiowania dyscyplin filozoficznych i teologicznych. Dominikanin miał być uczniem i apostołem Chrystusa, czyli wykształconym teologiem i głosicielem Ewangelii dla zbawienia dusz.

Jako regens Studium Generalnego starałem się o zapewnienie solidnych wykładów z dogmatyki, teologii moralnej i filozofii według nauki św. Tomasza i tomistów XX wieku. Dla teologii podstawą była Suma Teologii św. Tomasza z Akwinu i podręczniki: Hugon, Zubizarreta, Diekamp, Prümmer, Merkelbach, Woroniecki. Dla Pisma Świętego: Lagrange, Vosté, Ceuppens, Benoit. Dla filozofii: Zigliara, Hugon, Gredt, Tatarkiewicz.

Dbałem o ścisłe wykonanie programu i rozkładu wykładów według obowiązującego Ratio Studiorum i o regularne uczęszczanie braci kleryków na obowiązujące wykłady. Na ogół bracia studenci pilnie uczęszczali na wykłady, a owoce ich pracy pokazywały się na egzaminach tak indywidualnych, jak komisyjnych.

Osobiście żywię przekonanie, że klerycy dominikańscy, którzy rzetelnie i sumiennie odbyli studia, są dostatecznie przygotowani do pracy duszpasterskiej jako kapłani, spowiednicy, kaznodzieje i katecheci. Nasze studium przygotowuje

także dostatecznie do ewentualnych dalszych studiów stosownie do potrzeb Kościoła i Prowincji według decyzji przełożonych.

Reginald Wiśniowski OP

Magister Studentatu w latach 1949-1960.

Najpierw pewne zastrzeżenie. Nie można być dobrym dominikaninem nie mając dobrej formacji ogólnoludzkiej oraz chrześcijańskiej. W takim wypadku będzie to budowanie na piasku. Trzeba zwracać uwagę na to, co nazywamy grzecznością na codzień, dobrym wychowaniem. Ważne są takie cnoty jak szacunek, cześć, pobożność.

Dla formacji dominikańskiej najważniejsze jest to, co dla każdej formacji zakonnej: prawdziwe szukanie Boga. Św. Benedykt stawia kandydatom na zakonnika pytanie : czy naprawdę szukasz Boga? Jeżeli kandydat szuka czegoś innego - spokoju, wyzbycia się kompleksów, łatwego życia, a nawet możliwości rozwoju - to nie ma powołania dominikańskiego.

Ogromnie ważne jest posiadanie prawdziwego pragnienia naśladowania Chrystusa. Chrystusa ubogiego, czerpiącego swoją doskonałość ze zjednoczenia natury ludzkiej z Osobą Słowa, doskonale posłusznego Ojcu.

Dalej: dla formacji kapłańskiej ważna jest świadomość należenia całą swą istotą do Chrystusa Arcykapłana. Brat pragnący przyjąć święcenia winien zdawać sobie sprawę z tego, że kapłan jest narzędziem w ręku Chrystusa Arcykapłana, że jest "wyłączony z ludzi", "konsekrowany" i wszystko ma być w nim na chwałę Boga. Ojciec św. Jan Paweł II odważnie używa pomijanego w dekretach soborowych określenia, które wyraża wspaniałą prawdę o stanie kapłańskim - "sacerdos alter Christus". W przemówieniu Jana Pawła II do neoprezbiterów czytamy: "konsekracja dokonana w chwili święceń (...) zawiera realną i wewnętrzną przemianę (...) i mocą charakteru ukierunkowuje całe bytowanie kapłana i całe jego działanie, na działanie właściwe kapłaństwu tak, że nie pozostaje w nim nic, czym można by dysponować, co nie byłoby kapłańskie, albo tym mniej jeszcze, co byłoby w sprzeczności z tą godnością. W ten sposób

dokonuje się w kapłanie mistyczna identyfikacja z Chrystusem (...)"[18]. Tą prawdą kapłan powinien żyć na codzień.

Jeśli chodzi o ściśle dominikańską formację, uzyskuje się ją przez użycie środków zapisanych w naszych Konstytucjach. A więc przez przestrzeganie ślubów zakonnych, obserwancji monastycznych, uroczyste sprawowanie liturgii oraz nieustanne studium prawdy. Śluby zakonne to nie tylko samo wyrzeczenie, ale raczej wielkie dobro, wielki przywilej. Ubóstwo to wolność od troski o byt materialny, możliwość naśladowania Chrystusa prawdziwie ubogiego. Czystość to wspaniała możliwość pełnego rozwoju osobowości przez oddanie się Chrystusowi. Posłuszeństwo to przywilej uwolnienia się od własnej pychy - największego wroga doskonałej miłości, czyli świętości. Jest to także możliwość rozpoznania woli Bożej i jej pełnienia. Pozytywne podejście do ślubów łączy się ze nieustannym studium prawdy. Porządne studium filozofii i teologii tomistycznej w sposób specjalny kształtuje umysłowość i duchowość dominikańską.

Ogromnie ważne w naszej formacji są obserwancje monastyczne i życie wspólne.

Chciałem, aby kleryk coraz lepiej rozumiał, co jest najważniejsze dla zakonnika, kapłana, dominikanina i aby szczerze pragnął to osiągnąć. Pragnąłem, by codziennie w każdej chwili czynił to, co prowadzi do ukształtowania prawdziwego dominikanina.

Sposoby, którymi starałem się osiągnąć ten skutek, można streścić w paru punktach: głoszenie konferencji, uwagi zwracane na gorąco, kierowanie lekturą duchową, kapituły win, dyrekcje duchowe oraz nabożeństwa z okazji uroczystości naszych świętych i błogosławionych.

W pracy formacyjnej niewątpliwie sprzyja szczerość i otwartość brata, zaufanie do magistra. Dobrze jest, gdy do zakonu wstępuje ktoś kto ukończył jakieś studia lub pracował zawodowo, ktoś kto "bywał w świecie" i wie z czego zrezygnował. Niedobrze jest gdy do zakonu przychodzą ludzie z kompleksami, pewni siebie, zamknięci w sobie, mający uprzedzenia i z góry planujący do jakich funkcji w zakonie nadają się najlepiej.

Jakie powinny być priorytety pracy formacyjnej wobec wyzwań nadchodzącego czasu?

Myślę, że najważniejsze jest to, by uformować ludzi naprawdę pełnych Boga, kochających Go we wszystkich poczynaniach i prawdziwie szukających dobra

[18] Jan Paweł II, Przemówienie do neoprezbiterów, Brazylia, 2 VII 1980

napotkanego człowieka. Ludziom potrzebny jest Bóg, który jest Miłością i który pragnie dobra i szczęścia człowieka. Powinni zrozumieć, że Boże prawo, Ewangelia to wynik Bożej miłości i mądrości. Trzeba być tak uformowanym, by nieść ludziom nie siebie lecz Boga.

"Aby nie przestawali się rozwijać"

Jakub Kruczek OP

Uzupełnieniem ankiety skierowanej przez nas do formatorów są pytania zadane kilku przeorom oraz neoprezbiterom. Jak stan formacji widziany jest z perspektywy "prowincji"? Jak formacja instytucjonalna przygotowuje ich do podjęcia pracy duszpasterskiej i związanych z nią wyzwań? Poniższy tekst jest jedyną odpowiedzią, jaka dotychczas napłynęła. Tytuł pochodzi od redakcji.

Uwagi, którymi pragnę podzielić się z Wami, w pierwszym rzędzie kieruję do samego siebie. Formacja chrześcijańska, a tym samym dominikańska, kończy się w dniu śmierci. Do końca życia pozostaniemy grzesznikami - nieustannie wzywanymi do nawrócenia. W każdej chwili, dzięki łasce Jezusa Chrystusa i pracy nad sobą, możemy być lepsi niż jesteśmy. Niestety, możemy także wszystko przegrać.

Pierwszym błędem, który można popełnić, jest przekonanie, że formacja kończy się w dniu święceń kapłańskich. Wydaje mi się, że jeżeli dominikanin po święceniach kapłańskich będzie człowiekiem krytycznym wobec siebie, otwartym na Pana Boga i ludzi, gotowym do pracy nad sobą, to wtedy jest w stanie nadrobić wszelkie zaległości w formacji. Problemy będą z tym, komu po ślubach wieczystych bądź święceniach kapłańskich zacznie się wydawać, że wszystko wie, wszystkiego się nauczył i od tego momentu może być już tylko mentorem. Im bardziej będzie wzrastał w latach życia zakonnego, tym bardziej będzie przeświadczony o swojej nieomylności. Z coraz większym przekonaniem zacznie pouczać wszystkich innych, szczególnie braci w trakcie formacji, o tym, jak powinno wyglądać życie zakonne.

