

Ocalić Logos.

XX-wieczne spory o Prawdę, Dobro, Piękno

Collegium Intermarium

Warszawa 2024

Spis treści

Arkadiusz Robaczewski

Wstęp

Marek Czachorowski

Veritatis splendor a współczesna angelologiczna antropologia i etyka:

spór o osobową godność cielesności człowieka

Tomasz Dekert

Prawda rytuału: XX-wieczne zmiany w liturgii a miejsce prawdy w kulturze katolickiej

Barbara Kieres

Trzy pedagogiki: kolektywizm, indywidualizm versus personalizm. Filozoficzne podstawy sporu o wychowanie

Włodzimierz Franciszek Dłubacz

Lubelska szkoła filozoficzna jako odpowiedź na kryzys kultury

Thibaud Collin

Veritatis splendor i Amoris laetitia zmiana paradygmatu?

Arkadiusz Robaczewski

Wstęp

Św. Paweł z Tarsu w jednym ze swoich listów, do Tymoteusza, zawarł przepowiednię: *Erit enim tempus, com sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus. Et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem corventuntur.*

Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom. (2 Tm 4, 3).

Pewnie skłonność dobierania sobie nauczycieli, którzy schlebiali by złym pożądaniom nie jest obca żadnym czasom. Dziś jednak nie jest ona tylko zwykłą skłonnością do słabości, która jest od naszej, człowieczej kondycji nieodłączna. Za sprawą mediów, a nade wszystko opanowania szkół i uniwersytetów przez „nauczycieli zmyślonych opowiadań” – mamy do czynienia z masową degradacją animal rationale, naszej rozumnej natury. Całe społeczności i narody, w sposób niezauważalny dla siebie, stały się gorliwymi słuchaczami (i widzami) owych didaskalionów (nauczycieli), zasiadających w telewizyjnych i radiowych studiach, zajmujących podniosłości uniwersyteckich katedr, którzy wypracowali w sposób świadomy i planowy sprawne metody, by podsycać pożądania każdego z nas, a nasz umysł zwracać ku „zmyślonym bajkom (epi tous mythos).

John Senior, ów niestrudzony łowca dusz na uniwersytecie, opisując kryzys którego doświadczamy, stwierdza z mocą, że jest on odbiciem starej jak świat wojny ideologicznej, której doskonałym przykładem była śmierć Sokratesa. Czytamy: Sokrates nazywał ją walką filozofii z sofistyką. Zwolennicy zaś Arystotelesa – walką realizmu z relatywizmem, bo wszystko sprowadza się do uznawania lub odrzucenia rzeczywistości niezależnej od umysłu, którą możemy poznawać za pomocą tego ostatniego. Relatywizm to religia mass mediów, do których grona zaliczam niestety nie tylko prasę, książki, radio, telewizję, kino czy wydawnictwa muzyczne, ale także szkoły i uczelnie wyższe. Wszystkie one stały się niejako kuźniami jego kapłanów w osobach pisarzy, wydawców, nauczycieli czy menedżerów. Zwłaszcza w ostatnich latach relatywizm zaczął być powszechnie narzucany z istic inkwizytorskim zapalem i w aurze

przekonania o własnej racji. Pozostając w rażącej sprzeczności z własnym „Credo”, wyrażającym się w takich frazach jak „wolność akademicka”, „wolność religijna”, „rozdziół Kościoła od państwa”, relatywizm wyklucza definitywnie realistyczny punkt widzenia, zwłaszcza w wersji chrześcijańskiej, która wszak dominowała w cywilizacji Zachodu od czasów nawrócenia Konstantyna. (John Senior, Upadek i odbudowa kultury chrześcijańskiej, ss. 563-564, Poznań 2021, wyd. Dębogóra).

Najpilniejszym zadaniem dziś jest przywrócenie Logosu – prawdy w należne jej miejsce i uczynienie z niej punktu odniesienia w życiu indywidualnym i społecznym. W społecznym zwłaszcza w kontekście nieuniknionych i twórczych sporów o kształt prawa, o rolę edukacji i jej zadania, o kształt wolności jaka przysługuje człowiekowi żyjącemu w społeczności. Tych sporów nie da się rozstrzygnąć, bez szukania odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek, jaka jest jego natura, co, w związku z tym, jest dla niego dobre, co złe, jaki jest cel jego życia. Danie fałszywej bądź choćby niepełnej odpowiedzi na te pytania grozi narodzinami ideologii, które z kolei zagrażają podstawowemu bezpieczeństwu człowieka. Odpowiedzi prawdziwych nie da się zaś udzielić bez przywrócenia Logosowi – prawdzie naczelnego miejsca, uczynienia z niej celu wysiłku intelektualnego, który odbywa się na uniwersytetach i uczelniach wyższych.

Każdy człowiek i każde pokolenie w kontekście społecznym daje jakąś odpowiedź na pytanie, co jest prawdziwe, co fałszywe, co dobre, co złe, co piękne, co szpetne, czy życie ludzkie ma sens czy go nie ma. Można odpowiadać na te pytania bezrefleksyjnie, bez proporcjonalnych do ich wagi uzasadnień. Dzieje się tak zawsze, gdy usuniemy Logos jako cel i centrum intelektualnych dociekań. Skutkuje to, jak wspomniałem wyżej, nie tylko chaosem, lecz także generuje groźne ideologie. Marksizm był jakąś odpowiedzią na te pytania, odpowiedzią fałszywą. Te fałszywe, nie-logotyczne odpowiedzi kosztowały życie milionów istnień ludzkich i zniszczenia cywilizacyjne.

Pałącą jest rzeczą przywrócenie Logosowi naczelnego miejsca. Stąd nasza konferencja, wpisująca się w sposób istotny w misję Collegium Intermarium.

Dr hab. Marek Czachorowski,

prof. Akademii Kujawsko-Pomorskiej

Veritatis splendor a współczesna angelologiczna antropologia i etyka:

spór o osobową godność cielesności człowieka

Wstęp

Encyklika *Veritatis splendor* wskazuje na rozmaite błędy niektórych nurtów współczesnej teologii moralnej, asymilującej błędy nowożytnej i współczesnej etyki. Czy ta diagnoza św. Jana Pawła II pozostaje aktualna? Na czym ona jednak polega?

Mamy w encyklice różne określenia tego kryzysu etyki, wskazywane są różne jego elementy. Konieczne jest jednak poszukanie ich wspólnego mianownika. Moim zdaniem ta diagnoza dotyczy wpiętej zakładanej błędnej antropologii, zwanej niekiedy błędem angelizmu (Maritain, Swieżawski, Wojtyła), przekładającej się na błąd w uprawianiu etyki. Błąd ten polega koniec końców na dehumanizacji czy też raczej depersonalizacji ludzkiego ciała, co „prowadzi do traktowania ciała człowieka jako surowca, pozbawionego znaczeń i wartości moralnych, dopóki ona nie ukształtuje go według własnego zamysłu. W konsekwencji natura ludzka i ciało jawią się jako wstępne dane czy przesłanki dla wyborów dokonywanych przez wolność, materialnie niezbędne, ale zewnętrzne wobec osoby, wobec podmiotu i ludzkiego działania. (...) W tym kontekście napięcie między wolnością a tak zredukowaną naturą oznacza rozłam w samym człowieku”¹. Pojawia się jednak pytanie, czy to uznanie „wolności za absolutną”, czyli wyzwolenie jej od zależności od poznania prawdy, ew. przypisanie rozumowi (sumieniu) kompetencji określania granicy pomiędzy dobrem i złem moralnym², nie jest konsekwencją błędnego, antropologicznego rozstrzygnięcia, sprzeciwiającego się także „nauczaniu Kościoła o jedności ludzkiej istoty, której rozumna dusza jest *per se et essentialiter* formą ciała”³?

Ta depersonalizacja ludzkiego ciała, zakładana przez niektóre nurty współczesnej teologii moralnej jest wskazana w dwóch tezach VS, które pojawiają się w numerze 48 encykliki. Zarzuca się niektórym nurtom teologii moralnej zapomnienie o przygodności (stworzoności) człowieka, co wpiętej znaczy, że ta teologia – jako nauka o Bogu – stawia człowieka na boskim miejscu, zapominając o przestrodze Hugona od św. Wictora: *Positus homo in medio est: nec deus nec bestia*. Oferta związana z zajęciem miejsca Boga znana jest już z pierwszego kuszenia człowieka – „będziecie jako bogowie” – ale dzisiaj składają ją niektórzy teologowie i technokracy rojący o przemianie człowieka w homo deus.

1 Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Rzym 1993, nr. 48.

2 Tamże, nr 32 („Sumieniu indywidualnemu przypisuje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”); zob. nr 35, 47.

3 Tamże, nr. 48.

W tym samym artykule encykliki zarzuca się im też zapomnienie o „więzi łączącej rozum i wolną wolę z wszystkimi władzami cielesnymi i zmysłowymi”, czyli zapomnienie podstawowej tezy nie tylko antropologicznej, ale także epistemologicznej i etycznej, wypracowanej przez Arystotelesa, a doprecyzowanej przez Tomasza z Akwinu. Człowiek jest istotą cielesno-duchową, którego poznanie jest intelektualno-zmysłowe, bo zmysły dostarczają fundamentu poznania intelektualnego (rozumowego). Dotyczy to także dziedzin życia moralnego. Ten fundament realistycznego myślenia o człowieku został zatem zapomniany czy odrzucony w krytykowanych nurtach teologii moralnej. W *Veritatis splendor* wskazuje się, że odrzucając związek rozumu ze zmysłami, ta teologia traktuje człowieka jako co najmniej anioła, którego intelekt znakomicie funkcjonuje bez ciała, także w określaniu kierunków właściwego postępowania, czyli w funkcji zwanej sumieniem. Roztropność jako cnota usprawniające sumienie w kierowaniu postępowaniem nie byłaby zatem zakorzeniona we właściwym funkcjonowaniu zmysłów.

Spróbuję pokazać tę próbę przemiany człowieka w anioła/boga we współczesnej etyce i opartej na niej teologii moralnej. Wpierw jednak odpowiem na dręczące wielu chrześcijan pytanie: po co się przejmować kryzysem współczesnej etyki?

I. Po co chrześcijanom przejmowanie się kryzysem etyki?

Mamy dzisiaj wręcz pożar świata chrześcijańskiego (księży aborcjonistów, homoseksualnych aktywistów przy ołtarzach, bluźnierców w galeriach sztuki). Czy nie trzeba wpierw ratować wiary, pilnować nienaruszalności liturgii i nominacji biskupich? Kiedy zaś mowa o „etyce” to pobożni słuchacze sięgają po smartfony i już ich nie ma w realnym świecie. Współczesnym chrześcijanom etyka wydaje się w ogóle niepotrzebna. Mówią, że „znają etykę katolicką, bo chodzili na katechezę”, czyli wiedzą, „co wolno, a czego nie wolno”. Dlaczego jednak „wolno” i „nie wolno”, to z pozoru mało istotne kwestie? Co najwyżej dodaje się pseudouzasadnienie dla istoty rozumnej, np. „bo Bóg tego czy tamtego zakazał”. Na etykę w szkołach chodzą w Polsce ateści, widocznie katolikom ona nie jest potrzebna. Wszyscy jednak, od lewej do prawej, na czele z celebrytami, ze swadą wypowiadają się na tematy etyczne. Po co zatem przejmować się kryzysem etyki? Czy to nie strata czasu na myślenie o kryzysie współczesnej etyki? Niech tym ewentualnie zajmą się jacyś specjaliści z bardzo wąskiej dziedziny, kolekcjonerzy naukowych wzruszeń, ale po co zajmować uwagę wszystkich?

Odpowiadając na tego typu wątpliwości kardynał Jozef Ratzinger przywołał samoświadomość pierwszych chrześcijan (z pierwszych trzech czy czterech wieków), którzy „widzieli w **filozofii**

praformę chrześcijaństwa przed objawieniem się Chrystusa”⁴. Jesteśmy chrześcijanami, bo jesteśmy bytami rozumnymi, zdolnymi do poznania prawdy, nadającymi się do „Królestwa Prawdy”. Nie można się zatem łudzić, że kulejący rozum nie przeszkodzi nam w dotarciu do tego Królestwa. Przeciwnie, jedyną do niego drogą jest respektowanie własnego rozumu, ale – już tutaj zaznaczę - rozumu poprawnie pojmowanego. Szukając przyczyn współczesnego kryzysu moralnego, trzeba wpięrsz szukać go w kryzysie myślenia o moralności, czyli kryzysie etyki i teologii moralnej, z konieczności opartej na etyce.

II. Historia nauczycielką błędów etyki

Ponieważ historia jest nauczycielką także chrześcijańskiego życia, zapytajmy: jakiej etyki uczył się na uniwersytetach, w seminariach i szkołach świat chrześcijański? Jako realisci nie pytajmy o napięcia, ewentualne zmaganie się różnych modeli etyki, co pewnie jest stale obecne, ale z tego powodu nie powstałaby encyklika VS. Chodzi o dominujące w dziejach chrześcijaństwa modele etyki, a wpięrsz w dziejach nowożytnego chrześcijaństwa. Idąc za myślą J. Woronieckiego są to dzieje – począwszy co najmniej od potępienia w 1277 roku filozofii Arystotelesa i Tomasza - permanentnego kryzysu teologii moralnej, a wpięrsz kryzysu nowożytnej etyki. Nie jest to jednak kryzys samej identyfikacji norm moralnych rozmaitych ludzkich czynów (np. rozwodów czy antykoncepcji), ale kryzys uzasadnienia tych norm. Nowożytna etyka (teologia moralna) proponuje początkowo błędne ich uzasadnienie, bo traktuje je jako irracjonalne nakazy irracjonalnego Bóstwa, które to nakazy należy identyfikować, kodyfikować i ślepo im być posłusznym. Doszło do takiej sytuacji, ponieważ, zdaniem S. Swieżawskiego, na miejsce klasycznej etyki, a w szczególności systemu etycznego Tomasza wkracza neoplatonizm i okhamizm,⁵ który charakteryzuje się pozycją decyzyjonizmu etycznego (zwanego także woluntaryzmem etycznym). Jest to pogląd, w myśl którego cała moc obowiązującego prawa moralnego uzależniona jest wyłącznie od niczym nie skrepowanej decyzji woli Bożej”. Szeroka akceptacja decyzyjonizmu u schyłku średniowiecza zachwiała przekonaniem, że niektóre normy moralne są bezwarunkowo obowiązujące, bo Ockham zachęcał tu do bardzo radykalnej rewizji bezwzględnej stałości tych przykazań. Nic zatem dziwnego, że w XV wieku królowała w ponoć chrześcijańskiej Europie przede wszystkim etyka stoicka i epikurejska, połączona z neoplatonizmem, traktującym Arystotelesa jako wiernego ucznia Platona. Nie pomógł w tym względzie powrót etyki „uchrzczonego”

4 J. Raztinger/Benedykt XVI, *Prawdziwa Europa*, Lublin 2022 (Zob. także *Serce Europy*, [w:] „Humanizm Wcielenia”, s. 20).

5 S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998 (Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego), s. 114.

Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, traktowanego jako komentatora Arystotelesa – mocą papieskich dekretów, zwłaszcza z 1502 roku – ponieważ potraktowano tę etykę (jak i całą filozofię) instrumentalnie, na użytek konfrontacji z Islamem i reformacją. Ale spreparowana etyka Tomasza nie mogła zatrzymać stopniowego cofania się autentycznego chrześcijaństwa, czyli cofania rozumu, i jeszcze w latach 20. XX wieku ubolewał o. Jacek Woroniecki nad „podręcznikową” formułą, stylem i poziomem ówczesnych dzieł teologiczno-moralnych, pozbawionych analitycznego ugruntowania, robiących wrażenie, iż moralne normy to dekryty wszechmocnego Bóstwa, których nie można uzasadnić, ale można poszukiwać usprawiedliwień dla zwolnienia siebie od tych przykrych obowiązków⁶.

Na gruncie woluntaryzmu (decyzjonizmu) zmienia się zatem cała optyka życia moralnego, które staje się służbą Naczelnemu Dekretodawcy, którego irracjonalnym rozkazom należy być bezwarunkowo posłusznym, co pozbawia życie moralnego używania rozumu. Zmienia się też sytuacja etyki, która w decyzjonistycznym wydaniu została zastąpiona przez kazuistykę, określającą zbiór moralnych obowiązków i moralnych zakazów nie zajmuje się ich uzasadnieniem, bo takowych być nie może. To właśnie nowożytne zastąpienie etyki kazuistyką ma katastrofalne skutki dla życia moralnego, bo człowieka, istotę rozumną, pozbawia uzasadnień obowiązków moralnych. Zdaniem Woronieckiego tu właśnie leży przyczyna załamania się moralnych i religijnych obyczajów katolickiej Francji w XVIII wieku⁷. Wyłączenie rozumu z życia moralnego i religijnego musi mieć zabójczy skutek dla kondycji człowieka jako istoty rozumnej.

III Od woluntaryzmu do autonomizmu

Zdaniem J. Woronieckiego kryzys teologii moralnej przedłużył się w okresie międzywojennym. Nic nie wskazuje na to, że się zakończył, ponieważ *Veritatis spendor* pokazuje w niektórych nurtach współczesnej teologii moralnej nowożytne wcielenie dawnego decyzjonizmu etycznego. Oto bowiem w międzyczasie dokonano prawdziwego bogobójstwa, mordu na Bogu, jak wstrząsająco ogłosił to F. Nietzsche, wskazując na Darwina jako sprawcę tego mordu. Drogę Darwinowi uTORował jednak I.

6 J. Woroniecki, *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922. (Jego zdaniem teologia moralności „opuściwszy się powoli z tego wysokiego poziomu, na jakim ją wielcy teologowie średniowieczni postawili, przybrała ona z czasem postać czysto praktycznej dyscypliny pozbawionej niemal zupełnie naukowego analitycznego podkładu i na tym niskim poziomie przetrwała do dziś dnia”).

7 Zdaniem Woronieckiego: „Gdy się przyjrzeć straszemu upadkowi obyczajów XVIII w., nie można nie dojść do przekonania, że został on po części przygotowany przez kazuistów, których doktryny przeszły z ksiązek do obyczajów. (...) Jeszcze w XVII w. rozwiązały doktryny kazuistyczne są obce obyczajom; powoli jednak i stopniowo oddziaływają one na nie, i gdy zostaną po jakimś czasie potępione, obyczaje są już nimi silnie zarażone; zaś oczyszczenie obyczajów nie tak łatwo pójdzie, jak potępienie doktryn. To też kazuistyka XVII wieku jest w wysokim stopniu współwinna temu obniżeniu się moralności, które nas uderza w XVIII w.” - (jw.).

Kant, dekretując śmierć metafizyki, czyli dekretując niemożliwość poznawania prawdy o rzeczywistości w jej istotnej strukturze, pozostawiając miejsce na matematyczne przyrodoznawstwo (fizykę Newtona) oraz nową etykę, niezaintersowaną realną rzeczywistością, jakoby poznawczo niedostępną. Kanta zaś wybudził Hume swoją krytyką rozumu (poznania intelektualnego), a im wszystkim otworzył drogę Kartezjusz, swoim angeliczną koncepcją człowieka i poznawania, jak pokazał wpierw J. Maritain⁸. Ojciec nowożytnej filozofii zrywa związek poznania umysłowego (rozumu) z poznaniem zmysłowym, traktując ludzkie poznanie umysłowe jako funkcjonujące bez istotnego związku ze zmysłami, tak jakby człowiek był istotą wyłącznie duchową, a nie cielesno-duchową, której zmysły biorą istotny udział w poznaniu umysłowym. W dziedzinie etyki to właściwe dla całej nowożytności „rozerwanie doświadczenia i zrozumienia”⁹ (Karol Wojtyła) okazało się zabójcze zwłaszcza dla etyki, wyrastającej ze spontanicznie stawianych przez człowieka pytań: co i dlaczego należy czynić?¹⁰. Pytania te dotyczą realnej, szczegółowej i konkretnej rzeczywistości działania, ale zarazem jej ogólnej i koniecznej struktury (istoty moralności), a zatem odpowiedź pokartezjańskiej etyki na te pytania jest wykluczona.

Poszła ona zatem albo w kierunku sprowadzenia etyki do teorii dobra przyjemnego, na drodze sprowadzenia dobra moralnego do tematu przyjemności (nowożytny hedonizm etyczny, J. Locke, J. J. Rousseau, Z. Freud, Z. Bauman), albo w kierunku sprowadzenia moralnie dobrego czynu do własnego irracjonalnego dekretu, traktując etykę jako „logikę norm”, oderwaną od rzeczywistości, gdzie nie chodzi o uzgodnienie człowieka z realną rzeczywistością, ale wpierw o ich niesprzeczność. W tej kantowskiej i pokantowskiej etyce (jedynie możliwej według np. J. Habermasa) nie powinniśmy się martwić zgodnością lub niezgodnością naszego działania z rzeczywistością (zasadą realizmu, będącą naczelną zasadą postępowania w klasycznej etyce), odsłanianą w poznaniu zmysłowo-intelektualnym, ale tylko zgodnością lub niezgodnością ze swobodną twórczością własnej woli, nazwaną jednak „rozumem” (praktycznym) i ewentualnie jej uzgadnianiu z takimi samymi ambicjami innych ludzi.

Zwłaszcza tę pokantowską etykę szeroko asymiluje współczesna teologia moralna, przypisując ludzkiemu rozumowi (sumieniu) kompetencje określania granicy pomiędzy dobrem moralnym. Tak właśnie *Veritatis Splendor* wielokrotnie określa sedno kryzysu trapiącego współczesną teologię moralną (etykę). Na gruncie tej koncepcji moralności należy bezwarunkowo respektować własne autoprojekty moralne, zakazując jakiegokolwiek ich krytykowania, a wpierw uzasadniania. Nie ma tu miejsca zresztą na jakikolwiek dyskurs etyczny, używanie rozumu, pytanie o argumenty, o

8 Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, przeł. Ks. K. Michalski, Warszawa 1939.

9 Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 24-26.

10 Na temat tych pytań etyki, stanowiących element doświadczenia moralności zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, [w:] Tenże, *W nurcie zagadnień posoborowych*, T. 3, Warszawa 1969, s. 221-222.

uzasadnienia formułowanych ocen moralnych. Skoro np. ktoś czuje się kobietą (czuje, że chciałby być kobietą) i zadeklarował to wszystkim, to ich moralnym obowiązkiem jest to przekonanie respektować i nazywać go np. Margot. Decyzjonistyczna etyka nowożytnego i ponowożytnego racjonalizmu poznawczego jest zatem bardzo zwięzła, bo pozbawiona dyskursu nad uzasadnieniem własnych moralnych przekonań, ale skupiona na poszukiwaniu usprawiedliwień dla zmian własnych autoprojektów.

Jakie założenia kryją się za przyznaniem ludzkiemu rozumowi (sumieniu) kompetencji tworzenia granicy pomiędzy dobrem i złem moralnym, zamiast związania rozumu zmysłowym kontaktem z rzeczywistością?

IV Angelologiczna koncepcja rozumu

Decyzjonistyczna etyka i teologia moralna akceptują nowożytną koncepcję rozumu (którą Wojtyła nazwał koncepcją „rozumu oderwanego od bytu”¹¹), co – jak już wspomniałem - określa się także mianem „angelizmu”, zrywającym z tradycją etyki klasycznej. Szczególnym dorobkiem św. Tomasza, idącego w tym względzie za Arystotelesem, jest pokazanie, że ludzki intelekt – także w dziedzinie moralności - różni się od intelektów bytów wyłącznie duchowych (na początku anielskich), ponieważ jego przedmiotem jest świat bytów materialnych, zmysłowo uchwytnych. Dopiero z tego materiału zmysłowego – zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych – intelekt, władza poznawcza umysłowa człowieka, wydobywa treści ogólne i konieczne oraz wydaje sądy o rzeczywistości i rozumuje. W przypadku intelektu bytów czysto duchowych (aniołów, demonów) ten materiał zmysłowy jest wykluczony, ale dla człowieka jest konieczny, służąc działaniu jego rozumu, który jest różny od boskiego czy anielskiego.

Stąd też naczelną cnotą ludzkiego rozumu w jego funkcji kierowania ludzkim postępowaniem, czyli cnotą roztropności, która także opiera się na materiale zmysłowym. Jest to cnota zarówno moralna, jak i intelektualna, jak zauważył już Arystoteles, co doprecyzował Tomasz. Usprawnia ona rozum w kierowaniu postępowaniem, ale opiera się na innej cnotce już czysto intelektualnej: sprawności poznania pierwszych zasad poznania oraz – co uzupełnił Tomasz z Akwinu – sprawności poznania pierwszych zasad postępowania (nazwanej *synderesis*). Są to sprawności, a zatem nie przysługują człowiekowi w stanie gotowym, ale tylko załączkowym, a rozwijamy je lub ich nie rozwijamy, w sposób właściwy sprawnościom intelektualnym. Tzw. syndereza podlega rozwojowi, który opiera się na poprawnie dokonującym się zmysłowym – precyzyjnie: zmysłowo-intelektualnym –

11 Zob. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 2020.

poznaniu. Tak samo usprawniamy się w cnocie roztropności, której dwa pierwsze elementy (z ośmiu tzw. części integralnych cnoty roztropności) to sprawność pamięci (pamięci jako jednego ze zmysłów wewnętrznych) oraz sprawność „pojętności”, czy też sprawność „osądu zmysłowego”. Ten drugi składnik roztropności określał Tomasz jako „intellectus”¹², wprowadzając w ten sposób kolejne z jedenastu znaczeń tego terminu. Polskie przekłady owego „intellectus” różnią się, bo mamy zarówno „zmysł rzeczywistości” (J. Woroniecki) jak „pojętność” (F. Bednarski)¹³. Sam Tomasz, chociaż nie określa interesującej tutaj sprawności wprost mianem sprawności najwyższego ze zmysłów wewnętrznych, rozmaicie określanego, bo i władzą „osądu”, czy władzą „osądu myślowego” (*vis aestimativa*, czy *vis cogitativa* w przypadku człowieka¹⁴-Swieżawski, czy nawet niekiedy „rozumem szczegółowym” (*ratio particularis*), jednoznacznie pisze, iż chodzi tu o sprawność jednego ze zmysłów wewnętrznych, którego funkcją jest zmysłowa ocena (*aestimatio*). Zdaniem Swieżawskiego zagadnienie zmysłów wewnętrznych uległo zapomnieniu, bo zmysły wewnętrzne nie doczekały się do tej pory opracowania, a w STh ich analiza nie została pogłębiona, bo na pierwszym planie jest analiza władz umysłowych¹⁵. Przypomniał wpierw „zmysł osądu” (*vis cogitativa*), najwyższą z władz zmysłowych, tomizm egzystencjalny¹⁶, ponieważ kontakt z rzeczywistością, z zawsze jednostkowym i szczegółowym istnieniem, dokonuje się za pośrednictwem właśnie zmysłu osądu. Stąd też: „W dzisiejszych czasach ta władza, zwłaszcza u tomistów, zaczyna być znowu rozważona i jak gdyby doceniona”, ponieważ „w filozofii tak centralnym zagadnieniem (myślę tu o tzw. szkole lubelskiej, a zwłaszcza o O. Albercie Krąpcu) jest poznanie istnienia, a to, co istnieje, jest zawsze konkretne (...) Dlatego ta *ratio particularis* jest jednym ze sposobów naszego zetknięcia się z konkretem, z istniejącym konkretnie szczegółowym bytem”¹⁷. Wydaje się, że takiego uzupełnienia trzeba dokonać także odnośnie do analizy cnoty roztropności. Zmysł oceny ma tutaj fundamentalne znaczenie w poznaniu moralnym, które musi także opierać się na doświadczeniu, czy bezpośrednim, a zatem zmysłowym kontakcie z realną rzeczywistością moralności. Stąd też zdaniem K. Wojtyły utrzymywanie, ale odpowiednie zinterpretowane pojęcie „zmysłu moralnego” (choć utylitarystycznej proveniencji) „należy uznać za celowe i pożyteczne. Jeżeli bowiem z jednej strony nie sposób przyjąć, aby moralność mogła stanowić przedmiot doświadczenia czysto zmysłowego”, to z drugiej, skoro jest ona przedmiotem doświadczenia, muszą w tym jakiś udział brać zmysły, tak zresztą,

12 STh II-II q. 49 a. 2, ad. 3.

13 Błędne jest tutaj określenie „intuicja intelektualna” (Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2011), co nie wymaga komentarza dla znających arystotelesowsko-tomaszową teorię poznania.

14 STh. I, q. 78, a. 4.

15 S. Swieżawski, *Objaśnienia* (s. 122), [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2001, s. 752.

16 Zob. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 425-456.

17 S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków s. 161.

jak w całym ludzkim poznaniu. Wydaje się dużym osiągnięciem nauki współczesnej to, że zwrócono uwagę na udział pierwiastka emocjonalnego w doświadczeniu moralności. Rzeczywistość ta, jaką jest moralność, ujawnia się nam przy pomocy odczuć. Na drodze odczucia stajemy się w szczególny sposób świadomi zarówno samej wartości moralnej naszych czynów, świadomi dobra i zła, jak też ścisłego zespolenia tego dobra i zła z osobą, z naszą własną ludzką istotą, z człowieczeństwem. Pojęcie „zmysłu moralnego” może więc nadal pozostawać w słowniku etyki, jakkolwiek zawartym w nim intencjom znaczeniowym lepiej odpowiadałby polski termin „poczucie moralne”. Jeżeli ustalimy podstawowy i właściwy sens doświadczenia moralności, pojęcie to będzie służyło uwydatnieniu owego bezpośredniego kontaktu z tą rzeczywistością, jaką jest moralność. Kontakt taki określamy jako doświadczalny. Wyrażenie, „zmysł moralny” wskazuje na rys konkretności, która w tym kontakcie się uwydatnia. Zmysł moralny pozwala nam docierać do faktów moralnych, do samej specyfiki moralności w każdym z tychże faktów. Wiadomo, że specyfika ta nie jest już dostępna dla zmysłów. Ujmowanie jej musi być w każdym wypadku funkcją zrozumienia, pewnej intuicji umysłowej. Dokonuje się ono jednak nie w sposób ogólny, abstrakcyjny, ale w sposób szczegółowy i konkretny. Dokonuje się w ramach każdego faktu moralnego”¹⁸. Takie zadanie spełnia przede wszystkim zmysł oceny (osądu) i wydaje się, że jego usprawnienie miał na myśli Tomasz wskazując na drugi element cnoty roztropności, czyli ów *intellectus*, czy też innymi słowy – „zmysł rzeczywistości” (J. Woroniecki).

Widzimy zatem, że właściwe teologii moralnej, mocno krytykowanej w *Veritatis splendor*, a zatem przypisanie mu mocy kreowania granicy pomiędzy dobrem i złem moralnym, jest uwolnienie ludzkiego rozumu od związania poznaniem zmysłowym, co jest zapoznaniem kondycji człowieka jako bytu także cielesnego, którego ciało. A zatem poznanie zmysłowe stanowi istotny element poznania umysłowego, a element poznawania umysłowego także prawdy o dobru i złu. Angelologiczna koncepcja ludzkiego rozumu zakłada natomiast traktowanie ciała jako tylko „surowca”, któremu rozum jakoby nadaje znaczenie, zamiast jego znaczenie odczytywać, np. w sporze o antykoncepcję, homoseksualizm, in vitro, czy tzw. zmianę płci. Ta koncepcja rozumu oparta jest zatem na koncepcji człowieka jako *homo platonicus* (platońsko-kartezjańskiej koncepcji ciała), która ciągle pojawia się na obrzeżach chrześcijaństwa, próbując podkopać jego swoistość: jako Dobrej Nowiny o ludzkim ciele oraz dobrej nowiny o możliwości poznania prawdy o realnej rzeczywistości.

Zakończenie

Kluczowe miejsce w chrześcijaństwie zajmuje prawda o godności ludzkiej cielesności, skoro oczekujemy jego zmartwychwstania, będąc bytem cielesno-duchowym, a nasza dusza poprawnie

18 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, T. 17, nr 2, s. 21.

funkcjonuje dopiero poprzez ciało, w dziedzinie poznawania, jak i postępowania. Głównym zagrożeniem naszej współczesności jest zatem neomanicheizm, traktowanie ciała jako tylko narzędzia, którym w dowolny sposób możemy się posługiwać, biorąc pod uwagę także jego zmysłowy kontakt ze światem jako ostatecznie nieważny. Usprawiedliwiania przez niektórych teologów moralistów praktyk antykoncepcyjnych, in vitro, homoseksualizmu czy tzw. zmiany płci to przejawy owego neomachizmu, czyli tylko instrumentalnego traktowania ludzkiej cielesności. Drogę użytkowemu traktowaniu ciała toruje nowożytna i współczesna etyka, której wspólnym mianownikiem jest przypisanie ludzkiemu rozumowi boskich (niehumanicznych) kompetencji tworzenia granicy pomiędzy dobrem i złem. Jest to błędna koncepcja rozumu (rozumu „oderwanego od bytu”), bo implikująca oderwanie jego funkcjonowania od zmysłowego kontaktu z realnym światem, kontaktu za pośrednictwem ciała. Współczesna posthumanistyczna etyka, niezależnie od swoich rozmaitych odmian, zgodnie przyjmuje, iż człowiek to homo deus, który nie jest w żaden sposób związany swoją obiektywną cielesnością, ale w dowolny sposób może ją tworzyć czy przetwarzać. *Veritatis splendor* taką etykę identyfikuje, przed taką etyką ostrzega. Obyśmy tylko z tej lekcji skorzystali.

Tomasz Dekert

Prawda rytuału: XX-wieczne zmiany w liturgii a miejsce prawdy w kulturze katolickiej

1. Wprowadzenie

Wśród wielorakich wymiarów podejmowanych w Kościele katolickim w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat przedsięwzięć mających na celu odnowę cywilizacji chrześcijańskiej szczególne miejsce zajmuje ten, który wiązał się z namysłem i działaniami dotyczącymi liturgii. Poczynając co najmniej od połowy XIX w. i wzrastającej wśród duszpasterzy świadomości kryzysu wiary i religijności dotykającego mas wiernych, w umysłach tych pierwszych pojawia się myśl, że jednym z jego źródeł jest atrofia lub wręcz zanik pobożności liturgicznej¹⁹. Stąd zasadniczym celem wielu przedstawicieli wczesnego ruchu liturgicznego było jej ożywienie, ponieważ w nim właśnie widzieli remedium na wspomniany kryzys. W słynnym fragmencie *motu proprio* papieża Piusa X, *Tra le sollecitudini* na temat muzyki kościelnej, który stał się dla nich następnie zasadniczym punktem odniesienia, czytamy:

Ażeby według gorącego życzenia mego prawdziwy duch chrześcijański na nowo pod każdym względem zakwitnął i zachował się u wszystkich wiernych, głównie starać się trzeba o świętość i powagę świątyni, w której wierni na to właśnie się zbierają, by ducha tego zaczerpnąć z jego pierwszego i koniecznie potrzebnego źródła, jakim jest czynne uczestnictwo (*partecipazione attiva*) w najświętszych tajemnicach, tudzież w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła. Na próżno oczekiwać będziemy błogosławieństwa z nieba, jeżeli nasza służba Boża, zamiast wznosić się w górę z wonnością wdzięczności, wciska Panu bicz z powrózków, którym Boski Zbawiciel wypędził ongi z świątyni niegodnych przekupniów²⁰.

Nawet jeśli pod pewnym względem Pius X wydaje się robić to mimochodem, formułuje tutaj tezę fundamentalną: uczestnictwo w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła (liturgii) jest **pierwszorzędnym i najważniejszym** źródłem „prawdziwego ducha chrześcijańskiego”. Sam papież natomiast pragnie, aby duch ten „na nowo zakwitnął i zachował się u wszystkich wiernych” (*rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti*)²¹.

19 Zob. A. Reid, *The organic development of the liturgy: The principles of liturgical reform and their relation to the twentieth-century Liturgical Movement prior to the Second Vatican Council*, San Francisco 2005, s. 62-67.

20 Pius X, *Tra le sollecitudini* (22 listopada 1903 r.), wstęp (podkr. moje), przekład polski za: <https://introibo.pl/wp-content/uploads/2015/08/Pius-X.pdf>, dostęp: 4 stycznia 2024.