Oczekuję od braci, którzy kończą studia, aby nie kończyli tym samym pracy nad sobą. Aby nie przestawali się rozwijać. Aby byli otwarci i przekonani o tym, że zawsze i od wszystkich można się czegoś nauczyć. Aby byli krytyczni wobec

siebie, a bardziej pobłażliwi dla spotykanych ludzi. Po święceniach można się jeszcze wszystkiego nauczyć, nadrobić wszelkie zaległości, naprawić każdy błąd i powstać z każdego upadku. Biada jednak ludziom zarozumiałym i pysznym.

Trudno oceniać formację w naszej Prowincji. Wydaje mi się, że nie jest ona najgorsza. Studium daje możliwość rozwoju intelektualnego wszystkim, którzy chcą pracować. Być może ze względu na czasy, w których żyjemy, więcej miejsca należałoby poświęcić takim dziedzinom jak antropologia, etyka, nauka społeczna Kościoła, ekonomia, psychologia, katechetyka. Jednak ogólnie rzecz biorąc udoskonalenie formacji dokona się nie tylko poprzez dodawanie nowych przedmiotów czy ćwiczeń. Niewątpliwie najważniejsze jest pogłębienie życia wewnętrznego. W czasie formacji należy nauczyć się prawdziwej modlitwy, otwartości na działanie Ducha Świętego, a także - co z tym związane - otwartości wobec ludzi, przede wszystkim wobec współbraci. Trzeba uczyć się rozmawiać, przekraczać nieporozumienia, budować kompromisy. Sądzę, że jakość naszego życia zależy od tego, na ile potrafimy oddać Panu Bogu wszystkie swoje plany, ambicje i marzenia. Jan Paweł II często przypomina, że człowiek staje się sobą tylko poprzez bezinteresowny dar z samego siebie. Formacja powinna nas przygotowywać do tego, abyśmy potrafili uczynić ze swego życia taki bezinteresowny dar dla Boga i braci. Innymi słowy, formacja powinna przygotowywać do ofiarności i poświęcenia. Oczywiście nie ma tu mowy o jakimś niszczeniu osobowości, tłamszeniu czy ograniczaniu talentów. Chodzi jedynie o to, aby pozwolić Panu Bogu zagrać na instrumencie, którym jest nasze życie. Cóż z tego, że ktoś jest inteligentny i utalentowany, skoro nie bardzo wie, co z tymi darami zrobić. A nawet jeżeli coś wie, to na ogół jest to wiedza zabarwiona zwykłym egoizmem i ambicją. Jakże łatwo stać się człowiekiem zgorzkniałym i cynicznym, choć inteligentnym. Wszystko zależy od tego, czy uwierzymy Panu Jezusowi naprawdę i czy potrafimy poświęcić swoje życie dla braci. Czy pozwolimy Panu Jezusowi, aby oczyścił diamenty, które złożył w naszych sercach. Jak powszechnie wiadomo, wszelkie czyszczenie nie jest zbyt przyjemne, szczególnie gdy chodzi o ludzkie serce naznaczone egoizmem, kompleksami, ambicjami i lękami. Człowiek staje się sobą tylko przez bezinteresowny dar z siebie.

U wielu współbraci (nie tylko młodych) niepokoi mnie budowanie wewnątrz wspólnoty swojego prywatnego świata. Nie musi to być świat niemoralny. Czasami są to różne pobożne dziełka. Służą one jednak tylko budowniczemu i jego dobremu samopoczuciu. Innym razem może to być spokojne prywatne życie we własnej celi zaopatrzonej we wszystko tak, by od nikogo nie być zależnym. Ucieczka od

zależności, szukanie uznania i aplauzu, brak ofiarności i poświęcenia, to pewnie jedne z większych pokus, które na nas czyhają. Dosyć łatwo przychodzi nam mówić o wspólnocie, o wspólnym życiu i pracy. Musimy jednak pamiętać, że w tej dziedzinie niczego nie otrzymujemy za darmo. Trudno jest kochać siebie nawzajem - wymaga to ogromnej cierpliwości, nieustannego przebaczania, przekraczania ciągłych nieporozumień. Jeżeli jednak potrafimy choć trochę poświęcić życie prywatne, własny egoizm, zgorzknienia, to życie w naszych klasztorach będzie piękniejsze (oczywiście nigdy idealne), a nasza praca stanie się skuteczniejsza.

Idź i głoś

Drodzy Bracia i Siostry![1]

W listopadzie zbierzecie się, by uczestniczyć w waszej szóstej z kolei sesji. Cieszy nas, że jako jej hasło wybraliście słowa *Idź i głoś*, ponieważ dotyczą one tego, co stanowi sedno naszego życia dominikańskiego. Jest to wezwanie do wyruszenia w drogę misyjnym traktem, w ślad za Dominikiem, który głosił z odwagą i zaufaniem. Z naszej strony pragnęlibyśmy podzielić się z wami pewnymi myślami i pytaniami wokół tego wezwania.

1. *Idź*: Ale dokąd iść?

Jezus posyła swoich uczniów, mówiąc: idźcie. Dominik uczyni to samo wobec swoich braci. Tak więc wszystko zaczyna się od jakiejś zmiany miejsca, wyruszenia w kierunku nieznanego kraju, który może znajdować się bardzo blisko, albo bardzo daleko od naszego własnego świata kulturowego i duchowego. A zatem: wyjść, ale dokąd iść? W kierunku jakich ludzi i jakich miejsc jesteśmy dzisiaj wezwani? Jakie dostrzegamy potrzeby dzisiejszych czasów wołające o nasz dominikański charyzmat?

Dominik usłyszał pytania wynikające z zaistnienia nowych prądów religijnych, zauważył głód Słowa życia wśród chrześcijan i wysłał swych braci do miast i uniwersytetów, marzył o niesieniu Dobrej Nowiny do dalekich krajów. Dlatego wychodząc właśnie od pytań i oczekiwań o jakich słyszycie, patrząc na cierpienia i rany budzące wasze współczucie, będziecie mogli odnaleźć miejsca, do których należy pójść.

Z naszej strony chcielibyśmy po prostu wskazać kilka miejsc, do których być może powiedzie wasza droga. Spotykamy młodych ludzi, zdezorientowanych, poszukujących swego miejsca w rozczłonkowanym społeczeństwie, pytających o przyszłość ich własną i przyszłość świata, często będących ofiarą niestabilności

---

[1] Publikowany przez nas tekst jest listem skierowanym do sióstr i braci z naszego Zakonu zgromadzonych na VI Spotkaniu Młodych Dominikanów z Prowincji Francuskojęzycznych Zakonu Kaznodziejskiego. Spotkanie to miało miejsce w La Baume-Lès-Aix od 8 do 11 listopada 1996 roku.

rynku pracy i niestałości relacji międzyludzkich, a równocześnie pragnących, by ich zauważono i chcących odnaleźć jakiś horyzont nadający sens życiu. Słyszymy trudne pytania, dotykające nowo powstających problemów etycznych, na pograniczu życia i śmierci, będących wyzwaniem wobec aktu stworzenia, albo skutkiem zubożenia czy wykluczenia. Widzimy ludzi, w różnym wieku, których pociągają nowe ugrupowania religijne, gdzie głębokie poszukiwania duchowe mieszają się z przepisami na natychmiastowe szczęście. Widzimy twarze zranione przez gwałt zadany słowem lub bronią, obecnie lub dawniej, twarze ludzi przeżywających własne wygnanie, wygnanie w jakimś nowym kraju lub we własnym sercu. Słyszymy o ochrzczonych, bądź to mających tylko mgliste pojęcie o wierze chrześcijańskiej, bądź też zniechęconych i tracących ufność. Widzimy ludzi, którzy usiłują nazwać owo tkwiące w ich własnej głębi pragnienie. Nie wiedzą jednak do kogo się zwrócić, aby ogarnąć tajemnicę, jaka ich ogarnia.

A wy, co widzicie, co słyszycie, co was napawa chęcią wyruszenia w drogę by głosić Ewangelię?Dokąd chcielibyście pójść?

Do was należy przygotowanie mapy tych miejsc oraz wytyczenie dróg i miast, do których wejdziecie; pomimo to wchodząc na ten szlak, musicie być gotowi również na zmiany przewidzianej wcześniej trasy.