21 Pius X, *Tra le sollecitudini* (22 novembre 1903), https://www.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html,

Jak ujmuje to Christopher Carstens²², logika myślenia papieża Sarto, przebiegała w sposób następujący: zaangażowane uczestnictwo wszystkich katolików w liturgii → przeniknięcie każdego z nich prawdziwym duchem chrześcijańskim → przywrócenie całego świata Bogu (*instaurare omnia in Christo* = odnowienie życia społecznego i kulturowego w zgodzie z zasadami Ewangelii i Bożego prawa). Można zgodzić się z Carstensem, że myśl ta była żywa również wśród autorów i sygnatariuszy konstytucji o liturgii soboru watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium*²³ (dalej: SC), a więc dokumentu, w oparciu o który w latach 1964-1975 Kościół katolicki poddał sam siebie radykalnej i dogłębnej zmianie rytualnej w postaci posoborowej reformy liturgicznej. Bazując, przynajmniej na poziomie hasłowym, na kategorii *partecipazione attiva* (ujętej w SC przy pomocy nieco odmiennego znaczeniowo określenia *participatio actuosa*), rozległe grono hierarchów i ekspertów dokonało przy aprobacie najwyższej władzy kościelnej transformacji form kultu na takie, jakie miały w ich zamyśle uruchamiać i gwarantować owo uczestnictwo, a więc – jeśli sięgnąć znowu do myśli papieża Sarto – prowadzić docelowo do odnowy chrześcijańskiego charakteru życia społecznego i kulturowego.

Z perspektywy ponad półwiecza, które minęło od tamtego czasu, nie sposób nie stwierdzić, że jeśli potraktować proces reformatorski odnośnie liturgii i jego efekty na poziomie cywilizacyjnym jako próbę realizacji fundamentalnej myśli (swojego rodzaju „projektu”) Piusa X, to trzeba by uznać, że albo była ona całkowicie błędna w swoich podstawowych założeniach, albo też coś w jej realizacji zostało przeprowadzone głęboko wadliwie. Cokolwiek moglibyśmy powiedzieć o dzisiejszych społeczeństwach i kulturach krajów tradycyjnie katolickich, to nie to, że chrześcijaństwo stanowi tam zasadniczy wyznacznik kolektywnych tożsamości, chyba że negatywny. Najbliższe prawdy będzie stwierdzenie, że są to dziś obszary panowania post-chrześcijaństwa²⁴.

W przekonaniu piszącego te słowa, przyczyna porażki liturgiczno-cywilizacyjnej idei odnowicielskiej Piusa X i wczesnego ruchu liturgicznego leży w kierunku, w jakim ukształtowało się

dostęp: 4 stycznia 2024. Oryginalną i autentyczną (w sensie kanonicznym) wersją dokumentu jest tekst w języku włoskim, chociaż w tym samym numerze *Acta Sanctae Sedis* (36 [1903–1904]) opublikowano również wersję łacińską. Pomiędzy nimi istnieją pewne nie do końca jasne różnice. Przykładowo frazę *partecipazione attiva* łaciński tłumacz oddał po prostu jako *participatio*, co można wytłumaczyć tym, że uznał, iż papieżowi nie chodziło o jakiś specjalny rodzaj uczestnictwa, inny niż ten, który ma miejsce kiedy ktoś „jest na mszy”, por. K. Besole, „*Tra le Sollecitudini*” at 120: *Its Contributions to Today's Liturgy*, „Adoremus” (November 16, 2023), <https://adoremus.org/2023/11/tra-le-sollecitudini-at-120-its-contributions-to-todays-liturgy/>, dostęp: 4 stycznia 2024. Inną różnicą, którą trudniej wyjaśnić, jest przełożenie *rifiorisca* po prostu jako *floreat*, a więc z pominięciem aspektu odnowienia czy rewitalizacji niesionego przez prefiks „*ri-*”. Wydaje się to w dość istotny sposób zmieniać sens tej części dokumentu, która mówiłaby wówczas raczej o trwaniu pewnej zastanej sytuacji, a nie o odnowie rozumianej jako ożywienie czegoś, co osłabło lub zanikło. Ponieważ jednak właściwe intencje Piusa X wyraża tekst włoski, należy uznać, że miał on tu na myśli właśnie ten ostatni sens.

22 Ch. Carstens, *How liturgical leaven gives rise to culture*, „Adoremus” (November 16, 2023), <https://adoremus.org/2023/11/how-liturgical-leaven-gives-rise-to-culture/>, dostęp: 11 stycznia 2024.

23 Zob. tamże.

24 Kompleksowe ujęcie tego zjawiska, zob. P. Milcarek, *O postchrześcijaństwie. Konieczne doprecyzowania wstępne*, „Christianitas”, t. 78 (2019), s. 13-26.

podejście do liturgii wśród elit i decydentów kościelnych, przede wszystkim po drugiej wojnie światowej i w związku z reformą po *Vaticanum II*. Poniższe rozważania będą próbą pokazania jego wadliwości i wynikłych z niego konsekwencji w oparciu o sformułowaną przez Roya A. Rappaporta teoretyczną propozycję rozumienia znaczenia rytuału religijnego jako „stabilizatora znaczeń” dla trwania i wewnętrznej siły danego systemu kulturowego²⁵.

2. Rytuał a „metaforyzacja” prawd wiary – dyskusja z Chantal Delsol

Pozwolę sobie za punkt wyjścia obrać dwa nieco dłuższe fragmenty pochodzące z niedawno wydanej i dość głośnej książki francuskiej filozof, Chantal Delsol, pt. *Koniec świata chrześcijańskiego*²⁶. Tytułowy „świat chrześcijański” to właśnie cywilizacja, której zasadniczym „podsystemem sterującym”²⁷ jest religia katolicka, i która, zdaniem autorki, znajduje się obecnie w sytuacji śmiertelnego kryzysu oraz na ostatnim etapie drogi do nieuniknionego rozpadu, na którą weszła w okresie oświecenia. Same formułowane przez Delsol diagnozy tego stanu uważam w przeważającej mierze za trafne, jednak na innych poziomach moja ocena toku jej rozumowania i argumentacji jest bardziej krytyczna. Chciałbym je zatem potraktować jako okazję do dyskusji, otwierającej w dogodny sposób drogę dla tropu „rappaportiańskiego” w próbie wskazania jednego być może z najistotniejszych czynników wspomnianej wyżej porażki, tj. problemu „prawdy” w kulturze religijnej i jego związku z rytuałem.

Każda kultura czy cywilizacja, w początkowym i zarazem decydującym momencie swojej historii, dokonuje pierwotnych wyborów ontologicznych, na których wznosi całą resztą i na których się opiera – moralność i obyczaje, prawa i konwenanse. Dla chrześcijaństwa takim decydującym momentem był czas pierwszych soborów, które naszkicowały kontury pierwszych prawd. Opierając się na nich, cywilizacja chrześcijańska trwała szesnaście wieków: Bóg, pojęcie osoby, moralność. (...) Cała cywilizacja opiera się na prestiżu i

25 Autor ten zaczął ją tworzyć pod koniec lat 70. XX w., natomiast jej dojrzałą wersję znajdujemy w jego wydanej pośmiertnie pracy: *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge 1999). Opieram się na przekładzie polskim: R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał i in., Kraków 2007. Wyniki moich wcześniejszych badań opartych na zastosowaniu koncepcji Rappaporta do reformy liturgicznej można znaleźć w: T. Dekert, *Reforma kultu a „ujęzykowanie sacrum”*: (Anty)rytualny faktor sekularyzacji, „Horyzonty Polityki” 9, nr 27 (2018), s. 125-142; tegoż, *Catholicism or Post-Catholicisms?: The effects of Catholic liturgical reform considered in the light of Roy A. Rappaport’s theory of ritual*, „Religion and Theology” 29, no. 3-4 (2022), s. 229-269.

26 Ch. Delsol, *La fin de la Chrétienté. L’inversion normative et le nouvel âge*, Paris 2021 (korzystam z wersji elektronicznej w formacie epub, pozbawionej paginacji); wydanie polskie: Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2023. Cytuję zasadniczo za tą ostatnią, choć miejscami odwołując się do oryginału ze względu na pewne – moim zdaniem – niekoniecznie uzasadnione wybory interpretacyjne tłumacza. Każda taka sytuacja jest wskazana i wyjaśniona za pomocą przypisu.

27 Zapożyczam to wyrażenie od Andrzeja Wiercińskiego, zob. tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 119-123.

znaczej randze pierwszych zasad, zadekretowanych w dawnych czasach, a które cywilizacja stara się stale odnawiać, aby móc trwać przez stulecia. Jeśli ludzie przestają w nie wierzyć, może dojść do klęski i katastrofy, a w każdym razie do przewrotów o rozmiarze kataklizmów.

Przychodzi moment, w którym wiara w pierwsze zasady załamuje się. Jeśli chodzi o nas, to właśnie żyjemy w czasie przełomu, gdy dokonuje się przewrót dotyczący pierwotnych wyborów ontologicznych – dotyczących znaczenia i miejsca człowieka we wszechświecie, natury świata czy bogów.

Domyślam się, że ludzie z mojego kręgu (to znaczy katolicy tradycjoniści) będą mieli tendencję do zarzucania mi w tym miejscu pewnego relatywizmu. Mogę tylko nabrać do tego dystansu. Chcę tylko pomóc zrozumieć, że każda cywilizacja ze swoimi prawami i obyczajami, została zakorzeniona w pierwotnych wierzeniach. Gdy wierzenia te się załamują, prawa i obyczaje będą jeszcze przez jakiś czas trwać bez uzasadnień, siłą przyzwyczajenia – taki stan nie utrzyma się jednak długo, bo i one ostatecznie upadną pod zarzutem braku legitymizacji. Tym, co tworzy cywilizację nie jest prawda – gdyż wszystkie pretendują do jej posiadania – ale wiara w prawdę. I jedynie ta wiara gwarantuje trwałość w czasie pierwotnych wyborów²⁸.

Nie sposób, moim zdaniem, nie zgodzić się z Delsol jeśli chodzi o generalną tezę na temat fundamentalnego dla każdej cywilizacji znaczenia pierwotnych wierzeń, czy też, jak ona je określa, pierwotnych wyborów ontologicznych. Podobnie niekontrowersyjne albo po prostu słuszne jest jej spostrzeżenie, że gdy dochodzi na dużą skalę do załamania się czy zaniku tych wierzeń/wyborów, tzn. kiedy niewiara w nie osiągnie w ramach ich podmiotów społecznych masę krytyczną, cywilizacja w swoim dotychczasowym kształcie i charakterze załamie się. Oczywiście w przypadku ludzkich kultur i ich upadków rzadko kiedy dochodzi do destrukcji totalnej (wymaga ona w zasadzie eksterminacji danej populacji), nigdy zaś nie mamy do czynienia z powrotem do jakiegoś stanu przedcywilizacyjnego czy przedkulturowego. Delsol nie konstatuje ani nie wieszczy w odniesieniu do cywilizacji chrześcijańskiej któregoś z tych stanów, mówi natomiast o jej głębokiej transformacji, polegającej na dwóch inwersjach: ontologicznej i moralnej. Dotychczasowe konceptualne i aksjologiczne fundamenty *christianitas* zostają w sposób całościowy i dogłębny zaprzeczone i przewartościowane, dając podstawy nowemu tworowi cywilizacyjnemu, w którym Delsol – moim zdaniem niesłusznie, choć

28 Ch. Delsol, *Koniec...*, s. 107-109.

polemikę z tym jej poglądem muszę odłożyć na inną okazję – widzi rodzaj resuscytowanego przedchrześcijańskiego świata pogańskiego.

Przyznając autorce *La fin de la Chrétienté* rację jeśli chodzi o znaczenie wiary i niewiary w zasadnicze prawdy dla trwałości i żywotności danej cywilizacji, uważam jednak, że głęboko się myli umiejscawiając decydujący moment zapadnięcia pierwotnych decyzji ontologicznych cywilizacji chrześcijańskiej w epoce soborów powszechnych, a więc poczynając od IV w. Zdradza to jej ukierunkowanie, które zresztą w mniej lub bardziej bezpośredni sposób w książce artykułuje, na dość wąskie rozumienie „cywilizacji” i jej podstaw w kategoriach powiązania religii z siłą polityczną. Początek epoki pierwszych soborów powszechnych, a więc okresu od IV do VIII w., zbiega się w czasie ze stosunkowo szybkim procesem, w wyniku którego chrześcijaństwo zostaje najpierw uznane za jedną z legalnych religii *Imperium Romanum*, a kilkadziesiąt lat później za jego religię oficjalną. Oczywiście można w związku z tym powiedzieć, że był to okres, w którym chrześcijańskie wybory ontologiczne zyskiwały sobie ostateczne artykulacje cieszące się szerokimi, w tym również politycznymi sankcjami, nie oznacza to jednak, że dopiero wówczas były one podejmowane. Przeciwnie, wyznania wiary, definicje dogmatyczne i anatematyzmy soborów ekumenicznych nie miałyby takiego kształtu, jaki miały, gdyby nie szereg fundamentalnych wyborów i rozstrzygnięć podejmowanych w ciągu pierwszych trzech stuleci istnienia religii chrześcijańskiej, co najmniej od czasu tzw. „soboru jerozolimskiego” (ok. 49 r. n.e.). Chrystologiczna hermeneutyka Biblii żydowskiej, wybór za podstawę egzegezy jej wersji greckiej (Septuaginty), a także powstanie pism i proces formowania się kanonu Nowego Testamentu; stworzenie w I i II w. podstaw ortodoksji, przede wszystkim przez generalne odrzucenie judeochrześcijańskich i dualistycznych interpretacji chrześcijaństwa²⁹, które określiło fundamenty późniejszej teologii, soteriologii, antropologii i eklezjologii; zawiązanie się głębokich relacji między myślą chrześcijańską a filozofią grecką (II/III w.); kontrowersje trynitologiczne i chrystologiczne II i III w. (modalizm, adopcjanizm) oraz eklezjologiczno-dyscyplinarne III w. (schizma nowacjańska, sprawa Pawła z Samosaty); wyłonienie się głównych nurtów egzegezy Pisma św. (II-IV w.) – to tylko najważniejsze z nich³⁰. O ich znaczeniu mówią zresztą same źródła już z epoki soborów, gdzie często spotykamy wzmianki o potępieniu i odrzuceniu jakichś autorów czy koncepcji właśnie z tego pierwotnego okresu.

Delsol zatem mylnie osadza w czasie proces kształtowania się ideowo-wierzeniowych podstaw cywilizacji chrześcijańskiej. Ariańskie spory trynitologiczne, które naznaczyły pierwsze kilkadziesiąt

²⁹ Te ostatnie określa się najczęściej jako gnostyckie, które to określenie jest jednak niezbyt precyzyjne, dlatego za Michaeliem A. Williamsem wolę używać przymiotnika „dualistyczne”, zob. tegoż, *Rethinking Gnosticism: An argument for dismantling a dubious category*, Princeton 1999.

³⁰ Na ich temat – zob. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007; tegoż, *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022.

lat nowej pod względem politycznym sytuacji chrześcijaństwa, i których rozstrzygnięcia były przedmiotem pierwszych mających później powszechnie obowiązywać definicji, same w sobie stanowiły dalszy ciąg lub kolejną odsłonę dyskusji, która rozpoczęła się, i w ramach której dokonano już zasadniczych decyzji o wiele wcześniej, kiedy nikomu jeszcze nie śnił się nie tylko edykt *Cunctos populos* ale nawet edykt mediolański.

Chociaż z całego tego wcześniejszego kluczowego okresu do naszych czasów dotarło mnóstwo świadectw dotyczących sporów wokół wczesnochrześcijańskich wyborów ontologicznych i normatywnych, to jednocześnie bardzo niewiele ówczesnych źródeł mówi nam coś na temat występowania na większą skalę jakichś kontrowersji dotyczących religijnego rytuału. Jedyny większy tego typu spór, o którym wiemy (nie licząc dość egzotycznych i chyba jednak marginalnych przykładów liturgii odłamów dualistycznych, spośród których jakaś część mogła mieć charakter rytuałów magicznych)³¹, dotyczył daty świętowania Wielkanocy, która była przedmiotem konfliktu pomiędzy biskupem Rzymu Wiktorem († ok. 199) i kwartodecymańskimi wspólnotami z Azji Mniejszej³². Trudno może wyciągać daleko idące wnioski z braku źródeł i głosów, ale ponieważ nie ma najmniejszej wątpliwości, że ówczesni chrześcijanie sprawowali liturgię, czyniąc zadość poleceniu Pana Jezusa: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1 Kor 11,25), możemy zakładać, że to właśnie ona stanowiła szczególną przestrzeń celebrowania i rytualnego aktualizowania ontologicznych i moralnych fundamentów wiary nawet w sytuacji, kiedy o pewne – często fundamentalne – szczegóły, w rodzaju natury Trójcy Świętej czy Wcielenia, wciąż toczyły się spory. Wskazuje na to na przykład zachowany u Euzebiusza z Cezarei³³ fragment listu św. Ireneusza z Lyonu do papieża Wiktora w związku ze wspomnianą wyżej kontrowersją wokół czasu świętowania Wielkanocy. Biskup Lugdunum, który jak wiadomo sam pochodził z Azji Mniejszej, przypomina w nim papieżowi o wizycie swojego mistrza, św. Polikarpa, w Rzymie, w czasie której ten ostatni sprawował liturgię razem z ówczesnym biskupem Rzymu, Anicetem, i nie przeszkadzały im w tym zachodzące pomiędzy nimi różnice obrzędowe i kalendarzowe. Fakt możliwości sprawowania i uczestnictwa we wspólnym rytuale eucharystycznym (lub szerzej: w liturgii) wydaje się stanowić tu zasadniczy wyraz i faktor zgody co do ontologii i norm, konstytuując zręby cywilizacji chrześcijańskiej na długo przed epoką soborów ekumenicznych.

Co interesujące a może nawet symptomatyczne, w wywodzie Delsol kwestia relacji pomiędzy wiarą a rytuałem pojawia się jednowymiarowo, w paragrafie pod wiele mówiącym tytułem „Od wiary

31 Zob. np. J. M. Joncas, *Eucharist among the Marcosians: A Study of Irenaeus' Adversus haereses I,13,2*, „Questions liturgiques” 71 (1990), s. 99-111.