2. *I głoś*: Ale co głosić?

Na tych drogach i w tych miejscach pragniemy głosić; ale co? O kim i o czym będziemy mówić?

W aktualnym kontekście nie wynika to samo z siebie. Nie chodzi bowiem o to, by mówić dla mówienia, ale by uważnie słuchać i znaleźć słowa oraz gesty, które będą umiały uświadomić innym naszą nadzieję. Chodzi o to, by wejść w rozmowę, w której każdy uczy się od każdego, powierzając siebie innym, razem ze swymi przekonaniami i słabościami. Podróż w kierunku bliźniego zmusza do wyjścia poza siebie samego i do przekroczenia granic, wynikających z różnic mentalności i wrażliwości.

Nasze głoszenie wpisane jest w poszukiwanie prawdy, które ciągle nas angażuje, każąc szukać tego, co prawdziwe wszędzie tam, gdzie to się znajduje. Brat Fergus Kerr w kazaniu wygłoszonym na otwarcie ostatniej kapituły prowincjalnej Wielkiej Brytanii mówił o tym w następujących słowach: "(...) to zaangażowanie w poszukiwanie prawdy, w słuchanie, mające na celu wyłowienie tego z czym możemy się zgodzić w tym, odnośnie czego nie zgadzamy się,

zaangażowanie w ocalenie tego, co prawdziwe w myśleniu innych (...) Od kiedy jestem w zakonie, (...) tym, co coraz bardziej doceniam, jest sposób myślenia, polegający ma świadomości, że inni posiadają system myślenia różniący się być może od naszego, a zatem na chęci zrozumienia dlaczego sądzą oni tak lub inaczej o tym czy o tamtym. Warunkiem jest fakt, że posiadamy wyobraźnię, odwagę i wiarę w ostateczną moc prawdy, jeśli mamy miłosierdzie, by słuchać tego, co mówią inni, aby słuchać szczególnie o tym, czego się boją, kiedy zdają się wahać przed zaakceptowaniem tego, co chcielibyśmy, żeby zauważyli."

W nadchodzących latach powinno się zgłębić pewne kwestie, abyśmy lepiej widzieli istotę naszej własnej misji. Nie głosimy bowiem wszystko jedno co. Pismo Święte towarzyszy nam na naszej drodze, a my wpisujemy się w żywą tradycję, jej rozwój doktrynalny i instytucjonalny. Jak więc połączyć potrzebę głoszenia wiary i z drugiej strony autentycznego dialogu z bliźnim? Potrzebujemy ponownego opracowania naszej teologii misji. Nasz świat jest naznaczony przez rozmaite fundamentalizmy, nieufne wobec tego, co historyczne, ucieleśnione i zmienne, i bojące się odmienności. Równocześnie pozostaje on pod wpływem rozmaitych prądów określanych jako postmodernizm, które kładą szczególny nacisk na względność wszelkich twierdzeń, załamanie wszelkich pewności i niemożność wspólnego dojścia do prawdy. Naszym zadaniem jest rozwijanie pokornej ufności, która czyniłaby nas skromnymi w naszych twierdzeniach i budziła szacunek w stosunku do innych, będąc równocześnie prawdziwą wiarą w to, że człowiek jest zdolny szukać, odkrywać, wyrazić to, co prawdziwe, dzieląc się tym w ramach nieustannego przymierza łaski Boga i naszych ludzkich wysiłków.

Nie powinniśmy odczuwać zażenowania czy zawstydzenia z powodu Słowa, które mamy głosić. Jednakże nauczanie oznacza wejście w dialog z pytaniami i oczekiwaniami, oznacza umiejętność ich usłyszenia i przyjęcia wobec nich odpowiedniej postawy, jak mówi św. Paweł: "Mowa wasza zawsze miła, niech będzie zaprawiona solą, tak byście wiedzieli, jak należy każdemu odpowiadać" (Kol 4,6). Wymaga to lepszego zrozumienia spraw, które w dzisiejszej wierze chrześcijańskiej stwarzają trudności lub wręcz zniechęcają, lecz również tego, co pociąga i rozświeca ciemność. Kwestią podstawową pozostaje obraz Boga, budzący zdziwienie, obawę, obojętność, nieporozumienia, wzywający do zaangażowania lub popychający do ucieczki, wreszcie napawający odwagą lub wywołujący znużenie. Mówić o Bogu, to stanąć oko w oko z tym wszystkim w nas samych i w innych, poprzez poruszanie problemów codziennego życia, wyborów moralnych dokonywanych nieświadomie dzień po dniu i tkwiących głęboko cierpień lub

radości będących częścią każdego człowieka. Coś, co wydaje się zaledwie niespójnym ciągiem doświadczeń i wydarzeń, w świetle Ewangelii może się stać świętą i jedyną w swoim rodzaju historią przymierza z innymi i z Bogiem. W etapach tej historii ujawnia się działanie misterium paschalnego. Ale głosić znaczy również mówić o wspólnocie chrześcijan w jej wymiarze lokalnym czy powszechnym, w obliczu sporów jakie to wywołuje. Wreszcie głoszenie jest nazwaniem pewnego wewnętrznego miejsca, gdzie w ciszy daje się usłyszeć Głos, który wzywa i uzdrawia; jest zaproszeniem, by udać się do owego miejsca; jest także ofiarowaniem pokarmu na tę drogę, drogę kontemplacji.

Głoszenie składa się więc z tego wszystkiego: słuchać, rozmawiać, stawiać pytania, oznajmiać, towarzyszyć. W jaki sposób widzicie dzisiaj misję głoszenia w świecie takim jaki jest? Nauczać aby mówić; O kim? O czym ? Jakie słowa mogą zostać usłyszane i na jakie przeszkody mogą one napotkać?

3. *Idź i głoś*: ale jak i z kim?

Celem głoszenia jest świadczenie o obliczu Boga żywego. Dla Dominika było to przede wszystkim oblicze miłosierdzia. Jego słowa, gesty, dyskusje, zbliżanie się do ludzi, były głęboko naznaczone współczuciem. W dzisiejszym świecie zranionym, zobojętniałym czy opętanym myślą o sukcesie, to miłosierdzie przybiera imię nadziei. W jaki sposób mówić o nadziei? Jaki język najlepiej ją wyrazi?

Głoszenie nie może się odbywać bez zgłębiania i przyswojenia sobie dzisiejszych, tak różnorodnych, sposobów mówienia oraz posługiwania się nimi w całej pełni. Istnieje język codziennych, bogatych w znaczenie słów, który najlepiej porusza ludzi; bardziej techniczny język nauki i filozofii, wymagający ścisłości i precyzji; język symbolu, obrazu i dźwięku docierający często do najintymniejszych zakątków człowieka, tam gdzie rodzą się wyobrażenia samego siebie, Boga i świata; język mediów i nowych technologii, który czyni ze świata rozległą sieć komunikacyjną; język zdrowego rozsądku, krytycznego myślenia, wyobraźni, technologii. Każdy z was posiada talenty w posługiwaniu się tym czy innym spośród nich. Trzeba, abyście zadbali o ich rozwój umiejąc jednocześnie docenić talenty bliźnich!

Dominik wysyłał swych uczniów po dwóch, chodziło więc bardziej o *idźcie*, niż o *idź*. Jest naprawdę ważne, by nowe propozycje dotyczące apostolstwa były przedstawiane, dyskutowane i realizowane przez wielu dominikanów działających

razem. Nauczanie jest czymś więcej niż indywidualnym zadaniem: właśnie nauczanie jest celem naszego życia we wspólnocie. Nie jesteśmy ludźmi, którzy żyją razem ze względu na własny pożytek, a przy okazji rozmawiają o swojej pracy. Jesteśmy braćmi, abyśmy mogli jedni z drugimi głosić Ewangelię. I to życie wspólnotowe jest już przepowiadaniem. Wspólnota nie przeszkadza specjalizacji i różnorodności podejmowanych zadań; chodzi raczej o pewien sposób pojmowania naszego życia apostolskiego. Zachęcamy was do wspólnego zastanawiania się i realizacji planów, aby uniknąć takich sytuacji, że izolujemy się podążając własnymi ścieżkami. Jest to istotne dla naszego wzajemnego wspierania się, lecz również dla misji samej w sobie.