32 Głównym źródłem na ten temat pozostaje późniejsza o ponad stulecie *Historia kościelna* (V, 24) Euzebiusza z Cezarei (tłum. A. Caba, Kraków 2013, s. 368-369).

33 Zob. tamże, s. 369.

do rytu” (*De la foi au rite*), w którym autorka krytycznie opisuje próby restauracji cywilizacji chrześcijańskiej w pierwszej połowie XX w.:

Powodem upadku świata chrześcijańskiego jako osobnej kultury było osłabienie fundamentu, który podtrzymywał jego istnienie, czyli wiary w transcendentną prawdę, a w tym przypadku wiary w jedyne Boga, który przyszedł na świat.

Oczywiście wiara jest sprawą intymną i skomplikowaną. Często ktoś sam może nie wiedzieć, w swojej duszy i sumieniu, czy wiarę ma, czy też nie ma. Może być wierzącym przed południem, a po południu agnostykiem. Ci, którzy prowadzą badania na temat liczby wiernych, stąpają po grząskim gruncie. Niemniej od czasów rewolucji deizm i ateizm, do których ludzie przyznają się otwarcie, stanowią nieustannie rosnące liczby. W tym czasie obrzędy niosły ze sobą niewiarę, co bardzo mocno odbiło się na epoce ponowoczesnej.

W wielu krajach Zachodu katolicyzm XX wieku był pod silnym wpływem maurrasizmu. Potępienie przez Rzym Akcji Francuskiej, które miało miejsce w 1926 roku, było skierowane przeciwko agnostycyzmowi pozyskiwanemu dla wiary i równocześnie przenikającemu Kościół jak koń trojański. Jak to rozumieć? Maurras prezentował postawę kogoś, kto praktykuje bez wiary: gesty a nie wiara. W tym środowisku uważano, że wiara przynosi radość głupcom, dzieciom i kobietom (trzy równoważne kategorie). Fakt, że Maurras odniósł taki sukces w pierwszej połowie XX wieku, ukazuje ważne przejście od wiary do obrzędu, co zwiastuje kolejny etap przemian.

To religijne uproszczenie, które [podporządkowało wiarę gestom]³⁴ przygotowało grunt, a nawet wprost się przyczyniło do stworzenia wielkiej symbolizacji (czyli manieri wyrażania się za pomocą symbolu) lat sześćdziesiątych. Wówczas radykalna rewolta w dziedzinie obyczajów, która ostatecznie pograżyła chrześcijaństwo, [łączy się z redukcją prawd wiary do roli/statusu symboli]³⁵. W tym, co dotyczy sakramentu komunii świętej, biorąc tylko ten przykład, zakwestionowano prawdę o transsubstancjacji, także w niektórych seminariach duchownych. Można mówić o protestantyzacji części katolicyzmu. Historycy religii mówią

34 Polski przekład używa tutaj frazy „rzuciło wiarę na pastwę obrzędów” (Ch. Delsol, *Koniec...*, s. 53), co jest niepotrzebnie przesadnym oddaniem francuskiego *qui jetait la foi à la remorque du gest* (Ch. Delsol, *La fin...*, [b.n.s.]). To ostatnie mówi nie tyle o jakimś agresywnym wyparciu wiary przez rytuał, ile o przeniesieniu ciężaru z tego, co wewnętrzne na zewnętrzną, które miało dokonywać się w ramach nurtów starających się ratować cywilizację chrześcijańską. Jednocześnie nie ma wątpliwości, że pod pojęciem *gest* Delsol rozumie ceremonialno-obrzędowy wymiar życia społeczno-polityczno-religijnego, na tym zatem poziomie tekst polski nie jest błędny.

35 W przekładzie P. Napiwodzkiego ta część zdania została oddana jako „zwielokrotnia się dzięki redukcji prawd wiary mających status symboli” (Ch. Delsol, *Koniec...*, s. 53), co jest moim zdaniem tłumaczeniem dalece nieadekwatnym. Tekst francuski mówi tutaj: *se double d'une réduction des vérités de foi au statut de symbol* (Ch. Delsol, *La fin...* [b.n.s.]), a więc dość jednoznacznie diagnozuje opisywany proces jako polegający na przyjęciu, że prawdy wiary nie mówią o rozumianej ontycznie rzeczywistości, ale są tylko metaforami lub symbolami czegoś innego.

dzisiaj wprost o „metaforyzacji” lub o „całkowitym lub częściowym wyparciu odniesień do sił nadnaturalnych”.

Metafory, symbole i obrzędy ale bez wiary: ta zmiana, której znaczenie trudno przecenić, prowadzi nas ku religii pogańskiej, do sytuacji, która miała miejsce jeszcze zanim jasno ustanowiono pojęcie prawdy. W sposób całkowicie naturalny próżnię pozostawioną przez chrześcijaństwo zapełniają różne przejawy pogaństwa³⁶.

Podobnie jak w przypadku poprzednio cytowanego fragmentu, z częścią wyrażonych w nim przekonań nie sposób się nie zgodzić. Należą do nich:

- III. związek „upadku świata chrześcijańskiego jako osobnej kultury” z postępującą niewiarą w prawdę Ewangelii jako dominującym stanem społecznym;
- IV. ujęcie personalnej wiary religijnej jako stanu z natury niestabilnego, który sam w sobie może oscylować pomiędzy wyrażającą się na różne sposoby pewnością a radykalnym zwątpieniem; jakkolwiek z perspektywy wiedzy o dynamice życia duchowego, jest to dobrze znany fakt, to kiedy Delsol mówi o utracie wiary, ma raczej na myśli sytuację, kiedy radykalne zwątpienie przestaje być elementem tej dynamiki, a staje się jakąś jej podstawą; powstaje tu pytanie, na ile autorka zgodziłaby się ze stwierdzeniem, iż tak rozumiana wiara, ze względu na swoją niestabilność, nie może być podstawą żadnego porządku publicznego (cywilizacyjnego)³⁷;
- V. powiązanie procesu generalnego słabnięcia wiary społecznej i momentu jego współczesnego przesilenia z jednej strony z rewoltą obyczajową (inwersja normatywna), a z drugiej z „redukcją prawd wiary do statusu symboli” (inwersja ontologiczna), przy czym istotnym dopowiedzeniem będzie tutaj stwierdzenie faktu, że do redukcji tej dochodzi nie tyle wśród ludzi wiarę chrześcijańską po prostu odrzucających, np. jako fałszywy zabobon lub narzędzie opresji, **ile raczej przede wszystkim pośród tych, którzy formalnie i nominalnie ciągle pozostają chrześcijanami i członkami Kościoła.**

Powyższy wywód autorki *La fin de la Chrétienté*, przy wszystkich słusznych spostrzeżeniach i diagnozach, charakteryzuje się jednak dwoma zasadniczymi słabościami. Jedna z nich jest *explicite* w nim zawarta, natomiast druga wydaje się stanowić niewyartykułowane – a pytanie, czy w ogóle świadome – negatywne założenie całego jej opisu upadku świata chrześcijańskiego, które powoduje, że umyka jej niesłuchanie istotny czynnik opisywanych przez nią procesów.

36 Ch. Delsol, *Koniec...*, s. 52-54.

37 Silny nacisk kładzie na ten fakt Rappaport, *Rytuał...*, 176-181.

Jeśli chodzi o pierwszą słabość, to w swoim opisie przyczyn i skutków ostatecznego rozkładu cywilizacyjnego wymiaru chrześcijaństwa na Zachodzie³⁸ Delsol robi moim zdaniem błąd analogiczny do tego, jaki zrobiła pisząc o epoce soborów jako o punkcie „alfa” *christianitas*, co zresztą zdaje się wynikać po prostu ze wspomnianego wyżej rozumienia przez nią cywilizacji. Mianowicie widzi punkt „omega” świata chrześcijańskiego w specyficznej fuzji pomiędzy religią a władzą w postaci systemów i ideologii autorytarnych (restauracyjnych, faszystowsko-korporacjonistycznych, „maurrasistowskich”) funkcjonujących w Europie w pierwszej połowie XX w. W jej ujęciu stanowiły one epigońskie próby ratowania cywilizacji opartej na chrystianizmie ze świadomym pominięciem czy wręcz zanegowaniem znaczenia wiary ze względu na jej irracjonalny i efemeryczny charakter. W jej miejsce „maurraści” mieli umieścić „gest” czy też „obrzęd”, byłaby to więc – jeśli dobrze rozumiem – próba performatywnego ustanawiania cywilizacji katolickiej przez działania zewnętrzne (gestualne, rytualne), mające stworzyć całościowy normatywny ład niezależnie od wiary lub niewiary jego uczestników w metafizyczną prawdę, która przez szesnaście wieków (zgodnie z ujęciem Delsol, od początku epoki soborów) tę cywilizację ożywiała. Francuska filozof widzi w tym czynnik, który w rzeczywistości zadał cios kulturze chrześcijańskiej, ponieważ przyczynił się do traktowania treści wiary, z której wydrenowany był „gest”, nie jako po prostu mówiących prawdę, lecz jako – ewentualnie – symboli lub metafor czegoś innego, co byłoby akceptowalne dla wyzutego z wiary umysłu³⁹.

Nie mając kompetencji, aby poddać weryfikacji lub ewentualnej falsyfikacji tezę Delsol na temat stosunku wiary i gestu w ramach „maurrasizmu” biorę ją za dobrą monetę. Jednocześnie jednak wydaje mi się, że zdecydowanie przecenia ona wpływ, jaki tego rodzaju ideologie czy też teorie polityczne miały na katolicyzm i jego sferę wierzeniowo-poznawczą na całym obszarze historycznej

38 Dodaję to uściślenie, którego, jak mi się zdaje, brakuje w myśleniu samej autorki. Jej spojrzenie jest bardzo mocno eurocentryczne i naznaczone w dodatku doświadczeniami francuskimi, a jednocześnie pozwala sobie na uogólnianie go na całość świata chrześcijańskiego. Nie chcę przez to powiedzieć, że opisywane przez nią procesy nie występują szerzej, niemniej ogłaszany autorytatywnie w jej pracy „koniec *Chrétienté*” na pewno dotyczy świata zachodniego. Czy dotyczy również innych obszarów, pozostaje kwestią otwartą.

39 Jeśli dobrze rozumiem, co Delsol ma na tu na myśli, chodzi jej o faktycznie szeroko obserwowane w środowiskach katolickich, zwłaszcza od drugiej połowy XX w., wielokierunkowe reinterpretacje podstawowych artykułów wiary, które zaczynają być traktowane nie jako same w sobie prawdziwe, ale jako „znaczące”, w dodatku otwarte na nasycanie ich nowymi, dotychczas niefunkcjonującymi znaczeniami. Na przykład, konsekrowany chleb eucharystyczny może nie być już rozumiany i traktowany jako Ciało Pańskie, ale staje się symbolem walczącego o wydobywanie się z polityczno-ekonomicznej opresji ludu, jak w radykalnych nurtach teologii wyzwolenia – zob. *Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei*, „*Libertatis nuntius*”. *Instructio de quibusdam rationibus „Theologiae Liberationis”* X, 16, „*Acta Apostolicae Sedis*” 76 (1984), s. 902. Z kolei zmartwychwstanie Chrystusa przestaje być rozumiane i wyznawane jako fakt, o którym opowiadają nowotestamentalne świadectwa; te ostatnie nie mówią o realnych, empirycznych spotkaniach ze Zmartwychwstałym, ale – przykładowo – przy pomocy metafory zmartwychwstania opisują doświadczenie przebaczenia przeżywane przez pierwszych uczniów Jezusa. Zob. P. Carnley, *The structure of resurrection belief* (Oxford 1987) na temat poglądów Edwarda Schillebeeckxa: „W [jego] ujęciu (...) rdzeniem wiary nie jest uznanie prawdziwości niektórych opisów, zgodnie z którymi udziałem pierwotnych uczniów Jezusa był rodzaj zewnętrznego, wizualnego i quasi-empirycznego doświadczenia [spotkania ze Zmartwychwstałym], lecz raczej przyjęcie, że ich wiara miała charakter zasadniczo wewnętrzny i wyraźnie religijny doświadczenia samopoznania jako tych, którym Jezus przebaczył i na podstawie tego doświadczenia uznania Go za zmartwychwstałego” (s. 202).

christianitas. Zwłaszcza, że poza nielicznymi krajami (takimi jak Hiszpania i Portugalia) ich realne oddziaływanie polityczne było niewielkie, a w samej ojczyźnie Charlesa Maurrasa praktycznie żadne⁴⁰. W tym sensie rodzaj klamry „religia – władza”, którą Delsol stara się spiąć początek i koniec czasu obowiązywania chrześcijańskich wyborów ontologicznych i moralnych jawi się jako nieadekwatny: ani ich początki, ani też schyłek traktowania ich jako obowiązujących nie są efektami sojuszu tronu i ołtarza.

Druga ze wspomnianych słabości jej wywodu wiąże się z rodzajem przenikającego go a(n)trytualizmu, być może uwarunkowanego w jej myśleniu przez krytyczną postawę w stosunku do prób performatywnego ustanawiania cywilizacji chrześcijańskiej w ramach ideologii politycznych. Podejście to, które przybiera niekiedy u Delsol postać przeciwstawiania sobie wiary i obrzędu, wydaje się stać za całkowitym brakiem w jej wywodzie choćby śladu zrozumienia dla rytualnego wymiaru wiary katolickiej i wagi tego, co w XX wieku stało się z liturgią. To jest właśnie wspomniane wyżej negatywne implicytne założenie całego jej opisu upadku cywilizacji chrześcijańskiej. Obrzęd jako taki nie ma dla tej ostatniej żadnego szczególnego znaczenia, natomiast staje się potencjalną siłą destrukcyjną w sytuacji, kiedy jakaś siła polityczna zaczyna go wykorzystywać dla swoich celów, to znaczy „budowy” na jego podstawie zewnętrznie rozumianej formalnej cywilizacji, w której kwestia wiary w treści tradycyjnie w tym rytuale wyrażanych jest traktowana jako w najlepszym wypadku drugorzędna albo wręcz całkowicie nieistotna.

Nie dyskutując generalnie z tezą, że zinstrumentalizowany w ten sposób rytuał może działać tak, jak opisuje to francuska filozof, należy zwrócić jednak uwagę, że ze względu na ograniczony – moim zdaniem – wpływ faszystowsko-korporacjonistycznych teorii na całościowo rozumiany zachodni katolicyzm i jego sferę obrzędową trudno widzieć w nim przyczyny „usymbolicznienia” czy „metaforyzacji” prawd wiary, tak jak stara się ona pokazać. Jednocześnie w okresie, w którym jej zdaniem te ostatnie procesy złożyły się z rewoltą obyczajową, dając w rezultacie „upadek świata chrześcijańskiego jako osobnej kultury”, miały miejsce radykalne przekształcenia całego rytualnego systemu religii katolickiej, którym Delsol nie poświęca żadnej uwagi, choćby w postaci zadania pytania o ich możliwy wpływ na diagnozowaną przez siebie sytuację. A przecież, o ile wpływ „maurrasizmu”, któremu przypisuje ona tak dużą rolę, jest co najmniej dyskusyjny, o tyle wprowadzana od końca lat czterdziestych w Kościele rzymskim transformacja obrzędowa, z jej apogeum w okresie pomiędzy 1964 a 1975 r., dotknęła bezsprzecznie całego świata katolickiego i nie sposób nie przyjąć, że musiała w jakiś sposób wpłynąć na percepcję prawd wiary. Wpływ ten daje się

⁴⁰ Zob. J. Bartyzel, *Maurras pokancerowany*, <http://www.legitymizm.org/maurras-pokancerowany>, dostęp: 25 stycznia 2024.

opisać przy pomocy koncepcji rytuału Roya Rappaporta, do czego przejdziemy w kolejnej części niniejszego tekstu.

3. Posoborowa reforma liturgiczna w świetle koncepcji Rappaporta⁴¹

Dla amerykańskiego antropologa człowiek jest w pierwszym rzędzie istotą, której świat, włącznie z systemami społecznymi i kulturowymi, jest oparty na języku – narzędziu adaptacyjnym, które wypracował. Język jest bardzo szczególnym medium, ze względu na dwie swoje cechy: symboliczność i gramatykę. Tę pierwszą Rappaport widzi przez pryzmat typologii znaków Ch. S. Peirce'a, w której znak symboliczny jest rozumiany jako taki, w którym więź pomiędzy znaczącym i znaczonej jest oparta na konwencji; m.in. dlatego symbol (tu: przede wszystkim słowo) może denotować i konotować wiele różnych rzeczy. Ponieważ jego znaczenia nie są ograniczone do ścisłej relacji pomiędzy znakiem i jego desygnatem, słowo może oznaczać nie tylko rzeczy, które nie są dostępne empirycznemu poznaniu tu i teraz, ale też rzeczy z zupełnie innego porządku czasoprzestrzennego lub w ogóle spoza niego, w tym również rzeczy kompletnie nieempiryczne albo nawet z całą pewnością nieistniejące. Symboliczna natura słowa jako podstawowego komponentu języka stwarza pierwsze z jego wielkich zagrożeń języka: możliwość kłamstwa. Gramatyka z kolei stanowi porządek układania symboli w sensowne wypowiedzi. Ale ponieważ świat człowieka jest ufundowany na języku, porządek gramatyczny może wiązać się z całkowicie różnymi, a nawet wzajemnie sprzecznymi obrazami rzeczywistości. Dlatego wyrastającym z gramatyki niebezpieczeństwem języka jest alternatywa. Wracając na krótko do rozważań Delsol, wielkie inwersje, które jej zdaniem są w dzisiejszych czasach grabarzami cywilizacji chrześcijańskiej, można postrzegać jako procesy przekształcania się porządku świata zgodnie z zasadami alternatywy.

Zdaniem Rappaporta ludzkie społeczności wypracowały narzędzia ograniczające niebezpieczeństwa języka, które mają chronić spójność ich światów przed kłamstwem (chaosem w świecie znaczeń) i alternatywą (otwartością na *revolutio* w ramach koncepcji rzeczywistości). Głównym takim narzędziem jest rytuał, to znaczy, jak go definiuje autor *Rytuału i religii w rozwoju ludzkości*: „ (...) wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych nie w pełni przez wykonujących”⁴².