Jako rodzina dominikańska mamy też wielką szansę związania się z tak wielu innymi i możliwość liczenia na braci, siostry, świeckich i mniszki, wszystkich naznaczonych duchem św. Dominika. W przyszłości z pewnością ujrzymy nowe formy naszej współpracy będące oprócz relacji przyjacielskich, także działaniem w odpowiedzi na wezwanie do głoszenia. Potrzebujemy się nawzajem, aby pójść do tych nowych miejsc i wzywać ku nadziei, aby w pełni głosić Dobrą Nowinę o miłosiernym Bogu. Tego nie da się zrobić samemu.

Istnieje wiele innych warunków koniecznych do realizacji wezwania *Idź i głoś*: nauka wspólnego przygotowywania i konstruowania planów działań, znalezienie odpowiedniego stylu życia wspólnotowego, umiejętność znajdowania oparcia w starszych i odwoływania się do ich doświadczenia, wyznaczenie celów możliwych do realizacji i podsumowanie już przebytej drogi, czujność wobec zmian dziejących się wokół nas, itd.

W jaki sposób chcecie głosić? Jakie rodzaje języka chcecie poznać i stosować? Z kim chcecie głosić? Spoglądając na zaplanowane działania, które poznaliście lub w których wy sami uczestniczyliście, czego nauczyliście się odnośnie warunków ułatwiających realizację i ewolucję? Co było właściwe, a co nie, i dlaczego?

4. *Idź i głoś*: A co ze studiami?

Inna sprawą dotyczącą nas jako dominikanów jest relacja pomiędzy kaznodziejstwem a naszym studiowaniem. Wielu z was jest jeszcze na studiach instytucjonalnych, albo zaledwie je skończyło i jeżeli działacie na pełnych obrotach, studiowanie, mam nadzieję, ciągle jest częścią waszego życia. W jaki sposób możemy zapewnić autentyczne wzajemne oddziaływanie pomiędzy

różnorodnymi obowiązkami apostolskimi a studiami, tak, by jedno żyło dzięki drugiemu zamiast stanowić dwie równoległe linie? Rozgrywa się to w przestrzeni równowagi każdego z nas z osobna lecz także w naszym sposobie przeżywania wspólnoty, które jest czasem poświęcanym na stałą formację i wspólne uczenie się na podstawie doświadczeń i perspektyw poszczególnych osób. Nie chcemy nadmiernie rozwijać tego tematu, ponieważ niedawno opublikowano list do Zakonu dotyczący studiów, który sami możecie przeczytać.

Jakie miejsce powinno zajmować studium w dobrze realizowanym życiu dominikanina, by wyruszyć i głosić bądź, kontynuować dzieło głoszenia? W jaki sposób studium będzie wspierać wasze chodzenie i głoszenie, i jak te dwie rzeczy mogą stanowić bodziec dla waszego studiowania?

5. *Idź i głoś*: ale którędy?

W naszej apostolskiej drodze, na której nie brak wzlotów i upadków, uniesień i zniechęcenia, potrzebujemy inspirującej duchowości, która włączyłaby nas do tej misji jako osoby, była odradzającą siłą i mogła udzielać się innym. Duchowość wypływająca z naszej tradycji dominikańskiej ma pewne szczególne cechy. Akcentuje pewne formy życia z innymi, podejście do tajemnicy stworzenia i zbawienia, szukanie Boga i mówienie o Nim. Chcemy krótko zwrócić uwagę na niektóre z nich.

Jest to *duchowość drogi* wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami: upodobaniem i lękiem wobec nieznanego, towarzyszeniem na drodze, poczuciem przyjaźni Bożej, zmienianiem miejsca i lekkością bagaży. Uwydatnia znaczenie Pisma św., które należy medytować, studiować, dzielić się nim i wprowadzać w życie. Zachęca do radości jaką daje wspólne życie w braterskiej łagodności. Przejawia się na wiele sposobów; między innymi w naszym sposobie rządzenia, z właściwym mu poczuciem dzielenia odpowiedzialności; oraz w osobach dających świadectwo na przestrzeni całej naszej historii: Katarzyna ze Sieny, Las Casas, Agnieszka Langeac, Marie Poussepin, Lacordaire, Lataste, Lagrange, La Pira i wiele innych postaci, z których każda mówi o autentycznych cechach życia dominikańskiego tyle samo, co wszelkie książki.

Jaki rodzaj misyjnej duchowości będzie was wspierał na drodze waszego kaznodziejstwa? Które cechy i postaci naszej tradycji mogą was jeszcze bardziej zainspirować?

*****

Zakon oczekuje od was, abyście stawali się wciąż bardziej samymi sobą, z waszymi darami, nadziejami, wrażliwością i przekonaniami. Nasz Zakon będzie prawdziwie katolicki, a więc powszechny, w takiej mierze, w jakiej przyjmie to, co wnoszą do niego rozmaite kultury i nowe pokolenia. Musimy otrzymać to, co tylko wy możecie nam dać, i o czym być może sami jeszcze nie wiecie. Odkryjecie to w konfrontacji z innymi, odpowiadając na wyzwanie pójścia i nauczania w ślad za Dominikiem.

Życzymy wam owocnego i radosnego spotkania. Czekamy na listy o waszym dzieleniu się.

Z braterskim pozdrowieniem św. Dominika

br. Daniel Cadrin OP br. Timothy Radcliffe OP

RATIO FORMATIONIS PARTICULARIS PROVINCIAE POLONIAE ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM

I. WSTĘP

A. Cel i adresaci *Ratio Formationis Particularis*

1. *Ratio Formationis Particularis* (RFP) zgodnie z KKZ 163 podaje dyrektywy i przepisy dotyczące formacji dostosowane do warunków życia i pracy naszej Prowincji, jak też i naszych czasów. Dokument ten jest uzupełnieniem ogólnych dyrektyw Kościoła,[1] naszych Konstytucji (szczególnie KKZ 154-251) oraz *Ratio Formationis Generalis*, które zostało zatwierdzone przez Radę Generalną Zakonu 23 listopada 1987 r. Wskazuje on na pewne aspekty formacji dominikańskiej, które wydają się być szczególnie dzisiaj aktualne. Ponadto podaje szereg wskazań natury praktycznej.

2. RFP jest skierowane do wszystkich braci w Prowincji, a nie tylko do braci odbywających formację wstępną czy ich wychowawców. RFP przypomina podstawową zasadę, wyrażoną w KKZ 156, stwierdzającą, iż odpowiedzialność za formację ciąży przede wszystkim na samym bracie, który dobrowolnie współpracuje z łaską powołania. Dopomagają mu w tym magistrzy, spowiednicy i inni wychowawcy. RFP ma służyć bratu pomocą w jego własnym ludzkim, duchowym i zakonnym dojrzewaniu.

B. Ogólne uwagi dotyczące formacji

3. Kandydat zgłaszający się do Zakonu powierza siebie, swoje życie i swoją przyszłość Bogu poprzez Zakon. Liczy na to, iż znajdzie w Zakonie właściwe środowisko, które dopomoże mu w jego drodze do świętości ukazując praktykę

---

[1] Szczególnie cenne są *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych* wydane przez Kongregację ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego w 1990 r. Tekst polski w *L'Osservatore Romano,* wyd. pol. 4 (122) 1990, s. 3-12 oraz Warszawa: Pallottinum, 1990.

życia konsekrowanego oraz misję przepowiadania w Kościele według charyzmatu dominikańskiego. Powołanie dominikańskie wpisuje się w powołanie wszystkich chrześcijan, które polega na spotkaniu naszej ludzkiej słabości z miłosierdziem Bożym, w ufnym i ofiarnym podejmowaniu pełnych mocy wezwań Ducha Św. Jest to program na całe życie, które cechuje się jednak szczególnymi właściwościami na jego poszczególnych etapach.

4. Z jednej strony w formacji zawarty jest osobisty wkład brata, który krytycznie ocenia samego siebie i współpracując z łaską przemienia swe postawy, przyzwyczajenia i poglądy oraz często i ochoczo, za poruszeniem Ducha Świętego, praktykuje cnoty. Z drugiej strony, formacja obejmuje wkład wychowawczy Zakonu, jego tradycji, jego wspólnot oraz wychowawców, któremu to wpływowi brat się powierza. Nade wszystko należy pamiętać, że pierwszym formującym jest sam Pan, który poprzez rozliczne okoliczności życia powołuje uczniów według upodobania Swej woli aby Mu towarzyszyli, oraz aby mógł ich wysyłać na głoszenie nauki (Mk 3,14).

5. W Zakonie naszym funkcję formacyjną spełniają przede wszystkim życie wspólnotowe oraz studium. Brat odbywający formację ma prawo spodziewać się dyrektyw i pomocy do właściwego przeżycia swej drogi do Boga ze strony magistrów oraz spowiedników, ale ta pomoc nigdy nie będzie ostateczna i decydująca. Trzeba zatem szukać światła na swej drodze ze strony wspólnoty, która winna być wymagająca wobec siebie, korygująca niewierności i wspólnie się budująca oraz ze strony teologii ukazującej perspektywę życia z Bogiem. Jeżeli w naszych wspólnotach brak upomnienia braterskiego oraz wprowadzenia w wielką tradycję teologiczną Kościoła i Zakonu, to wtedy jesteśmy w szczególny sposób bezbronni. Odpowiedzialność za to, by oba te formacyjne elementy owocowały w naszym życiu, spoczywa na każdym bracie i na każdej wspólnocie w Zakonie oraz na wychowawcach, profesorach i lektorach konwentualnych.

6. Formacja wstępna ma za zadanie wdrożyć brata w życie dominikańskie tak, aby mógł on owocnie korzystać z obecnych w tym życiu pomocy na drodze do Boga oraz, aby swą pracą apostolską podejmowaną w ramach Zakonu przyczyniał się do przepowiadania Dobrej Nowiny współczesnemu światu. Formacja wstępna obejmuje określone naszym prawem etapy.

7. Podczas formacji powinno się dążyć do pogłębienia motywacji nadprzyrodzonej w postępowaniu brata. Do Zakonu przyjmuje się osoby szczerze szukające Boga. Wytrwanie na drodze powołania uzależnione jest od ciągłego pielęgnowania i odnawiania w sobie tej nadprzyrodzonej motywacji. Brat, który zapomina o Bogu i nie poszukuje Go wytrwale w swojej codzienności, bardzo szybko odkryje rzekomą bezsensowność, nudę i szarzyznę życia oraz zagubi sens pozostawania w Zakonie.

8. Nadprzyrodzony charakter naszego życia zależy od jakości modlitwy, w której wiara staje się bardziej czynna, a Bóg bliższy. Na tę ufną wiarę Bóg odpowiada łaską, która przenika całego człowieka, w tym jego pracę, apostolstwo oraz modlitwę. Formacja zakonna obejmuje zatem przede wszystkim inicjację w modlitwę podejmowaną tak, aby całe życie we wszystkich odniesieniach wypływało z wiary, oraz cechowało się wrażliwością na poruszenie Ducha Świętego. Dopiero z tej teologalnej perspektywy życie radami ewangelicznymi nabiera żywotności, śluby są przeżywane jako wyraz miłości dla Boga, a apostolstwo jest praktyczną realizacją charyzmatu przepowiadania. U człowieka, który przez praktykę wiary, nadziei i miłości jest otwarty na działanie Boga, łaska jest obecna zarówno w jego pracy intelektualnej (*contemplata*), jak i w jego przepowiadaniu (*aliis tradere*).

9. Podtrzymywane przez modlitwę zawierzenie Chrystusowi owocuje we wrażliwości na natchnienia, które Duch Święty do nas kieruje, a to z kolei wiedzie do udziału w życiu samej Trójcy Świętej. "Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi" (Rz 8, 14). Życie według rad ewangelicznych, które ślubujemy przez profesję, zakłada praktykę reagowania na wszystkie rady, które Chrystus z mocą przynaglającej miłości kieruje do nas. Wymaga to umiejętności rozeznania oraz odczytywania ich wewnątrz naszego zakonnego i dominikańskiego powołania. Formacja zakonna na każdym jej etapie, począwszy od prenowicjatu, winna budzić wrażliwość na to działanie Boże, oraz zaprawiać do rozumnej i zgodnej z powołaniem odpowiedzialności.

10. Profesja, którą składamy, na sposób trwały łączy nas z Chrystusem oraz Zakonem. Sprawia ona, iż nasze życie zakonne z jego wyrzeczeniami i wymaganiami jest podstawowym miejscem w którym odnajdujemy Chrystusa i Jego światło dla naszej drogi. Formacja zakonna ma prowadzić zatem do habitualnego

odnajdywania Chrystusa w niekiedy przyziemnych i pozornie bardzo szarych i zwyczajnych a zarazem wymagających realiach naszego wspólnego życia.

11. W podtrzymywaniu naszej wiary oraz wrażliwości na nadprzyrodzone wsparcie całego naszego życia uczestniczą święci, którzy nam towarzyszą. Wyrobienie zażyłości z Najświętszą Maryją Panną, która przewodzi pielgrzymce wiary całego Kościoła oraz ze świętymi naszego Zakonu, a w szczególności ze św. Dominikiem, który umierając obiecał braciom swoje wstawiennictwo, stanowi bardzo istotny element życia dominikańskiego. W tradycji naszego Zakonu większą rolę odgrywa wstawiennictwo świętych niż ich naśladownictwo. Pozostawia to nam większą swobodę w poszukiwaniu odpowiedzi na potrzeby Kościoła XXI wieku oraz daje nam mocniejsze oparcie w nadprzyrodzonym pośrednictwie świętych. W naszej Prowincji nie mamy beatyfikowanych i kanonizowanych świętych z czasów nam bliskich, którzy mogliby nam służyć jako konkretny wzór. Wszyscy żyli w XIII w., skutkiem czego niewiele o ich życiu wiemy. Możemy natomiast ich poznawać w ich wstawiennictwie i trzeba, abyśmy się wzajemnie tym duchowym doświadczeniem dzielili.

12. Konsekwentne życie radami ewangelicznymi zakłada ludzką dojrzałość, poczucie odpowiedzialności, pracowitości oraz samodzielności, które stanowią naturalny fundament porządku duchowego. Wstępujący do Zakonu winien posiadać dostateczną dojrzałość na miarę swego wieku oraz winien być na tyle usamodzielniony od swojej naturalnej rodziny, aby mógł Zakon traktować jako swoją nową rodzinę. Ponadto traktowanie Zakonu jako swojej rodziny domaga się ofiarnego ethosu pracy wobec niego i jego dzieł. Trzeba zatem gotowości do rzetelnego podejmowania pracy nie tylko wybranej przez siebie, ale przede wszystkim powierzonej przez Zakon.

13. Naśladując Chrystusa brat dąży do osiągnięcia dojrzałości osobowej w dziedzinie emocjonalnej, wolitywnej, intelektualnej i duchowej. Jakkolwiek dojrzałość osobowa nie jest celem formacji oraz życia (jest nim pójście za Chrystusem), wychowawcy winni dbać o to, by u braci odbywających formację następowało zespolenie razem wszystkich elementów dojrzałości. Ani same sukcesy na polu naukowym, ani też liczne praktyki modlitewne same w sobie nie są wystarczające. Zarówno studia jak i dewocja mogą stać się ucieczką od rzeczywistości, a więc

i w konsekwencji od Boga, gdy brak będzie zintegrowania tychże wartości z odpowiedzialną pracą i naturalnymi ludzkimi więzami.

14. Życie wspólnotowe jest środowiskiem, w którym realizuje się nasze dominikańskie powołanie oraz nasza misja głoszenia Słowa. Trzeba zatem szczególnie dbać o to, by spełniało ono swoją formacyjną rolę. Wszystkie wspólnoty naszych braci - czy to nowicjackie, czy poszczególnych roczników na studentacie, czy też konwentualne lub też mniejsze, powstałe *ad hoc* z racji konkretnego apostolskiego dzieła, jakim jest np. animowanie rekolekcji oazowych lub pielgrzymki - winne wzajemnie budować braci swoją modlitwą, udzielaniem sobie napomnienia braterskiego oraz właściwą atmosferą i zgodą. Uczenie się tego wymagającego i na sposób nadprzyrodzony doświadczanego życia wspólnotowego jest bardzo ważnym elementem dominikańskiej formacji. Uczestniczą w tym wszyscy, zarówno młodzi bracia odbywający formację wstępną, jak i wychowawcy oraz starsi członkowie naszych klasztorów.