41 Treść poniższej części niniejszego tekstu jest oparta o mój wspomniany wyżej artykuł, pt. *Catholicism or Post-Catholicisms?...* (głównie s. 251-261). Czytelników zainteresowanych bardziej szczegółowym streszczeniem koncepcji Rappaporta, niż ten, który będzie tu podany, odsyłam albo do tego artykułu, albo do fragmentu pracy Gerarda Lukkena, *Rituals in abundance: Critical reflections on the place, form and identity of Christian ritual in our culture*, Leuven–Dudley 2005, s. 78–83.

42 Podaję tę definicję w formie nieco zmodyfikowanej w stosunku do tej, jaką przybiera ona w polskim przekładzie, gdzie jej ostatnia część brzmi: „zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących” (R.A. Rappaport, *Rytuał...*, s. 52). W oryginale mówi ona: *not entirely encoded by the performers* (R.A. Rappaport, *Ritual...*, s. 24).

Rytuał działa za pośrednictwem dwóch strumieni komunikacji, które w czasie jego wykonania, ulegają stopieniu ze sobą. Rappaport określa je jako komunikaty autoreferencyjne i kanoniczne. Te pierwsze pojawiają się we wszystkich rytuałach, zarówno ludzkich, jak i zwierzęcych; w rzeczywistości w dużej części mają one charakter permanentny, nie ograniczają się więc tylko do sytuacji rytualnych. Za ich pośrednictwem dostarczamy stale sobie i innym informacji na temat naszych własnych obecnych stanów fizycznych, psychicznych lub społecznych. Głównym medium, za pomocą którego te komunikaty są przekazywane, są znaki rodzaju określanego w typologii Peirce'a jako indeksy (wskaźniki). W przeciwieństwie do symboli, w przypadku wskaźników związek między znaczącym a znaczącym jest mocny i wynika z pewnego istotnego i oczywistego – zazwyczaj fizycznego – związku między nimi. Dlatego ich główna „sfera transmisji” to szeroko rozumiana przestrzeń fizyczna, począwszy od kwestii obecności lub nieobecności w danym miejscu (co również jest konkretnym komunikatem), poprzez położenie w przestrzeni, aż po nieświadomie przekazywane i podprogowo odbierane drobne skurcze mięśni sygnalizujące stany emocjonalne.

Komunikaty kanoniczne to wszystko to, co w danym rytuale jest gotową formą działania i mówienia w którą jego uczestnicy wchodzi i którą realizują. Są w ogromnej mierze domeną komunikacji symbolicznej (słownej), za pomocą której są opisywane i przekazywane fundamentalne dla danego systemu religijno-kulturowego prawdy nt. *sacrum*, świata i człowieka oraz relacje człowieka z tymi prawdami. Jest to paradoksalne, ponieważ z jednej strony mówią one o rzeczach, które z perspektywy samych systemów religijnych są „wieczne”, a z drugiej, robią to za pośrednictwem języka, a więc medium samego w sobie otwartego na możliwości inwersji znaczeniowych i gramatycznych, niestabilność znaczeń i kłamstwo. Rytuał łagodzi te zagrożenia właśnie przez stopienie ze sobą komunikatów autoreferencyjnych i kanonicznych, przez co wykonujący do jakiegoś stopnia zaczynają autoreferencyjnie komunikować kanon:

Dostosowując się do porządków, które swym wykonaniem powołują do życia i które w ich wykonaniu się ożywiają, wykonawcy stają się tymczasowo nieodróżnialni od tych porządków, stają się ich częściami. (...) Odrzucenie zatem przez wykonawców porządków liturgicznych realizowanych przez uczestnictwo w nich (...) byłoby zaprzeczeniem samych siebie, wobec czego jest niemożliwe. Dlatego też wykonując porządek liturgiczny uczestnicy akceptują, a także wskazują sobie samym i innym, że akceptują wszystko, co zakodowane w kanonie tego porządku⁴³.

43 R.A. Rappaport, *Rytuał...*, s. 175.

Publiczna akceptacja treści ujętych w warstwie kanonicznej stanowi ten wymiar rytuału, który predestynuje go do bycia podstawą porządków społecznych i publicznych. Zostają one wówczas na poziomie komunikacyjnym potwierdzone jako prawdziwe (niejako własnym ciałem potwierdzających). Sam taki akt akceptacji nie wymaga wiary, jeśli pod tym pojęciem rozumieć stan głębokiego poznawczo-psychicznego przekonania jednostki o tej prawdziwości, nie powoduje też, że każdy, kto publicznie akceptuje np. płynący z kanonu porządek moralny w całości się do niego stosuje. Określa natomiast ramy zbiorowej akceptacji treści „kanonu” jako prawdziwego oraz całego szeregu płynących z tego faktu zobowiązań, stwarzając przestrzeń konwencji, w ramach której funkcjonujące w danym systemie religijno-kulturowym znaczenia nie tylko stają się zrozumiałe i akceptowalne, ale osiągają status prawdziwych i obowiązujących⁴⁴. Jednak aby rytuał w ten sposób działał konieczne jest zachowanie wszystkich jego elementów, a więc wykonywania, percypowalnej niezmienności sekwencji czynów i wypowiedzi, formalności oraz „zakodowania nie w pełni przez wykonujących”.

Z tej perspektywy przyjrzyjmy się podstawowym wymiarom i elementom posoborowej reformy liturgicznej. Zasadnicza i fundamentalna zmiana dotyczyła ksiąg liturgicznych, a więc tekstów, które stanowiły podstawę i wytyczne dla komunikatu kanonicznego, zarówno w warstwie euchologii, jak też wytycznych dla działań rytualnych. Reformie poddano wszystkie księgi rytu rzymskiego, ja jednak skupię się tu wyłącznie na mszale, raz z racji centralnej pozycji zajmowanej przez mszę św. w katolickim systemie rytualnym, a dwa, ze względu na ograniczenia miejsca. Niezależnie od wszelkich interpretacji, wedle których „nic się nie zmieniło w istocie naszej mszy tradycyjnej”⁴⁵, doświadczalna zmiana była ewidentna i radykalna, i nie sprowadzała się przede wszystkim do towarzyszącej ogłoszeniu Mszału Pawła VI teologicznej i publicystycznej retoryki nowości czy nowatorstwa⁴⁶. Jej zasadnicze logiczne implikacje są widoczne już na poziomie samego faktu powstania nowego układu bądź systemu kodowania informacji kanonicznej. Na nich się tu głównie skupię, choć nie wyczerpują

44 Zob. tamże, s. 180 i in.

45 Przemówienie Pawła VI w czasie audiencji generalnej 19 listopada 1969 r., cyt. za: P. Milcarek, *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach rytu rzymskiego*, Kraków 2009, s. 232; por. Paweł VI, Konstytucja apostolska *Missale Romanum*: „Obrzędy Mszy zostały uproszczone z zachowaniem ich istoty” (jest to w zasadzie cytata z konstytucji *Sacrosanctum Concilium* 50). Czesław Krakowiak, interpretując wypowiedź Pawła VI z audiencji generalnej pisze, iż papież „podkreślił, że w znaczeniu teologicznym i duchowym Msza św. pozostaje taka sama”. Por. tegoż, *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy świętej?*, [w:] *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak i in., Lublin 2009, s. 174. Jest to szczególnie punkt widzenia, który ewokuje szerszy problem obecnego w myśli (a i praktyce) katolickiej dotyczącej liturgii dychotomicznego rozumienia relacji formy i treści. Moim zdaniem jego korzenie leżą w mniej lub bardziej świadomie przyjmowanych racjonalistycznych (w sensie kartezjańskim) założeniach – zob. T. Dekert, *Filozofia rytuału. Problemy podejścia racjonalistycznego*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. Krzysztof Porosło i in., Kraków 2017, s. 167-190.

46 Na ten temat zob. np. J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 132-133.

one bynajmniej zagadnienia⁴⁷. (Tu ważna uwaga: na ten moment rozważam wyłącznie kwestię konsekwencji zmian oficjalnych, tzn. interesuje mnie tylko to, co wynika z przekształcenia podstawy komunikatu kanonicznego tak, jakby był on wiernie realizowany.)

Sam fakt powstania nowego mszału odsyła do dwóch zasadniczych komponentów definicji rytuału Rappaporta: „mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi” oraz „zakodowania nie przez wykonujących”. Jedną z fundamentalnych i niezbywalnych cech komunikatu kanonicznego jest jego niezmiennosc. Amerykański antropolog podkreśla przy tym, że nie chodzi o niezmiennosc w sensie absolutnym – już sama konieczna wszechobecność informacji autoreferencyjnej sprawia, że dane wykonanie każdego, nawet najbardziej formalnego porządku liturgicznego różni się od wszystkich innych jego wykonań. Niezmiennosc „kanonu” nie może i nie musi być stuprocentowa, dużo większe znaczenie ma semiotyka niezmiennosci⁴⁸. O tę ostatnią zaś dużo trudniej w obrębie społeczności piśmiennych niż niepiśmiennych, w których miejsce uwiecznionej za pomocą pisma (w historii ludzkiej kultury w coraz bardziej precyzyjny sposób) pamięci historycznej, zajmuje atemporalny horyzont mityczny, wchłaniający realne zmiany i nadający im status istniejących „od zawsze”⁴⁹. W sytuacji, kiedy mamy do czynienia ze spisana, wysoce skodyfikowaną i rzeczywiście w ciągu kilkuset lat bardzo nieznacznie zmienianą podstawą komunikatu kanonicznego, jak to jest w przypadku Mszału Piusa V⁵⁰, wprowadzenie nowej, znacznie różniącej się podstawy tego komunikatu, która w dodatku już w okresie swojej obowiązywalności dalej znacząco ewoluuje⁵¹, praktycznie unieważnia i uniemożliwia utrzymanie w uczestnikach rytuału przekonania co do jego niezmiennosci. Krótko mówiąc, teoretycznie niezmienny kanon okazuje się być zmienny.

47 Pozostaje bowiem jeszcze cały problem implikacji konkretnych zmian w ramach kodowania informacji kanonicznej, takich jak np. redukcja, restrukturyzacja i rewizja ogromnych partii euchologii (obrzędy wstępne, *Offertorium*, Kanon, kolekty itd.). Szczegółową analizę zmian wprowadzonych w ramach kolekt zawiera praca L. Pristas, *The collects of the Roman Missals: A comparative study of the Sundays in proper seasons before and after the Second Vatican Council*, London 2013.

48 Zob. np. Rappaport, *Rytuał...*, s. 453 (podkreślenie autora): „**Rzeczywista** niezmiennosc lub też starożytny charakter danego składnika jest z semiotycznego punktu widzenia ważna o tyle, o ile wpływa na postrzeganie lub interpretację tego składnika jako starożytnego, niezmiennego lub wiecznego”.

49 Relacja piśmiennosci i niepiśmiennosci do „niezmiennosci” rytuału – zob. tamże, s. 452-453. Charakterystyka światopoglądu i funkcjonowania niepiśmiennych społeczności tradycyjnych – zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 47-54, 72-90.

50 Na temat zmian wprowadzanych w okresie między promulgacją Mszału Piusa V a pontyfikatem Piusa X – zob. A. Reid, *The Organic Development...*, s. 39-71; por. też D. Crouan, *The History and the Future of the Roman Liturgy*, trans. M. Miller, San Francisco 2005, rozdział 8; P. Milcarek, *Historia Mszy...*, 83-85. Daleko idąca niezmiennosc podstawy liturgii (modlitw i zasad opisanych w księgach liturgicznych) nie oznaczała w żaden sposób identycznosci wszystkich wykonań czy wariantów wykonań zakładanych przez tę podstawę – w tym wypadku mszał. Jak zauważa Bullivant, nie jest prawdą, że w okresie przedsoborowym sposób odprawiania mszy charakteryzował się „sztywną uniformizacją”. W zależności od wielu czynników msze były odprawiane w różny sposób, jednak „były to ewidentnie wariacje na wspólny temat – co więcej, wariacje o zdecydowanie niskim stopniu odchylenia od normatywnego wzorca”. S. Bullivant, *Mass exodus: Catholic disaffiliation in Britain and America since Vatican II*, New York 2019, EPUB version, s. 164.

51 Zob. P. Milcarek, *Historia Mszy...*, 253-257. W gruncie rzeczy proces ten trudno uznać za definitywnie zakończony.

Drugim wymiarem czy aspektem tego samego zjawiska jest problem uchwytności momentu zakodowania informacji kanonicznej. Co prawda msza sprawowana wiernie według nowego mszału pozostaje w przeważającej mierze „zakodowana nie w pełni przez wykonujących”, ale jednocześnie ze względu na to, że sam proces kodowania – dodajmy: na nowo albo nowego – jest jako taki znany i możliwy do historycznego uchwycenia, nieledwie wczorajszy, sam kanon nabiera historycznej przypadkowości. Chociaż wiadomo, że każdy element liturgii ma swoją „ludzką” historię, to jednak z punktu widzenia działania rytuału, tak jak pojmuje je Rappaport, istnieje kolosalna różnica pomiędzy kodowaniem historycznie nieuchwytnym (a przynajmniej nieoczywistym) a uchwytnym. To drugie niesie ze sobą pewną, niemożliwą do usunięcia relatywność, która wprowadza w komunikat kanoniczny wewnętrzną sprzeczność – jako kanoniczny jest przecież ze swej natury nierelatywny.

W oficjalnym dyskursie kościelnym nowa podstawa komunikatu kanonicznego jest dalej przedstawiana jako „niezmienna”, zarówno pod względem sensu czy treści, jak i na poziomie nakazu sprawowania go w sposób wierny owej podstawie. Jednakże wobec oczywistego, bo widocznego na pierwszy rzut oka, charakteru zmiany **na poziomie formy**, niezmienność kanonu, wcześniej w dużo większym stopniu „naturalna” i w związku z tym nie potrzebująca specjalnych uzasadnień czy poświadczeń, teraz zaczyna wymagać dodatkowych instytucjonalnych gwarancji poza samą sobą: autorytetu Magisterium, wypowiedzi papieży i teologów, aktów prawnych, instrukcji wciąż na nowo przypominających wspomniany wyżej nakaz wierności itd.⁵² Generuje to niezwykle istotne zjawisko zmiany proporcji w obrębie semiozy niezmienności. W układzie przed promulgacją Mszału Pawła VI, na niezmienność informacji kanonicznej wskazywała faktyczna niezmienność form rytualnych. Po jego wprowadzeniu, kiedy taka jednoznaczna relacja wskaźnikowa przestała być możliwa, a przynajmniej została bardzo silnie utrudniona, „niezmienność” przechodzi mniej lub bardziej w sferę werbalnego kodowania symbolicznego. Inaczej mówiąc, „**niezmienność**” staje się **kwestią tego, co się mówi, a nie tego, co się robi** i zawiera się bardziej w zewnętrznych w stosunku do liturgii objaśnieniach i interpretacjach, niż w niej samej. Wzmacniają to niektóre bardziej szczegółowe cechy zreformowanego mszału, który w dość szerokim zakresie dopuszcza alternatywny (*ad libitum*) dobór niektórych modlitw i obrzędów (włącznie z centralną dla katolickiego rytuału Modlitwą Eucharystyczną) oraz pewien zakres własnej inwencji odprawiających.

⁵² Jest to bardzo istotny fakt, mający trudno do przecenienia konsekwencje na poziomie tak fundamentalnych kwestii jak rozumienie tradycji i jej autorytetu. Na ten temat zob. T. Dekert, *Tradition, the Pope, and liturgical reform: A problematization of tradition in the Catholic Church and Catholic-Orthodox rapprochement*, „Nova et Vetera”, vol. 20, no. 1 (2022), s. 101-131.

W tym kontekście można odnieść się, co prawda tylko w sposób ogólny, do konkretnych zmian wprowadzonych przez Mszą Pawła VI i zauważyć, że cechuje je ukierunkowanie na intensyfikację komunikacji symbolicznej kosztem wskaźnikowej⁵³.

W samym mszale, poza silnie przekształconą warstwą euchologiczną, zwraca uwagę daleko idąca redukcja obligatoryjnych dla odprawiających gestów i pozycji ciała i swojego rodzaju „uśredniona”, w porównaniu ze starą formą, dystrybucja przepisanych literą mszału komunikatów kanonicznych. W rytuale sprawowanym według *usus antiquior* przestrzeń „prezbiterium” stanowi swojego rodzaju centrum nadawcze komunikacji kanonicznej, gdyż szczegółowo i precyzyjnie opisany, bogaty w indeksalne znaki (gesty, pozycje ciała, ruch) rytuał, którego wszystkie elementy są praktycznie obligatoryjne sprawia, że oba strumienie informacji rzeczywiście się stapiają, tak że odprawiający go „aktorzy” autoreferencyjnie komunikują przekaz kanoniczny. Tym samym centralny dla katolicyzmu kanoniczny obraz Boga, świata, człowieka, historii zbawienia itd., a co za tym idzie również jego implikacje, zostaje tam zakomunikowany i potwierdzony jako „absolutnie prawdziwy” w sposób daleki od wieloznaczności⁵⁴.

Wiernych biorących udział w liturgii obligatoryjność zachowań rytualnych dotyczy w inny sposób niż kapłana i asystę, można je postrzegać bardziej w kategoriach zwyczaju niż prawa⁵⁵. Są to w przeważającej mierze gesty i pozycje ciała, a więc znaki indeksalne, które nakładając się na, również głównie indeksalny, strumień autoreferencyjny niejako kierunkują go w stronę dynamicznego –

53 Sugeruje to zresztą jedna z głównych motywacji reformy, czyli uczynienie liturgii bardziej zrozumiałą, zrealizowana przede wszystkim za pośrednictwem wprowadzenia na dużą skalę języków narodowych i rezygnację z odmawiania Modlitwy Eucharystycznej *secreto*. W pewnym sensie trudno się oprzeć wrażeniu, że zrozumiałość i „świadome uczestnictwo” jako jej korelat po stronie wiernych były tu rozumiane w kategoriach dania wszystkim możliwości udzielenia odpowiedzi na pytanie „co było na mszy?”, tzn. ujęcia jej (jej sensu, znaczenia, itp.) w jakiś werbalny dyskurs.

54 Oczywiście nie oznacza to, że nie może z różnych powodów (choroby, złego stanu psychicznego, utraty wiary, itp.) dochodzić do zaburzeń na poziomie połączenia obu przekazów. Jednakże bardzo formalny charakter i obligatoryjność tego rytuału sprawiają, iż pomijając rezygnację z jego odprawienia (stanowiącą według Rappaporta bardzo istotny z możliwych *self-referent messages*), złamanie jego reguł, lub bardzo daleko posuniętą niedbałość wykonania, samo wejście w niego daje efekt niewiele różniący się na poziomie strumienia informacyjnego od takiego, w którym odprawiający aktualizuje go z pełnym przekonaniem i wewnętrznym zaangażowaniem.

Notabene stopień zlania się komunikatu autoreferencyjnego i kanonicznego w rytuale odprawianym na poziomie „prezbiterium”, który w świetle rozważań Rappaporta stanowi niemożliwe do zastąpienia przez żadne inne medium potwierdzenie prawdziwości katolickiego świata znaczeń, koreluje ściśle z teologicznym rozumieniem zasady *ex opere operato* i Realnej Obecności Chrystusa w Postaciach Eucharystycznych. Sam Rappaport przywołuje zasadę *ex opere operato* jako przykład aktu mowy posiadającego siłę illokucyjną – zob. *Rytuał i religia*, 169, przyp. 6; por. Z. Pasek, *Chrześcijańskie sakramenty w ujęciu teorii aktów mowy*, „Studia Humanistyczne AGH”, t. 11, nr 1 (2012), s. 7-18 (zwłaszcza s. 12).

55 Brak rubryk normatywnie regulujących zachowania rytuale wiernych wygenerował pluralizm sposobów uczestniczenia za pośrednictwem idiomatycznych zbiorów niepisanych reguł kanonicznego zachowania, w skład których wchodziły powszechnie wykonywane i zwyczajowo obligatoryjne gesty czy pozycje ciała (jak pozycja klęcząca w czasie Modlitwy Eucharystycznej), niekiedy krótkie wypowiedzi/dialogi oraz pewien zasób dostępnych, również określanych zwyczajem, aktywności z zakresu prywatnej pobożności.

reaktywnego, kanonicznie skorelowanego z akcją liturgiczną – wskazywania na centralny komunikat nadawany w „prezbiterium”.

Niejednorodny pod względem ilościowym i jakościowym rozkład komunikatów kanonicznych generuje układ, w którym kanoniczne centrum funkcjonuje jako „absolutny”, „obiektywny” i „transcendentny” punkt odniesienia, ku któremu nakierowane są otwarte na informację autoreferencyjną akty uczestnictwa (te ostatnie trzeba w takim wypadku rozumieć jako partycypację w czymś zewnętrznym, a nie w kategoriach wspólnego przedsięwzięcia, wytwarzanej przez zgromadzenie rzeczywistości). Co interesujące, jakkolwiek nie będzie błędem odczytywanie przestrzennego układu liturgii w *usus antiquior* w kategoriach ustanawiania i potwierdzania pośredniczącej roli kapłana (model „strzały”, gdzie grotem jest celebrans, a wszyscy postępują za nim), to zarysowana wyżej struktura rytualnej komunikacji ma wyraźny charakter wertykalno-koncentryczny.

Nowy mszał i sposób jego wykorzystania w realnej praktyce liturgicznej znacząco przekształcają tę strukturę. Jeśli chodzi o „prezbiterium”, to przez bardzo daleko idącą redukcję gestów i pozycji ciała oraz osłabienie rangi ich obligatoryjności zostaje wydatnie zmniejszona, jeśli nie zniwelowana, możliwość wspomnianego wyżej zjawiska autoreferencyjnego komunikowania kanonu. Siłą rzeczy kanon nie ma wystarczającej formalnej siły, aby przekształcić strumień informacji autoreferencyjnej, dodatkowo zresztą silnie poszerzony niezapisaną pierwotnie w zreformowanych księgach liturgicznych, ale praktycznie dominującą zmianą orientacji liturgicznej na układ „w stronę ludu”. W ramach rytuału **nieporównanie wzrasta za to znaczenie informacji kodowanej werbalnie:** dialogu, głośnej eucharystii, nie wspominając o rozszerzeniu lekcji biblijnych i centralnym miejscu homilii⁵⁶. W związku z dopuszczeniem, aby celebrans dokonywał samodzielnych wprowadzeń do różnych części mszy i udzielał zachęt⁵⁷ oraz wprowadzeniem funkcji komentatora liturgicznego⁵⁸ spora część konkretnej celebracji może rozgrywać się w przestrzeni werbalnej i na poziomie metarytualnym – obrzęd jest bardziej opowiedziany czy wyjaśniony, niż odprawiony, więcej czasu i uwagi zostaje poświęcone „opakowaniu” go słowami, niż jego pełnemu odprawieniu⁵⁹. Znaczenie komunikatu

56 Warto zwrócić uwagę, że „tekstualizacja” liturgii, tj. przeniesienie ciężkości rytuału na tekst, ma w tradycji rzymskiej bardzo długą historię. Za jej pierwszy etap można uznać długi, bo mający swój początek już na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia, proces odchodzenia w sprawowaniu kultu od trybu śpiewanego na rzecz recytacji. W ten sposób tekstowa zawartość liturgii utraciła jeden z podstawowych czynników swojej rytualizacji. Na ten temat – zob. A. Usher, *Replenishing rituals: Rediscovering the place of rituals in Western Christian liturgy*, Milwaukee 2010, s. 191-200 (zwłaszcza 197-198). Cecha ta pozostawała jednak w dużej mierze latentna, dopóki liturgia była regulowana przez ściśle przestrzegany obyczaj lub (od czasów reformy potrydenckiej) skodyfikowane prawo.

57 Zob. np. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* 31, <https://vademecumliturgiczne.pl/2016/04/07/ogolne-wprowadzenie-do-mszalu-rzymskiego-z-2004-roku/>, dostęp: 29 stycznia 2024 (dalej: OWMR).

58 Tamże, 105 b.

59 Bywają również sytuacje, kiedy dany element liturgii sprowadza się wyłącznie do jego wprowadzenia wyjaśniającego. Z własnego doświadczenia pamiętam przypadek liturgii Wigilii Paschalnej, rozpoczętej komentarzem zapowiadającym wniesienie do kościoła zapalonego Paschału i odpalenie od niego świec trzymanyh przez wiernych oraz wyjaśniającym znaczenie tego aktu. Paschał rzeczywiście został wniesiony, jednak nikt nie od niego nie odpalił, zresztą nikt

nadawanego z „prezbiterium” przesuwają się w związku z tym niejako naturalnie z poziomu „tego, co jest”, na poziom „tego, co się mówi (że jest)”⁶⁰, głównym medium i znakiem jest słowo (symbol), którego użycie ma mieć bezpośrednie przełożenie na uczestnictwo, które tym samym zostaje utożsamione ze zwykłym, podstawowym stanem i procesem pojmowania. Jak komentuje to Anton Usher:

Reformatorzy liturgiczni od lat 60-tych interpretowali i wdrażali bezpośrednio zasadniczo w kategoriach **mowy** skierowanej do **intelektu**. Uważano, że bezpośrednia interakcja ze świadomym umysłem uczestnika liturgii, używająca mowy (zazwyczaj mówionej a nie śpiewanej) sprawi, że liturgia będzie dla niego bardziej istotna/znacząca, a ostatecznie bardziej prawdziwa – bliższa prawdzie intencji Chrystusa i prawdzie natury ludzkiej. Liturgia miała być komunikowana w pierwszym rzędzie za pośrednictwem słów, z preferencją w stronę tego, co werbalne kosztem rytuału. Tam, gdzie pozwolono na pozostawienie symboli⁶¹ i obrzędów również one miały **przemawiać jasno do intelektu**. Dużo mniej doceniano znaczenie niewerbalnych i nieintelektualnych sposobów komunikacji⁶².

Patrząc od strony „nawy”, model uczestnictwa wiernych uległ pewnej oficjalnej unifikującej „kanonizacji”, gdyż pojawiły się przepisy regulujące ich zachowania⁶³. Same rytualne pozycje ciała i gesty w sensie ilościowym przeszły relatywnie niewielkie modyfikacje, jednak oczywiście takie zmiany jak odejście w niektórych częściach świata katolickiego od postawy klęczącej w czasie Modlitwy Eucharystycznej włącznie z konsekracją oraz przyjmowanie Komunii św. na stojąco i do ręki

by nie mógł, ponieważ wierni nie mieli ze sobą świec – w parafii tej, z niewiadomego mi powodu (być może z przyczyn przeciwpożarowych), ta część liturgii światła nie była praktykowana. Rytuał zatem „rozegrał się” tu wyłącznie w przestrzeni opisowo-wyjaśniającej narracji na jego temat.

60 Czytając niektóre opracowania przedstawiające teologię zreformowanej liturgii trudno oprzeć się wrażeniu, że przynajmniej część konkretnych zmian w ramach rytuału była wtórna w stosunku do pewnych idei teologicznych, które dzięki nowym elementom liturgii miały być semiotycznie redystrybuowane. Innymi słowy, znaczenie czy sens poprzedzało znak, który, odpowiednio dobrany, miał je następnie wyrażać. Nie da się nie zauważyć, że w takim układzie relacja pomiędzy znaczącym i znaczoneym ma charakter wybitnie arbitralny i trudno ją nawet określić jako konwencjonalną. Uwaga ta nasunęła mi się po lekturze tekstu Bogusława Nadolskiego *Liturgia Mszy po Vaticanum II*, [w:] *Jedna wiara, jedna Msza...*, 75-85), który właśnie w taki sposób prezentuje „nowy sens” zreformowanej liturgii i jej poszczególnych elementów. Problem ten w odniesieniu do rozmaitych radykalnych koncepcji teologicznych i ich przekładalności na praktykę, które „ze swej strony tworzy lub niszczy zachowania i formy pojmowania” zauważa J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas”, t. 35 (2007), s. 27.

61 Usher używa tu pojęcia „symbol” w innym znaczeniu, niż Rappaport, bardziej w odniesieniu do szeroko rozumianej sfery ikonograficznej, choć też zapewne tej dotyczącej postaw ciała i gestów.

62 A. Usher, *Replenishing ritual...*, s. 129. Dysproporcję polegającą na przewadze komunikacji werbalnej zauważa również C. Folsom, *Człowiek współczesny a liturgia. Diagnoza, skutki i leczenie choroby toczącej liturgię rzymską*, tłum. D. Jurczak i in., red. K. Porosło, Kraków 2018, s. 39–40 (autor widzi ją głównie w związku ze zdominowaniem praktyki liturgicznej przez recytację kosztem śpiewu). Zob. też R. Grimes, *Beginnings in ritual studies*, Waterloo 2013, s. 5-6.

63 Nakaz wprowadzenia takich przepisów, a dokładniej uwzględnienia roli wiernych w ramach rubryk znalazł się już w soborowej konstytucji o liturgii, zob. *Sacrosanctum Concilium* 31.

i usankcjonowane dokumentami kościelnymi uzależnienie możliwości stosowania w tych punktach liturgii tej czy innej pozycji od decyzji lokalnych władz (konferencji episkopatów)⁶⁴, z punktu widzenia semiotycznej struktury obrzędu mszalnego nie są w żadnym wypadku transformacją błahą. Wyłączenie ze zwyczajowych postaw przyklęknięć czy klęczenia bardzo silnie redukuje wskaźnikową złożoność obrzędu, jeśli chodzi o wskazywanie własnym ciałem gradacji ważności tego, co się w jego czasie dokonuje oraz – w perspektywie komunikowania wewnątrzgrupowego – zmniejsza jednoznaczność komunikatów odnośnie relacji celebransów i uczestników do wydarzenia liturgicznego i sygnalizowanej w nim informacji kanonicznej. Siłą rzeczy, kiedy zachowania uczestników rytuału są pozbawione określonych różnic, skorelowanych z danym punktem jego przebiegu, ich uczestnictwo staje się informacyjnie „małomówne” lub nawet „nieme”, co otwiera je na wiele możliwych (w tym wzajemnie sprzecznych) interpretacji. Poza tymi w zakresie gestów i postaw kolejną najbardziej zauważalną zmianą było rozpoczęcie intensywniejszej i bardziej rozbudowanej wymiany komunikatów werbalnych pomiędzy „prezbiterium” a „nawą”⁶⁵. To właśnie ta wymiana miała być wyznacznikiem nowego, „świadomego” i „rzeczywistego” (*actuosa*) uczestnictwa wiernych, które wydaje się być zatem warunkowane w dużej mierze przez kompetencję językową.

Reasumując, jeśli porównać ze sobą formy rytualne oparte na Mszałe Piusa V i Pawła VI w stosunku chronologicznym, to znaczy zmiany (inne nas tu w zasadzie nie interesują), zwracają uwagę dwie kwestie. Po pierwsze, w toku transformacji rytuał staje się coraz bardziej domeną komunikacji symbolicznej. Po drugie, wspomniane i opisane wyżej „uśrednienie” procesu nadawania informacji kanonicznej generuje niejako zmianę topografii. Wertykalno-koncentryczny układ z „transcendentnym” kanonicznym centrum przechodzi w układ horyzontalny i w dużej mierze zdecentralizowany. Brzmi to może paradoksalnie jeśli wziąć pod uwagę, że założeniem choćby samej zmiany orientacji liturgicznej było uczynienie stołu ołtarzowego i tego, co się na nim dokonuje centralnym punktem zgromadzenia liturgicznego. Jednakże z punktu widzenia koncepcji Rappaporta, konceptualne podłoże nowego położenia artefaktów liturgicznych (w tym wypadku ołtarza) ma znaczenie drugorzędne w stosunku do warstwy semiotycznej rytuału, tj. przede wszystkim wzajemnej relacji komunikatów autoreferencyjnych i kanonicznych. Jeśli moja powyższa rekonstrukcja tych relacji w ramach dawnych form rytualnych jest bliska rzeczywistości, to w zorientowanej na komunikację symboliczną liturgii według Mszału Pawła VI, centrum jest dużo słabiej uchwytnie i relatywne, bardziej zależne od

64 Zob. OWMR 43, 160–161.

65 Trwałość rozumienia reformy liturgii w tych kategoriach pokazuje praca benedyktyna Adriena Nocenta, *Le renouveau liturgique. Une relecture* (Paris 1993), gdzie znalazły się np. postulaty redukcji obrzędów wstępnych na rzecz wydłużenia lekcji biblijnych i homilii oraz zniesienia części pozostawionych w liturgii zreformowanych elementów rytualnych, takich jak *lavabo* oraz podniesienie w czasie konsekracji. Podają za: A. Nichols, *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, tłum. T. Glanz, Poznań [b.r.w.], s. 108.

warunkowanej językowo „świadomości” („świadomej wiary”). Ze względu na swoją wewnętrzną strukturę określającą dominację symbolu nad znakiem indeksalnym ma ona bowiem charakter – jak można to ująć – raczej sygnifikacyjny niż substancyjny⁶⁶.

Generalnie wynikające z reformy przemiany w obrębie semiotyki liturgii idą w stronę osłabienia weryfikacyjnej mocy rytuału wobec kodowanego symbolicznie uniwersum religijnych znaczeń, mniej lub bardziej częściowej dezaktywacji tej jego funkcji, którą Paweł Grad określa jako „kognitywną stabilizację przekonań religijnych”⁶⁷. Można powiedzieć, że staje się ono w ten sposób w dużo większym stopniu niż poprzednio „terytorium bez mapy” – przestrzenią, w której w mniej skrępowany sposób daje o sobie znać immanentna językowi labilność, wieloznaczność, możliwość semantycznej, składniowej i gramatycznej inwersji. Oczywiście osłabienie nie jest bynajmniej tożsame ze zniesieniem, niemniej oznacza możliwość przeprowadzenia oraz – co dużo ważniejsze – utrzymania (na płaszczyźnie komunikacji symbolicznej decydują bowiem różnokierunkowe procesy hermeneutyczne, wymiana argumentów, itp.) dużo dalej niż do tej pory posuniętej reinterpretacji „terytorium”, włącznie z taką, która podważa jego fundamentalne aspekty. Wydaje się, że jednym z pierwszych rezultatów tego osłabienia był jednak proces, w wyniku którego doszło do jeszcze znaczącego zmniejszenia oddziaływania rytuału, a miejscami wręcz do jego całkowitego zniesienia.

Do tej pory starałem się uchwycić implikacje wypływające ze zmian na poziomie rytuału realizowanego zgodnie z wytycznymi zawartymi w oficjalnych księgach liturgicznych. Nie sposób jednak nie zauważyć, że historycznie integralnym wymiarem implementacji zreformowanej liturgii był szereg zjawisk lokujących się na kontinuum: od realizacji dopuszczanej przez nowy mszał inwencji, aż po zupełne odejście od ksiąg i przepisów na rzecz kreatywności celebransa(ów) i/lub zgromadzenia⁶⁸.

66 Pozwala to, moim zdaniem, na zastosowanie do opisu tego zjawiska Habermasowskiej kategorii „ujęzykowania *sacrum*” i powiązania go z procesami sekularyzacyjnymi – zob. T. Dekert, *Reforma kultu...*, s. 125-142.

67 P. Grad, *Realizm w teorii znaczenia języka religijnego. Filozoficzny przyczynek do teorii sekularyzacji*, maszynopis nieopublikowanej rozprawy doktorskiej (Warszawa 2020), 360.