15. Dominikańskie życie czerpie z bogactwa spuścizny świętych Zakonu, z wielkiej tradycji teologicznej Kościoła, z aktualnego nauczania Magisterium oraz ze współczesnej refleksji intelektualnej. Oznacza to, iż każdy brat i każda wspólnota stają przed odpowiedzialnym wezwaniem rzetelnego zgłębiania objawionych prawd wiary oraz osiągnięć ludzkiego rozumu i dostosowywania ich przekazu do możliwości poznawczych tych, do których są posłani. Trzeba zatem pamiętać, że wszelki wysiłek intelektualny ma prowadzić do odkrywania prawd, które, czy to poznawane, czy też głoszone, mają jako najgłębszy cel prowadzenie do wiary przekraczającej granice ludzkiego rozumu oraz ukazanie, jak spożytkować dynamikę ofiarowanej nam łaski. Nabywanie umiejętności intelektualnych poszukiwań w takim celu stanowi istotny element dominikańskiej formacji. Należy jednak pamiętać, że studia teologiczne nie zastąpią osobistego poznania Boga. Strzec się zatem trzeba rozumowania, które zastępuje rozwijanie wiary rozwijaniem wiedzy teologicznej. Wiedza teologiczna nie zastąpi ani wiary, ani zażyłości z Osobami Trójcy Świętej, choć może do tego podprowadzić. Ponadto właściwe podejmowanie studiów niesie też ze sobą wartość ascetyczną, wyrabia samodyscyplinę, mobilizuje do samodzielnego myślenia, pozwala w sposób twórczy wyrabiać sobie własny osąd oraz porządkuje od wewnątrz hierarchię wartości.

16. Podczas lat formacji wstępnej brat odkrywa tajemnicę życia konsekrowanego, wzrasta w życie zakonne oraz w przypadku braci studentów przygotowuje się do przyjęcia święceń kapłańskich. Te trzy rzeczywistości, choć przeżywane w jednej osobowości, winny zachować swoją odrębność. Życie konsekrowane oznacza miłość oblubieńczą dla Tego, który stanął na drodze i powołał do Siebie. Pamięć o tej konsekracji zaakceptowanej i wyrażonej w profesji w sposób zasadniczy kształtuje nasze życie oraz stanowi wspólną cechę życia braci kapłanów i braci współpracowników. Życie zakonne z określoną strukturą, z konstytucjami, z obserwancjami zakonnymi, z habitem i klauzurą jest środkiem zabezpieczającym nasze życie konsekrowane. Nadaje ono również charakter widoczny naszej religijności, poprzez którą oddajemy cześć Bogu. Kapłaństwo natomiast jest udziałem w jedynym kapłaństwie Chrystusa, sprawowanym w Jego imieniu, dla dobra Kościoła. Życie konsekrowane jest dla Chrystusa. Kapłaństwo jest dla Ludu Bożego. Te dwa kierunki stanowią źródło ciągłego napięcia i wewnętrznego rozdarcia w naszym życiu i w życiu naszych wspólnot. Trzeba zatem, abyśmy zachowali prymat życia konsekrowanego w naszym kapłaństwie, aby duszpasterstwo nie stawało się ucieczką od tego, co jest pierwszym i podstawowym zadaniem osób konsekrowanych.[2] Formacja wstępna winna zabezpieczyć tę praktyczną hierarchię wartości.

17. Formacja wstępna przede wszystkim zmierza do pełnego zaangażowania w życie konsekrowane oraz, w przypadku braci studentów, do kapłaństwa. Oznacza to, że więź z Chrystusem jest pierwszoplanowa. Uwagę jednak trzeba również kierować na konkretne zadania apostolskie jakie stoją i będą stawały przed Kościołem zarówno w Polsce jak i za granicą. Cechą zasadniczą dominikańskiego charyzmatu jest wychodzenie do krańców Kościoła. Perspektywa uniwersalna Zakonu, ponad-diecezjalna i ponad-narodowa, pozwala na uważniejszą jedność z Kościołem powszechnym i ten wymiar Zakonu kształtuje naszą dominikańską tożsamość i nasze odczytywanie stojących przed nami wezwań, co nie podważa konkretnych zobowiązań Zakonu wobec parafii czy diecezji. W przypadku więc każdego brata trzeba, aby on sam oraz wychowawcy stawiali sobie pytanie: jak wykorzystać najlepiej jego zdolności i talenty uwzględniając konkretne potrzeby Kościoła?

---

[2] KPK, kan. 663/1: "Pierwszym i podstawowym obowiązkiem wszystkich zakonników powinna być kontemplacja rzeczy Bożych oraz ustawiczne (*assidua*) zjednoczenie z Bogiem w modlitwie."

II. FORMACJA WSTĘPNA I JEJ GŁÓWNE ETAPY

A. Prenowicjat

18. Wszyscy bracia w Prowincji poprzez swoją modlitwę, postawę, przykład oraz apostolstwo winni poczuwać się do obowiązku budzenia powołań do życia dominikańskiego. Organizowaniem rekolekcji oraz innych spotkań dla ewentualnych kandydatów do Zakonu zajmuje się Prowincjalny Promotor Powołań. Kandydatom należy przede wszystkim ukazywać Zakon jako miejsce, w którym znajdą drogę do świętości oraz prace, które dla Kościoła można w Zakonie podjąć.

19. Kandydaci do Zakonu winni osiągnąć odpowiednią dojrzałość ludzką i chrześcijańską jeszcze przed wstąpieniem do nowicjatu. Obejmuje ona:

- podstawową inicjację w życie chrześcijańskie (sakramenty, doktrynę, moralność);
- ogólną kulturę i wykształcenie. Kandydaci na braci kleryków winni mieć przynajmniej wykształcenie średnie (maturę); kandydaci na braci kooperatorów winni posiadać wykształcenie co najmniej zawodowe, a jedynie w wyjątkowych wypadkach podstawowe. Kandydaci pochodzący spoza Polski winni wystarczająco znać język polski, aby mogli bez trudności uczestniczyć we wspólnocie nowicjackiej oraz korzystać z konferencji, rozmów i literatury;
- proporcjonalną do wieku dojrzałość emocjonalną, w tym także równowagę w dziedzinie płciowej, pozwalającą na zdrowe, spokojne i czyste więzi z innymi ludźmi, mężczyznami i kobietami;
- zdolność do życia we wspólnocie wyrażającą się w rzetelności i odpowiedzialności za siebie nawzajem pod kierunkiem przełożonego;
- odpowiednie psychiczne i życiowe usamodzielnienie się od rodziny naturalnej wyrażające się we własnym podejmowaniu decyzji, w miarę możliwości w niezależności finansowej oraz w zdolności do życia bez częstych odwiedzin rodziny;
- szacunek dla pracy oraz umiejętność gospodarowania zarobionym pieniądzem.

W przypadku, gdy kandydat nie nabył jeszcze wyżej wymienionych cech a zgłasza się do Zakonu, należy poradzić mu, aby odczekał jeszcze zanim zostanie przyjęty do nowicjatu. Czas przygotowania do przyjęcia winien przeznaczyć na

pracę zawodową lub częściowe studia, w miarę możliwości poza domem rodzinnym. W tym okresie winien mieć regularne kontakty z Prowincjalnym Promotorem Powołań, który mu będzie wskazywał drogi do ludzkiej i chrześcijańskiej dojrzałości i samodzielności.

W razie potrzeby o. Prowincjał może wyznaczyć innych ojców, którzy będą opiekunami kandydatów przygotowujących się do nowicjatu.

Zanim pozwoli się kandydatowi na przyjazd na stałe do domu nowicjatu, należy go tam wezwać na krótki czas, aby na miejscu przekonać się czy spełnia on wymagane warunki. Można z tego zrezygnować, gdy kandydat jest skądinąd znany Magistrowi nowicjatu.

Bezpośrednie przygotowanie do rozpoczęcia nowicjatu odbywa się już w domu nowicjatu i trwa od dwóch tygodni do miesiąca. Dla kandydatów na braci kooperatorów trwa sześć miesięcy.

B. Nowicjat

20. W naszej Prowincji nowicjat zasadniczo rozpoczyna się w dniu obłóczyn. Obłóczyny są poprzedzone pięciodniowymi rekolekcjami.

21. Program nowicjatu zmierza do tego, by nowicjusz poznawał Boga, siebie i Zakon oraz rozpoznał wolę Bożą odnośnie swego powołania. Ponadto jest to czas uczenia się życia wspólnotowego. Zajęcia w nowicjacie obejmują:

- wprowadzenie w lekturę Pisma Świętego oraz historię zbawienia;
- teologię duchowości oraz teologię modlitwy i liturgii;
- elementy psychologii;
- teologię i historię życia konsekrowanego;
- konstytucję Zakonu, historię Zakonu oraz poznanie jego świętych;
- duchowość dominikańską;
- łacinę oraz śpiew.

Magister ma czuwać nad właściwym doborem lektury duchowej braci nowicjuszy.