68 Wiele opisów takich „liturgii”, opartych głównie na doniesieniach medialnych z okresu wdrażania reformy, można znaleźć w M. Davies, *Nowa msza papieża Pawła*, tłum. T. Maszczyk, Warszawa 2014, *passim*; pewne przykłady („msze” marihuanowe, „konsekrowanie” drożdżówek i coca-coli itp.) podaje A. Greeley, *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, tłum. I. St. Szalay, „Concilium”, t. 2, nr 7 (1971), s. 115; kopalnią informacji nt. rozmaitych nadużyć i ekscesów w obrębie zreformowanej liturgii są niektóre tradycjonalistyczne blogi, takie jak rodzima Kronika *Novus Ordo* (<http://breviarium.blogspot.com>) i jej innojęzyczne odpowiedniki. Warto zwrócić uwagę, że tego rodzaju podejście do liturgii nie było wyłącznie oddolnym wytworem niewielkich zbuntowanych grup wiernych, niezadowolonych ze zbyt mało demokratycznego charakteru oficjalnych reform, ani nadaktywnych duszpasterzy, pragnących znaleźć sposób na przyciągnięcie młodzieży do kościoła. Postulaty „desakralizacji liturgii”, powiązane najczęściej z inkarnacjonistyczną teologią sekularyzacji lub radykalnie rozumianą potrzebą dostosowania (inkulturacji) obrzędów liturgicznych do świeckiej kultury współczesnej, wychodziły spod piór uznanych teologów i duszpasterzy – zob. J. Grześkowiak, *Desakralizacja liturgii?* „Collectanea Theologica”, t. 45, nr 1 (1975), s. 76-81 (tu podana bibliografia przedmiotu z okresu od lat pięćdziesiątych do połowy siedemdziesiątych). Podobne podejście pojawia się również w nowszej literaturze – zob. J. Geldhof, *Liturgy: From desacralization to sanctification in secular environments*, „Jaarboek voor liturgieonderzoek”, vol. 31 (2015), s. 117-131.

Jakkolwiek z prawnego punktu widzenia istnieje zasadnicza różnica pomiędzy legalną inwencją a nielegalną kreatywnością, to jednak z perspektywy rytuału, tak jak rozumie go Rappaport, są to dwa punkty z zakresu tego samego kontinuum. Zjawisko to dotyczyło i dotyczy w różnej formie i nasileniu całego świata katolickiego.

Na planie koncepcji Rappaporta, zjawiska te oznaczają zróżnicowaną (korelatywnie w stosunku do miejsca na osi) jeśli chodzi o stopień nasilenia **relatywizację informacji kanonicznej**, a momentami wręcz sprowadzenie jej do komunikatu autoreferencyjnego. Trudno przy tym nie zauważyć, że im bliżej bieguna kreatywności, tym mniej możemy mówić o rytuale; w istocie „liturgiczny happening” wypada poza nawias definicji rytuału, nie będąc ani „wykonywaniem mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi”, ani komunikatem „niezakodowanym przez wykonujących”.

4. Zakończenie – rytuał i prawda a upadek świata chrześcijańskiego

W świetle powyższych rozważań należy spojrzeć na reformę soborową – ogólnie przeprowadzoną dekonstrukcję i próbę zbudowania na nowo rytualnie określonych granic katolickiego uniwersum znaczeniowego – jako na działanie, które nie mogło pozostać bez konsekwencji na poziomie cywilizacyjnych sił twórczych katolicyzmu. Nawet jeżeli stary rytuał został od razu podmieniony przez nowy, a zróżnicowany *modus* tej podmiany w niektórych miejscach złagodził jej skutki, dzięki czemu nie doszło do całkowitego rozpadu granic wspomnianego uniwersum, rozpad ów nastąpił na innym poziomie, przede wszystkim wraz z osłabieniem lub utratą przez katolicki system liturgiczny możliwości stabilizacji znaczenia przez podtrzymanie niezachwianego procesu tworzenia konwencji, w ramach której prawdy wiary uzyskiwałyby rytualne potwierdzenie swojej prawdziwości.

Ujmując to najdobitniej, konsekwencją reformy i korelatem stopnia jej recepcji a niekiedy odrzucenia lub przeciwnie: daleko idącej intensyfikacji niektórych jej nowych elementów (np. inwencyjności), było wyłonienie się całego szeregu, często konkurencyjnych wobec siebie sposobów **w jaki dzisiejsi katolicy rozumieją prawdziwość katolickiego uniwersum znaczeniowego (zakładając, że w ogóle ją przyjmują) oraz to, w jaki sposób jest ono prawdziwe**. Z problemem prawdziwości wiąże się również pytanie o znaczenie i przekładalność owego uniwersum na życiową *praxis*, etykę, ludzkie wybory, zaangażowanie społeczne itp. Jak słusznie zauważyła Delsol: „Tym, co tworzy cywilizację nie jest prawda – gdyż wszystkie pretendują do jej posiadania – ale wiara w prawdę. I jedynie ta wiara gwarantuje trwałość w czasie pierwotnych wyborów”⁶⁹. Jednak sama w sobie i sama z siebie wiara – jak również słusznie stwierdza autorka *La fin de Chrétienté*, choć wydaje

69 Ch. Delsol, *Koniec...*, s. 109.

się nie wyciągać z tego wniosków – nie jest postawą stabilną, a w związku z tym, jak moglibyśmy powtórzyć za Rappaportem, nie może stanowić podstawy porządków publicznych⁷⁰, a zatem również cywilizacyjnych. Zgodnie z jego ujęciem to rytuał nadaje wierze ramy publicznie uznawanej i wyznawanej prawdziwości niezbędne do tego, aby zbudowany na jej treściach porządek mógł żywotnie funkcjonować, nie będąc poddany relatywizacji, a w efekcie rozpadowi. Jeśli jednak system rytualny zostanie przekształcony w sposób, który to jego działanie osłabi albo unieważni, *sola fide* ujawni w pełni swoją niestabilność.

Wracając do zasygnalizowanego na początku problemu i pytania o przyczyny nieskuteczności „projektu” Piusa X, podjętego przez wczesny ruch liturgiczny, należałoby zatem wskazać na proces, w wyniku którego ich głęboko wnikliwa intuicja na temat znaczenia liturgii dla ożywienia świata chrześcijańskiego uległa przekształceniu, w wyniku którego rytuał zaczęto traktować jako sferę dominacji komunikacji symbolicznej i doprowadzono do jego transformacji zgodnie z tą logiką. Znalazł on swoje zwieńczenie w reformie posoborowej, jednak jego korzeni należy szukać dużo głębiej, być może w ogólnych procesach przemian świadomości w epoce nowożytnej⁷¹. Oczywiście zjawisko o takiej skali jak „upadek chrześcijaństwa jako osobnej kultury” nigdy nie ma pojedynczej przyczyny i jest efektem ogromnie złożonej sieci różnych zależności. Niemniej moim zdaniem problem zmiany rytualnej w Kościele katolickim zajmuje miejsce jednego z głównych systemowych czynników tego upadku w formie, jaką przybiera on w ciągu ostatnich dziesięcioleci.

70 Zob. R.A. Rappaport, *Rytuał...*, s. 179.

71 Takie byłoby np. stanowisko L.P. Hemminga, którego zdaniem wszystkie reformy XX-wieczne stanowiły wyraz wpływu karczjańskiego racjonalizmu, zob. tegoż, *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2019.

Barbara Kieres

Trzy pedagogiki: kolektywizm, indywidualizm versus personalizm. Filozoficzne podstawy sporu o wychowanie

Tytułem wstępu należy odnotować, że współcześnie toczy się spór, a nawet walka o pedagogikę jako teorię wychowania. Wyjście z tego impasu widzi się w modnej dziś tezie, że *pedagogika jest nauką autonomiczną*, czyli niezależną od filozofii i jej antropologii. Ci, którzy głoszą taką tezę nie chcą uznać, że takie podejście do pedagogiki nie jest neutralne filozoficznie, a co gorsza, naraża ją na realne i nieuniknione niebezpieczeństwo związania jej z jakąś ideologią.

W związku z tym moja **teza** brzmi:

każda z koncepcji pedagogiki jest uwarunkowana filozoficznie, z czego wynika, że nie wyjaśni się sporu o pedagogikę, jeśli nie wyjaśni się sporu o filozofię. Zatrzymajmy się zatem krótko przy sporze o filozofię, by następnie odnieść ten spór do sytuacji, jaka ma miejsce na gruncie współczesnej pedagogiki. Na koniec ukażę praktyczne konsekwencje tego sporu.

4. Filozoficzne źródła sporu o pedagogikę

Przywołajmy dwie tradycje filozoficzne, które legły u podstaw całej kultury europejskiej, także u podstaw pedagogiki jako nauki o wychowaniu. Są nimi idealizm i realizm. Przyczyną sporu o filozofię jest problem ludzkiego poznania. Pierwszy z nich – **idealizm** (łac. *idealis* – związany z myślowym obrazem rzeczy) wybiera tzw. krytyczny punkt wyjścia i w konsekwencji *odrywa ludzkie poznanie od realnego świata*. Idealizm to stanowisko, według którego *nie poznajemy bezpośrednio realnego świata, lecz idee, czyli pojęcia i wyobrażenia*. Są one przedmiotem myślenia (czynności niepoznawczej!) oraz *tworzywem*, z którego tworzy się *rozmaite wizje* „prawdziwego świata”. *Idealizm jest nurtem wewnątrznie zróżnicowanym i skłóconym*, jest on rozpięty pomiędzy dwoma nurtami: racjonalizmem i irracjonalizmem. **Racjonalizm** twierdzi, że to jest prawdziwe, *co jest zgodne z rozumem*; rozum ustala kryterium prawdziwości. Takim kryterium może być np. niesprzeczność systemu myślowego. Z kolei **irracjonalizm** odrzuca rozum jako źródło wiedzy o prawdziwym świecie, opiera swą argumentację na doświadczeniu zmysłowym i głosi, że *wiarygodne są jedynie idee zmysłowe*, z których człowiek tworzy sobie różne „światy możliwe”. Kryterium tej twórczości jest ludzka wola (woluntaryzm), emocje (emotywizm), pozaracjonalna intuicja (intuicjonizm ekstatyczny) lub wiara (fideizm).

Odnotujmy, że idealizm w jego dwóch odmianach – racjonalizmu i irracjonalizmu – *leży u podstaw dwóch ideologii*, którymi są odpowiednio: modernizm i postmodernizm. Pierwszy z nich,

modernizm jest ideologią, która konstruuje różne utopijne wizje świata i człowieka oraz *tzw. wielkie narracje*, czyli systemy myślowe, których celem jest zbudowanie doskonałego świata, świata, który uszczęśliwi człowieka. Ideologia modernizmu kulminuje w XX wieku w systemach totalitarnych komunizmu, faszyzmu i nazizmu. Z kolei **postmodernizm** odrzuca „wielkie narracje” modernizmu i w zamian głosi własną „wielką narrację”, której *clou* stanowi subiektywizm, relatywizm poznawczy, względność i umowność prawdy i dobra, a nade wszystko nieograniczona wolność jednostki ludzkiej w tworzeniu „światów możliwych”. Postmodernizm pojawił się w krajach Europy Zachodniej i Stanach Zjednoczonych, a jego mentorem jest liberalizm (anarchizm), który „zainfekował” także *tzw. nauki społeczne*, a wśród nich pedagogikę.

W przeciwieństwie do idealizmu **tradycja realizmu** (łac. *res.* – rzecz; wszystko to, co istnieje) głosi, że przedmiotem ludzkiego poznania jest *realna rzeczywistość*. Jest ona człowiekowi dana i zarazem zadana. Człowiek, który żyje nieustanną refleksją nad swoim życiem i chce odpowiedzialnie budować kulturę musi poznawać zawartą w niej prawdę. Na gruncie tradycji realizmu nie tworzy się prawdy, lecz „czyta” ją z rzeczywistości. To na gruncie tej tradycji *wypracowano integralną antropologię*, którą jest *teoria człowieka jako osoby* (łac. *persona* – osoba). Rozpoznano, że człowiek nie przychodzi na świat gotowy, lecz jako istota spotencjalizowana aktualizuje (urzeczywistnia) siebie w ciągu całego swojego życia, co dokonuje się za sprawą kultury (łac. *colere* – uprawa; termin pochodzący od łac. *agri cultura* – uprawa roli). Fundamentem i warunkiem realizowania swojego człowieczeństwa jest adekwatne rozpoznanie tego, kim człowiek jest. Po tym, z konieczności bardzo skrótowym omówieniu sporu o filozofię przejdźmy do sporu o pedagogikę.

5. Współczesna sytuacja na gruncie pedagogiki

W świetle powyższych wyjaśnień oraz tezy, że każda pedagogika jest uwarunkowana filozoficznie widzimy, że zasadne jest wyróżnienie trzech pedagogik. Z jednej strony to pedagogiki ukształtowane przez tradycję idealizmu filozoficznego i jego modernizm oraz postmodernizm, są to odpowiednio, pedagogika kolektywistyczna oraz pedagogika indywidualistyczna. Z drugiej zaś strony jest pedagogika personalistyczna ukształtowana przez tradycję realizmu filozoficznego i jego integralną antropologię. Przyjrzyjmy się pokrótce wyróżnionym pedagogikom.

- a. Pierwsza z nich, **pedagogika kolektywistyczna** miała na wskroś charakter ideologiczny i była *ex definitione* na usługach państwa. Jej najważniejszym celem było współdziałanie z państwem na polu wychowania w budowaniu socjalistycznego ustroju. W stronę pedagogiki kierowano apel o program konkretnego wychowania społeczno-państwowego. Miało ono zapewnić państwu obywateli „pełnowartościowych”, czyli takich, którzy niewolniczo budowali „nowy” ustrój. Polska pedagogika boleśnie doświadczała ideologizacji ze strony bolszewickiego totalitaryzmu. Poglądy wielu pedagogów

stanowiły wtedy mocną podbudowę dla umacniania systemu komunistycznego w Polsce, wielu cieszyło się u władz państwowych dużym uznaniem politycznym, wielu *ex catedra* opowiadało się zdecydowanie za budowaniem narzuconego Polsce ustroju, wielu było członkami PZPR i wykazywało duże zaangażowanie społecznej i polityczne. Niechlubnym owocem ich naukowej działalności była **tzw. pedagogika socjalistyczna**, która odrzucała cały dotychczasowy dorobek kulturowy, przestrzegała przed indoktrynacją religijną młodego człowieka, domagała się ograniczenia wychowawczej roli rodziny na rzecz szerszych instytucji społecznych, takich jak żłobek, przedszkole czy szkoła. W czasie dominacji komunizmu byli oczywiście w Polsce również pedagodzy wierni europejskiej tradycji personalizmu, ale podlegali oni ostrej cenzurze, wielu pisało do tzw. szuflady.

Rzecz znamienna, wielu spośród marksistowskich pedagogów wraz z tzw. transformacją ustrojową zwróciło się **w kierunku tzw. uniwersalizmu**, pisało o tzw. wartościach ogólnoludzkich czy humanistycznych, głosiło konieczność poszanowania wolności i godności człowieka, tolerancji, postawy dialogu i wychowywania obywatela świata. Jednym słowem z pedagogiki socjalistycznej pedagodzy ci **przechodzili wprost do pedagogiki liberalnej**, określanej przez jej twórców mianem antypedagogiki.

b. **Pedagogika indywidualistyczna (liberalna)**

Przemiany, jakie obserwujemy w Polsce na gruncie pedagogiki, są do pewnego stopnia zrozumiałe. Po dominacji pedagogiki kolektywistycznej narzuconej przez modernizm i jego marksistowską ideologię, pedagodzy – nie rozumiejąc, że stosują jedynie proste jej odwrócenie - zwrócili się wprost ku postmodernizmowi i jego indywidualizmowi gloryfikującemu wolność jako styl życia oraz istotną manifestację człowieczeństwa. Wielu nie rozumiało i do dziś nie rozumie (!), że pedagogika liberalna jest także oparta na idealizmie filozoficznym, że tam, gdzie jest idealizm jest zawsze jakaś ideologia, tam człowiek nie jest celem (dobrem) życia społecznego, wreszcie, że u podstaw podejmowanych działań „wychowawczych” leży kłamstwo o człowieku i jego naturze. Co głosi antypedagogika?

Jeden z czołowych jej przedstawicieli **Hubertus von Schoenebeck** określa ją jako postpedagogiczną formę kultury, przeciwstawiającą dotychczasowym wzorcom kulturowym, formę, która niesie z sobą wolną od wychowania praktykę życia, rodzaj filozofii życia. Antropologicznym założeniem tej swoistej „filozofii” jest teza, według której dziecko od chwili narodzin jest samostanowiącym o sobie podmiotem, niezdeterminowanym koniecznością zmierzania do z góry określonego celu. Zdaniem antypedagogów tradycyjna pedagogika, czyli cała dotychczasowa

europijska tradycja wychowawcza, taki cel apriorycznie narzucała, była więc zamachem na wolność dziecka. Ich zdaniem dziecko powinno samo kształtować własną drogę życiową, ma ono bowiem prawo do autonomicznych, w pełni kompetentnych decyzji.

W imię podmiotowości i wolności dziecka antypedagodzy promują tzw. **wspierające towarzyszenie dziecku**, nieingerujące w jego decyzje oraz nie ponoszące za te decyzje odpowiedzialności. Ich zdaniem taka postawa wobec dziecka pozwala mu doświadczyć jego własnej, niepowtarzalnej podmiotowości i rozmaitych możliwości kształtowania samego siebie i jednocześnie pozwala mu doświadczyć świata jako czegoś, co zostało mu jedynie zaoferowane oraz pozostawione do jego własnej oceny. U podstaw takiej postawy wobec dziecka leży przekonanie, że prawda i dobro są czymś subiektywnym, że nie ma czegoś takiego jak obiektywizm prawdy i dobra. Wspomniany Schoenebeck pisał: „Przyjaźnie nastawieni do dzieci (B.K. rodzice) są pełni szacunku dla suwerennego i decydującego o sobie młodego człowieka – noworodka, niemowlęcia, przedszkolaka, ucznia czy nastolatka. Absurdalna wydaje im się myśl, że mogliby pozbawić swoje dzieci osobistej odpowiedzialności, wychowywać je lub zmuszać do realizacji własnych celów” (*Antypedagogika – być i wspierać zamiast wychowywać*”, Warszawa 1994, s. 5).