22. Wszelkie prace podejmowane przez braci nowicjuszy zarówno dla klasztoru jak i poza klasztorem, jak też udział braci w apostolstwie, zawsze dokonuje się pod kierunkiem Magistra nowicjatu. Czas nowicjatu jest czasem wyjątkowym w życiu

zakonnika. Dlatego nie jest on przeznaczony na pracę fizyczną czy apostolską, choć może fragmentarycznie ją zawierać, byleby nie kolidowało to z zasadniczym celem i programem nowicjatu. Ostateczne decyzje w tych sprawach podejmuje Magister.

C. Studentat

23. Należy zadbać o to, by rozwój życia duchowego braci pozostał nadal sprawą priorytetową na studentacie. Troska o to, by ta hierarchia wartości przejawiała się w rozlicznych szczegółach dni powszednich, świąt, dni skupienia oraz czasu sesji egzaminacyjnej czy wakacji, spada na Magistra i jego współpracowników oraz wszystkich braci. Ponadto należy zmierzać do tego, by ta hierarchia wartości nie była traktowana jako coś wyjątkowego i specyficznego jedynie dla okresu formacji wstępnej. Trzeba świadomie odrzucać takie podejście do formacji, według którego traktuje się ją jako pewien zryw zmierzający jedynie do mety, jaką są święcenia kapłańskie, poza którą nie będzie ona już potrzebna.

24. Życie duchowe braci wymaga stałego karmienia poprzez lekturę Pisma Świętego, przez czytanie duchowe, milczenie, osobistą modlitwę i liturgię, udział w dniach skupienia oraz korzystanie z sakramentu pojednania i kierownictwa duchowego jak również udział w nabożeństwach paraliturgicznych. Doboru sposobu odprawiania tych praktyk należy dokonywać mając na względzie duchowe dobro braci oraz ich religijną wrażliwość. Nad całością, wewnętrzną harmonią i kierunkiem oraz duchową integracją różnych środków pomocniczych w życiu duchowym braci, czuwa Magister.

25. Bracia uczestniczą w regularnych kapitułach, podczas których wzajemnie się korygują oraz dzielą się wiarą. W kapitułach tych powinien uczestniczyć Magister.

26. Niezależnie od programu studiów filozoficznych i teologicznych w trakcie lat studentatu bracia uczestniczą w regularnych konferencjach, które obejmują takie zagadnienia jak: podstawy życia duchowego, dominikańska tożsamość zakonna, kapłaństwo.

27. Magister powinien regularnie odbywać indywidualne rozmowy z braćmi w celu podtrzymywania w dobrym, pokierowania rozwojem duchowym, korygowania

błędów oraz prowadzenia ku głębszej integracji wszystkich wymiarów życia dominikańskiego. Winien również zorientować się, na ile dany brat rzetelnie podchodzi do swojej pracy, na ile interesuje się studiami oraz jak mógłby najlepiej rozwinąć i spożytkować swoje talenty.

28. Zasadniczo nie przewiduje się (z wyjątkiem praktyk duszpasterskich braci diakonów) udziału braci w apostolskich zajęciach poza domem studiów w ciągu roku akademickiego. Natomiast bracia winni zetknąć się z różnymi formami apostolstwa zarówno młodzieżowego jak i dostosowanego do innych grup ludności, uczestnicząc w okresie wakacyjnym w odpustach, pielgrzymkach i rekolekcjach młodzieżowych. Program wakacji opracowany przez Magistra zatwierdza Prowincjał. Te doświadczenia apostolskie należy następnie odpowiednio ocenić i rozważyć ich zintegrowanie z pozostałymi aspektami naszego życia. Ponadto trzeba braciom przypominać, że każdy czas jest czasem ewangelizacji, aby korzystali oni z charyzmatu przepowiadania w różnych najbardziej przygodnych okazjach, podobnie jak to czynił Chrystus Pan czy św. Dominik.

29. Spowiedników studentatu wyznacza o. Prowincjał dbając o to, aby byli dla braci dostępni. O tej posłudze ojców wobec studentatu winien być poinformowany Przeor, aby uwzględniał tę ich pracę przy wyznaczaniu innych zajęć. Bracia w miarę potrzeby mogą korzystać z posługi sakramentalnej innych kapłanów.

30. Bracia studenci asygnowani do klasztoru studiów podlegają kierownictwu i władzy Magistra, który informuje Przeora o sprawach dotyczących studentatu. Za program zajęć na studentacie oraz wszelką działalność apostolską braci studentów odpowiada Magister. Decyzje o udziale braci w pracach apostolskich oraz w pracach dla klasztoru podejmuje Magister współpracując z Przeorem; Magister też udziela wszelkich zwolnień i dyspens. Podejmuje również decyzje dotyczące wydatków finansowych na potrzeby braci. Zezwolenia na wyjazd dla ważnej przyczyny na okres nie dłuższy niż trzy dni udziela Magister zgodnie z ustaleniami Prowincjała. Sprawy natomiast związane ze studiami są w gestii Rektora Kolegium. Ewentualnie wyjazdy braci, które kolidują z zajęciami w ramach Kolegium, Magister ustala wspólnie z Rektorem. Magister informuje Przeora oraz Prowincjała o sprawach studentatu.

D. Bracia współpracownicy

31. Po odbyciu nowicjatu bracia współpracownicy odbywają dalszy ciąg formacji wstępnej pod kierunkiem Magistra w domu junioratu. Okres ten zasadniczo powinien trwać trzy lata. Bezpośrednio przed złożeniem profesji uroczystej bracia powinni przez miesiąc przygotować się do niej pod kierunkiem Magistra. Władza Magistra junioratu jest analogiczna do władzy Magistra studentatu.

32. Formacja w junioracie winna zmierzać do integralnego wychowania brata tak, aby umiał on praktycznie powiązać razem życie konsekrowane, modlitwę kontemplacyjną, odpowiedzialne podejmowanie pracy na rzecz klasztoru pomagając Przeorowi i Prokuratorowi, tworzenie razem wspólnoty braterskiej z kapłanami oraz wypoczynek. Trzeba, aby brat poznał specyfikę swego powołania oraz dostrzegał wartości swego apostolatu.

33. W ciągu trzech lat formacji w junioracie, bracia winni otrzymać taką formację teologiczną, która będzie karmić rozwój ich życia duchowego. Winni zatem być wprowadzeni w podstawy życia duchowego, w głębszą znajomość i umiłowanie Pisma św., w teologię dogmatyczną i moralną, liturgikę oraz elementy prawa kanonicznego, jak również w historię Kościoła i zapoznanie się ze spuścizną klasyków literatury religijnej.

34. Magister braci współpracowników winien również czuwać nad rozwojem życia kulturalnego braci.

35. Bracia współpracownicy winni mieć okazję do spotkania z braćmi studentami w czasie trwania okresu formacji wstępnej, aby się zżywali ze swymi rówieśnikami, przyszłymi kapłanami. Okazją do takich spotkań mogą być wspólne wakacje. Powinni również poznać inne klasztory i ich działalność apostolską.

E. Profesja prosta i uroczysta

36. Bracia studenci oraz bracia współpracownicy składają po nowicjacie profesję prostą na rok. Następnie odnawiają ją na dwa lata; po upływie trzechlecia składają ją następnie na rok i potem ponownie na rok. Bracia studenci profesję uroczystą składają przed upływem tegoż dwulecia, zazwyczaj w II niedzielę Wielkanocy. Bracia współpracownicy zasadniczo składają ją w pięć lat po pierwszej profesji.

Istnieje możliwość przedłużenia profesji prostej, jednakże nie dłużej niż do końca drugiego trzechlecia.

37. Przed pierwszą profesją prostą oraz przed profesją uroczystą bracia odbywają sześciodniowe rekolekcje, natomiast przed odnowieniem profesji prostej bracia przygotowują się dniem skupienia.

F. Posługi i święcenia

38. Magister studentatu, względnie Kantor klasztoru po uzgodnieniu z Magistrem, mają zadbać o praktyczne przygotowanie braci do przyjęcia posługi lektora i akolity oraz święceń diakonatu i prezbiteratu oraz ich wykonywania.

39. Posługę lektora bracia przyjmują zazwyczaj podczas Wielkiego Postu w trakcie trzeciego roku studiów, a posługę akolity pod koniec czwartego roku studiów. Przed przyjęciem posługi, bracia winni odbyć trzydniowe rekolekcje.

40. Święcenia diakonatu bracia zazwyczaj przyjmują na początku szóstego roku studiów, a święcenia prezbiteratu po zakończeniu studiów teologicznych i zdaniu wymaganych egzaminów. Przed przyjęciem święceń bracia winni odbyć sześciodniowe rekolekcje.

III. Rady wychowawcze

41. W każdym z naszych trzech domów formacji powinna istnieć lokalna rada wychowawcza, której podstawowym zadaniem jest doradzanie Magistrowi oraz ocenianie, jak bracia są włączeni we wspólnotę. Rada wychowawcza winna się zebrać raz lub dwa razy w ciągu roku.

42. W skład rady wychowawczej konwentu nowicjatu wchodzą: magister nowicjatu jako jej przewodniczący, Przeor, Submagister nowicjatu, Lektor konwentu, Prowincjalny Promotor Powołań oraz jeden przedstawiciel konwentu mianowany przez o. Prowincjała.

W skład rady wychowawczej konwentu studentatu wchodzą Magister studentatu jako jej przewodniczący, Przeor, Submagistrzy studentatu, Rektor Kolegium, oraz jeden przedstawiciel konwentu mianowany przez o. Prowincjała.

W skład rady wychowawczej konwentu junioratu wchodzą Magister junioratu jako jej przewodniczący, Przeor, Lektor konwentu oraz jeden przedstawiciel konwentu mianowany przez o. Prowincjała.

IV. FORMACJA STAŁA

42. Formacja stała przystosowana do różnych etapów życia jest niekończącym się programem naszego życia. Wyrasta ona z konieczności ciągłego nawracania się i ciągłego poszukiwania Chrystusa. Obejmuje ona nie tylko formację intelektualną i pastoralną, które wymagają permanentnej odnowy i poszukiwań, ale przede wszystkim formację duchową, która zamiera, gdy przestaje być rozwijana. Troska o jakość i wspólnotowe formy formacji stałej spada na poszczególne wspólnoty, na przeorów, lektorów konwentualnych oraz na Prowincjalnego Promotora Stałej Formacji.

44. Wspólnoty, do których są posłani młodzi ojcowie, winny szczególnie czuwać, aby znaleźli oni tam braterskie środowisko, w którym ich życie duchowe integrowane z pierwszymi doświadczeniami kapłańskimi będzie się rozwijało. Z kolei ojcowie ci winni pamiętać, że wchodzą do istniejącej już wspólnoty, która ich przyjmuje i z której pracami, dorobkiem i wcześniej podjętymi decyzjami młodzi muszą się liczyć.

45. Bracia kierowani na dalsze studia winni pomiędzy święceniami a studiami mieć okazję nabyć jakieś doświadczenie duszpasterskie. Owo doświadczenie będzie im pomocne w studiach i uchroni ich od perspektywy jednostronnej i oderwanej od posługi wiernym w Kościele.

46. W klasztorach należy zadbać o to, aby niezależnie od prac apostolskich został wypracowany i odpowiednio wcześniej zaplanowany cykl dni i spotkań poświęconych formacji samych braci, członków klasztoru. Program ten winien obejmować okresowe dni skupienia klasztoru, w których prace apostolskie będą zredukowane lub zawieszone, doroczne rekolekcje klasztorne oraz spotkania dyskusyjne

prowadzone przez lektorów konwentualnych. W przypadku, gdy któryś z braci nie ma możności uczestniczenia owocnie w rekolekcjach klasztornych, należy umożliwić mu uczestnictwo w rekolekcjach poza swoim klasztorem. Przeor lub przełożony domu winien zatroszczyć się o to, aby każdy mógł uczestniczyć w dorocznych rekolekcjach.[3]

47. Lektorzy konwentualni winni organizować regularne spotkania mające na celu wzajemne budowanie się i pogłębienie wrażliwości braci na problemy teologiczne. Te spotkania mogą być poświęcone niedzielnym czytaniom mszalnym, nowym dokumentom Kościoła, aktualnym problemom duszpasterskim czy ciekawszym lekturom, z którymi warto się zapoznać. Lektorzy konwentualni winni zadbać o to, by wszyscy bracia mieli dostęp do nowych dokumentów Kościoła (encyklik papieskich, instrukcji Stolicy Apostolskiej, listów o. Generała, akt kapituł generalnych i prowincjalnych itp.)

48. Prowincjalny Promotor Stałej Formacji winien wspierać wysiłki Lektorów konwentualnych oraz organizować spotkania ogólno-prowincjalne dla poszczególnych grup (katechetów, duszpasterzy itd).

[3] KPK, kan. 663, 5; kan. 276,4.

Wykaz prac magisterskich i końcowych

Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów obronionych w 1996 roku

Teologia

Krzysztof Bujak OP
Ideał duszpasterza na podstawie komentarza św. Hieronima do Listu św. Pawła Apostoła do Tytusa
patrystyka
ks. dr Arkadiusz Baron

Peter Fotta OP (Słowacja)
Prawo naturalne i wolność w czynie moralnym
teologia moralna
dr Wojciech Giertych OP

Jakub Gonciarz OP
Obrona i wykład nauki o wcieleniu w liście św. Cyryla Aleksandryjskiego do Teodozjusza II *O prawdziwej wierze*
patrystyka
ks. doc. dr hab. Edward Staniek

Cyprian Adam Klahs OP
Kultura w nauczaniu Jana Pawła II
teologia religii
doc. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP

Grzegorz Kluz OP
Fides quaerens intellectum a przyświadczenie wiary wg J. H. Newmana
teologia dogmatyczna
dr Wiesław Szymona OP

Grzegorz Jakub Waluś OP (Prudnik)
Sumienie i jego rola w życiu moralnym według encykliki *Veritatis splendor*
teologia moralna
dr Wawrzyniec Wawro OP

Tomasz Zamorski OP
Od entuzjazmu do realizmu. Ekumenizm i eklezjologia Soboru Watykańskiego II na łamach *Znaku* w latach 1959-1969. Relacje, dyskusje, komentarze
teologia kultury
doc. dr hab. Elżbieta Wolicka

Filozofia

Paweł Chełkowski OP
Wolność w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*
filozofia i etyka społeczna
lic. Maciej Zięba OP

Janusz Chwast OP
Problem sensu życia w myśli filozoficznej Ericha Fromma
antropologia
dr Wawrzyniec Wawro OP

Bronisław Daszkiewicz OP
Człowiek jako złożenie organizmu i ducha w ujęciu Maxa Schelera
historia filozofii
prof. dr hab. Adam Węgrzecki

Paweł Długosz
Próba określenia granic języka w oparciu o analizę teorii znaczenia w pismach L. Wittgensteina
filozofia analityczna
dr hab. Jerzy Szymura

Augustyn Nikita Kuzniecow OP
Bóg w perspektywie filozofii Whiteheada
filozofia Boga
dr doc. hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

Dariusz Marcinkowski OP
Jeżeli nie ma dowodów na istnienie Boga...
historia filozofii
prof. dr hab. Stanisław Pieróg

Robert Milkowski
Aspekt poznawczy aktu religijnego w fenomenologii Maxa Schelera
fenomenologia
prof. dr hab. Adam Węgrzecki

Marcin Mogielski OP
Koncepcja państwa w świetle encykliki *Centesimus annus* Jana Pawła II
filozofia i etyka społeczna
lic. Maciej Zięba OP

Artur Musialski OP
Wartość ludzkiego życia według encykliki *Evangelium vitae*
etyka
dr Wawrzyniec Wawro OP

Damian Skowron OP
Reguły słusznego postępowania w pismach etycznych Władysława Tatarkiewicza
etyka
dr Wawrzyniec Wawro OP

Adam Sulikowski OP
Koncepcja osoby w *Centesimus annus*
filozofia i etyka społeczna
lic. Maciej Zięba OP

Andrzej Wójcik OP
Powstanie i upadek mechanicyzmu nowożytnego
filozofia przyrody
dr Marek Pieńkowski OP

redagują:

Jakub Gonciarz
Marcin Mogielski
Krzysztof Sonek
Zdzisław Szmańda (red. nacz.)
Paweł Trzopek
Andrzej Wójcik (red. techn.)

konsultacja:

dr hab. Jan A. Kłoczowski

dziękujemy Braciom:

Januszowi Chwastowi
Adamowi Sulikowskiemu

za pomoc w przygotowaniu niniejszego numeru TEOFILA

OO. Dominikanie
Bibl. Studium Ogólne

Pismo filozoficzno-teologiczne wykładowców
i studentów Kolegium OO. Dominikanów
Stolarska 12, 31-043 Kraków
tel. (0-12) 23 16 13; fax (0-12) 23 00 80