Większość postulatów głoszonych na gruncie antypedagogiki przywołany autor zebrał w tzw. Niemieckim Manifeście Dziecięcym, gdzie czytamy m.in. „Dzieci mają prawo do tego, by bez przeszkód spożywać każde pożywienie i pożywkę dostępną dla dorosłych albo odmówić ich przyjęcia (art. 15), „Dzieci mają prawo do nadawania sobie własnego imienia” (art. 16), „Dzieci mają prawo decydować same o własnym życiu seksualnym i płodzić potomstwo” (art. 18). Z ostatnim postulatem wiąże się prawo dziecka do autonomicznego wyboru własnej płci, a wszelka ocena tego wyboru ze strony dorosłych to przejaw psychicznej agresji i roszczenie do modelowania życia dziecka według przyjętych stereotypów.

c. **Pedagogika personalistyczna (integralna)**

Pedagogika personalistyczna stanowi rzeczywistą europejską tradycję pedagogiczną. Dlaczego? Ponieważ **w świetle tradycji** człowiek rozumie kim jest, dzięki czemu może określić swoją tożsamość. Taką tożsamość człowieka wyznacza personalizm, który jest antropologicznym kręgosłupem tej tradycji. Personalizm jest obecny w Europie już ponad dwa tysiące lat i jest syntezą dorobku Greków w zakresie filozofii, Rzymian w zakresie państwa i prawa oraz chrześcijaństwa i jego antropologii dopełnionej przez objawienie. **Przełomowa rola Greków** to przede wszystkim odkrycie faktu, że istnieje **stała i niezmienna natura ludzka**, co stało się podstawą do rozumienia wychowania jako koniecznego procesu respektowania tego, co jest człowiekowi przez jego rozumną i wolną naturę zadane i które jest budowaniem człowieczeństwa w człowieku. Centralnym pojęciem w greckiej myśli

wychowawczej było **pojęcie arete** – cnoty (sprawności), które odślaniało sens wysiłku polegającego na tym, by sięgać po to, co dobre i piękne (gr. *kalos k,agathos*). Jednocześnie Grecy dostrzegali wielkość i trudność tego zadania, co znalazło swój wyraz w literaturze i poezji traktowanych jako paideia oraz będących wyrazem samoświadomości wychowawczej narodu greckiego.

W oparciu o grecką tradycję i zbudowany na niej personalizm pedagogika określa przedmiot wychowania, jego metodę oraz cel. **Przedmiotem wychowania** jest integralnie rozumiane życie ludzkie, a więc sfera życia biologicznego (w zasadzie rozwija się ona samoistnie na mocy naturalnych praw wzrastania, ale wymaga również troski wychowawczej), sfera życia popędowo-zmysłowego (zwłaszcza sfera popędów i uczuć), a nade wszystko życie intelektualno-wolitywne (osobowe), stanowiące o transcendencji człowieka nad całym światem przyrody. Człowiek jako **istota spotencjalizowana** (nie gotowa) **aktualizuje siebie** przede wszystkim poprzez urzeczywistnianie cech życia osobowego, którymi są - powtórzmy - poznanie, miłość, wolność, religijność, podmiotowość wobec praw oraz suwerenność. Człowiek poprzez swoje wegetatywne i sensoryczne zakorzenienie w świecie przyrody jest częścią tej przyrody, jednocześnie jednak przekracza oba te wymiary własnego życia i dzięki rozumowi oraz woli nadaje im ludzki charakter i realizuje dobro, jakim jest jego integralnie widziane życie.

Co jest metodą wychowywania? Wychowanie jest usprawnianiem wychowanka do realizowania dobra, czyli aktualizowaniem dobrego działania. Dlaczego? Bo jedynie realizowanie dobra na wszystkich poziomach życia doskonali człowieka. Metodą zatem w procesie wychowywania jest pomoc w nabywaniu cnót – dzielności jako trwałych dyspozycji do dobrego działania i eliminowaniem wad usprawniających człowieka do działania skażonego złem. Dzięki cnotom postępowanie człowieka nie tylko odpowiada wymogom moralności: „dobro należy czynić, a zła unikać”, ale pozostaje również wolne od wahań i zmagania wewnętrznych. Na gruncie tradycji klasycznej wyodrębnia się cztery cnoty kardynalne (zawiasowe); roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie oraz męstwo.

A jaki jest cel wychowania? W świetle prawdy o spotencjalizowanym charakterze osobowej natury człowieka celem wychowania jest urzeczywistnianie pełni jego doskonałości w kontekście ostatecznego celu jego życia. Nie chodzi jednakże jedynie o indywidualne dobro jednostki (indywidualizm wychowawczy) ani podporządkowanie jej społeczeństwu (kolektywizm wychowawczy), lecz o takie urzeczywistnianie dobra w człowieku, które służy innym ludziom we wspólnym dążeniu do ostatecznego celu życia. Powyższe rozpoznanie przedmiotu, metody i celu wychowania jest **uniwersalne**, czyli dotyczy każdego człowieka i jest **neutralne** – nie wnosi żadnego ideologicznego *apriori*, a jest jedynie **oparte na prawdzie o naturze ludzkiej** i jest potwierdzone przez doświadczenie.

Zatrzymajmy się jeszcze przy pedagogice chrześcijańskiej.

Chrześcijaństwo, obok kultury greckiej, stanowi drugi filar, na którym opiera się współczesna kultura europejska i europejska tradycja pedagogiczna. Rozumienie wychowania wyrosło na gruncie chrześcijaństwa to rezultat zderzenia greckiej i rzymskiej koncepcji wychowania z doktryną chrześcijańską. Za W. Jaegerem należy stwierdzić, że **chrześcijańska paideia to kontynuacja klasycznej greckiej paidei**. Korzysta ona z dorobku pedagogii antycznej, gdzie wychowanie było związane z aktualizowaniem dobrego działania za pomocą cnót (sprawności). Momentem zwrotnym stało się pojawienie się Chrystusa jako Wychowawcy. Dla chrześcijanina Chrystus jest realnym wzorem życia osobowego: poświęcanie się dla drugiego (bliźniego) jest drogą, poprzez którą człowiek doskonali siebie jako człowieka. Jednocześnie chrześcijaństwo odsłoniło ostateczny cel-sens wychowania człowieka, którym jest zbawienie.

6. Konsekwencje sporu o pedagogikę

Czy tezy antypedagogiki są dziś obecne w praktyce wychowawczej?

W Polsce w - przywołanej wcześniej – swej skrajnej postaci, niezwykle naiwnej i jednocześnie destrukcyjnej dla młodego człowieka formalnie (urzędowo) jeszcze na szczęście nie. Jednakże pewien **klimat antypedagogiczny** z manifestowaniem wolnościowej i partnerskiej relacji dziecka z dorosłym oraz swoista **mentalność antypedagogiczna** dość mocno zmieniły życie wielu młodych ludzi, ich rodziców i nauczycieli. Wielu spośród wychowawców jest bezradnych wobec dziejącego się na ich oczach i najczęściej z ich biernym, bo płynącym z bezradności, przyzwoleniem na „prowadzenie” ich wychowanków w określonym kierunku. Jakim? Sprowadzenia ich życia do poziomu życia horyzontalnego (materialnego), „życia tu i teraz”, bardziej jakiejś zabawy „w życie” z perspektywą „na dziś”, aniżeli uczenia się realnego życia i doskonalenia siebie jako człowieka. **Wielu rodziców pyta:** „Czy mogę zabronić, nakazać lub zakazać mojemu dziecku? Wielu widzi, że wcielane w życie tzw. **„wychowanie bez wychowania”** i tym samym traktowanie dziecka nieadekwatnie do wieku – jak dorosłego, osieroca je, osłabia ich wpływ na własne dziecko, a nawet antagonizuje ich z własnymi dziećmi (dzieci mówią: „wy macie swoją prawdę, a ja mam swoją”), pozbawia rodziców autorytetu, czego konsekwencją jest powolny zanik więzi w rodzinie. „Wychowanie bez wychowania” sprawia, że coraz częściej obserwuje się zagubienie samych rodziców, rodziców, którzy wątpią w ważność i możliwość swojego wpływu na wychowanka, co tym bardziej realnie osłabia ich oddziaływanie.

A co dzieje się w młodym człowieku? Osaczony przez zrelatywizowanie wszystkiego, co jest ważne w życiu ludzkim, coraz bardziej reaguje niepokojem i agresją. Dzisiaj młody człowiek ma być sam dla siebie „sterem, żeglarzem, okrętem”, żyjącym ponad i wbrew relacjom społecznym, co

ostatecznie wydaje go na pastwę kolejnej totalitarnej ideologii, jaką jest liberalizm. Liberalizm bowiem jedynie w deklaracjach głosi wolność, ale ją propagandowo i administracyjnie zagospodarowuje. Ta realna władza nad młodym człowiekiem ukrywa się pod bałamutnymi hasłami, którymi są m.in.: wolność, indywidualizm, subiektywizm, sentymentalizm, pluralizm, tolerancja, dialog. Jednym słowem, krzywdą dzieje się i wychowankom i wychowawcom! Dlaczego?

Wychowanie – powtórzmy - jest doskonaleniem człowieka, aktualizowaniem tego, co przynosi on ze sobą na świat wraz z osobową naturą i wymaga społecznej współpracy z wychowankiem. Człowiek to rozumny i wolny podmiot, który jedynie w kontekście życia społecznego, a więc w środowisku, jaki tworzą inni ludzie, może urzeczywistniać swoje człowieczeństwo. Z racji niedoskonałości rozumienia siebie i świata i słabości woli musi mieć prawdziwych Wychowawców, a więc takich wychowawców, którzy rozumieją kim jest człowiek, czym jest wychowanie i jaki jest sens podejmowanych działań wychowawczych. Ich brak to „otwarte drzwi” dla rozmaitych pedagogów-ideologów.

Praktyka pedagogiczna potwierdza, że konsekwencją odejścia od realizmu i klasycznej (integralnej) antropologii i jej pedagogii jest zawsze jakaś antypedagogika, czyli taka pedagogika, która rozmija się z realnym człowiekiem i jego dobrem-celem wychowania, jest ona zawsze apriorycznym „urabianiem” wychowanka według jakiejś idei człowieka. Taka sytuacja nie omija Polski, gdzie po państwowej „urawniłowce” za sprawą totalitarnej pedagogii komunistycznej zaczęła dominować – traktowana jako ostateczne rozwiązanie problemu wychowania kolejna antypedagogika – tym razem liberalna, która, co warto zanotować, jest wbrew szczytnym deklaracjom, także totalitarna, tyle, że **a rebour**, narzuca ona bowiem absurdalne w swej istocie, sprzeczne myślowo tzw. **wychowanie bez wychowania**. O ile pedagogika socjalistyczna była groźna i jawnie niebezpieczna dla człowieka, jej celem było bowiem jego bezwzględne zniewolenie, o tyle pedagogika liberalna wzmocniona potężnymi możliwościami finansowymi i nowoczesną technologią, choć nie dla wszystkich czytelna, jest bardziej groźna i bardziej niebezpieczna. Dlaczego?

W odpowiedzi warto odnotować, że groźnie jest przede wszystkim jeszcze bardziej agresywne odrzucenie pedagogiki, która od zarania dziejów była obecna w Polsce i w Europie, a więc pedagogiki sięgającej greckiej *paidei* i respektowanej przez chrześcijaństwo. Zdaniem liberałów jest to pedagogika „czarna” i „toksyczna”, ponieważ istotą takiego wychowania jest - według nich - przemoc wobec wychowanka, „mundurowanie” jego ducha, a ponadto jest ono **nieaktualne w zmieniających się czasach, nienowoczesne i...konfesyjne**. Skąd zarzut konfesyjności?

Otóż wynika on z tego, że nie odróżnia się wychowania personalistycznego od wychowania chrześcijańskiego. Traktuje się je *en bloc* jako odnoszące się wyłącznie do osób wierzących.

Głoszenie takiej oceny wychowania personalistycznego wynika, z jednej strony, z celowej, bo płynącej z ideologii liberalizmu sekularyzacji życia przybierającej postać agresywnej walki z chrześcijaństwem, a z drugiej strony jest rezultatem braku wiedzy (!) dotyczącej całego europejskiego dorobku kulturowego i jego fundamentu, jakim jest **antropologia personalizmu**. W świetle personalizmu każdy człowiek jest osobą, a więc kimś kto niepomiarowo przekracza zastany świat przyrody dzięki swej rozumności. Jest tak niezależnie od tego, czy jest on, czy nie jest chrześcijaninem. W tym rozpoznaniu tkwi uniwersalizm wychowania personalistycznego, także wychowania chrześcijańskiego, choć to ostatnie ma jednocześnie swoją **specyfikę** odczytaną z objawienia i płynącą z wiary w osobowego Boga.

Podsumowanie

1. Współczesna debata nad kwestią wychowania jest dziś **zainfekowana filozoficznym idealizmem w jego postmodernistycznej wersji**. Pedagogika personalistyczna (integralna), ta która zbudowała Europę jest dziś wręcz nieznana (również wśród akademickich pedagogów!) lub ignorancko i arogancko traktowana „*per non est*”, tak jakby nie istniała, ewentualnie jest obecna, ale w postaci wymieszania z pedagogiką liberalną jako swoisty *misz masz*. Pułapka obecnych „propozycji” polega m.in. na tym, że nawiązują one do terminologii wypracowanej na gruncie personalistycznej tradycji realizmu, ale całkowicie zmieniają jej sens: **używa się tych samych słów**, ale wiąże się z nimi radykalnie odmienne znaczenia. Dotyczy to m.in. pojęć: wolność, tolerancja, godność, podmiotowość, dialog. Tego rodzaju zabieg, czyli jawna manipulacja skutkuje chaosem terminologiczno-pojęciowym, a ostatecznie kryzysem, czyli utratą rozumienia istoty wychowania.

Pułapką jest także często głoszona dziś teza wskazująca na konieczność **tzw. wychowania neutralnego światopoglądowo**, która jest u swych podstaw fałszywa: takie wychowanie nie istnieje, jest ono bowiem zawsze podejmowane, świadomie lub nieświadomie, w oparciu o jakiś pogląd na świat oraz na człowieka i sens jego życia. Co w tej sytuacji możemy zrobić?

2. W obliczu zagrożeń płynących ze strony ideologii liberalizmu, która nie tylko zamyka człowieka na Boga, ale jest oparta na kłamstwie o człowieku, jakim jest traktowanie go jedynie jako części świata materialnego, trzeba dzisiaj pilnie **strzec prawdy wychowania personalistycznego** i jednocześnie **dbać o wyrazistość wychowania chrześcijańskiego**. **Człowieka bowiem można wychowywać jedynie personalistycznie (!)**, innej drogi nie ma! Pedagodzy nie muszą być zdeklarowanymi chrześcijanami, ale muszą w podejmowanych działaniach wychowawczych uwzględniać personalizm. Jeśli odrzucimy

personalizm jako antropologiczny fundament dla wychowawcy oraz pozwolimy na „rozmycie” wychowania chrześcijańskiego skazujemy wychowawców i ich wychowanków na błądzenie, wystawiamy na pastwę ideologicznych redukcjonizmów i propagandowych manipulacji...coraz bardziej odchodzimy od europejskiej tradycji pedagogicznej – powtórzmy – którą jest wychowanie personalistyczne zakorzenione w greckiej paidei oraz dopełnione i wzbogacone przez kulturę chrześcijańską.

3. Wynika z tego, że stoimy dziś w obliczu pilnej potrzeby, z jednej strony, odbudowania tradycji wychowania personalistycznego, z drugiej zaś refleksji nad religijnością człowieka oraz religią chrześcijańską i jej rolą w życiu ludzkim, zarówno indywidualnym, jak i społecznym.

Lektury zalecane

Jaeger W. , Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia, przeł., red., wpraw. K. Bielawski, wyd. 2 popr. Wydawnictwo Homini S.C., Bydgoszcz 2002.

Kiereś B., Człowiek i wychowanie. Od osoby do osobowości, *Scripta Paedagogicae Classicae*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.

Kiereś B., O personalizm w pedagogice. Studia i szkice z teorii wychowania, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2009.

Kiereś B., U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie, *Scripta Philosophiae Classicae*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL. Lublin 2015.

Koneczny F., Obronić cywilizację łacińską, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2002.

Krąpiec M.A., Sens kultury chrześcijańskiej, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.

Woroniecki J., Wychowanie człowieka. Pisma wybrane, wybór W.K. Szymański, oprac. J. Kołłątaj, Wydawnictwo Znak.

Włodzimierz Franciszek Dłubacz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Lubelska szkoła filozoficzna jako odpowiedź na kryzys kultury

Wstęp

Na kulturę ludzką składają się, co zauważyli już starożytni Grecy, teoria, *praxis* i *poiesis*. Wśród nich pierwsza jest teoria, czyli wiedza, która wyrasta z poznania świata. Poznanie świata nie jest jednak kwestią łatwą, łączy się z bowiem trudem, albowiem świat stawia „opór” ludzkiemu rozumowi, z możliwością popełniania błędów, wielu pomyłek, które potem mają negatywny wpływ na ludzkie życie (kulturę). Ich nagromadzenie może sprawić, iż kultura znajdzie się w stanie kryzysu – co ewidentnie przydarzyło się współczesnej Europie. Jedną z odpowiedzi na ten kryzys kultury jest powstanie i dorobek lubelskiej szkoły filozoficznej.

Lubelska szkoła filozoficzna powstała poniekąd właśnie jako odpowiedź na kryzys kultury europejskiej. Ujawnił się on drastycznie w postaci II wojny światowej, przejawiając się w pogardzie dla człowieka i jego godności, w pogardzie dla ludzkiego życia, w pogardzie dla prawa i praw ludzkich, w pogardzie dla sprawiedliwości, w pogardzie dla prawa własności, w pogardzie dla narodów uznanych za gorsze, w negacji ich prawa do własnego państwa, do własności, a nawet do ludzkiej tożsamości.

Wojna i łączące się z nią okrucieństwa, związane były z przyjętymi ideologiami - nazizmem i komunizmem, które wyrastają z fałszywych teorii i błędów filozoficznych, z błędnego rozumienia świata, człowieka i sensu życia. Zasadniczo bazują one na materialistycznej i naturalistycznej filozofii. Przyjmowana błędna wizja człowieka stoi bezpośrednio za tymi ideologiami jako teoretyczna ich podstawa.

Kryzys kultury, czyli sposobu ludzkiego życia, zarówno indywidualnego, jak i społecznego, polega na zagubieniu prawdy o świecie i o człowieku, a także prawdy o Bogu, a nawet negacji możliwości jej poznania. Pojawia się kult siły i pogarda dla słabych. Sytuacja ta prowadzi do wielu błędów i szerzenia się zła w kulturze. Ludzkie życie bez prawdy i wiedzy znajduje się na bezdrożach, traci sens, jest wielorako zagrożone. Człowiek gubi się w świecie swoich wytworów, nie wie, kim jest ani skąd pochodzi oraz dokąd zmierza. Ludzka kultura nie posiada wtedy celu, nie posiada transcendentnego dobra, które nadaje wartość ostateczną ludzkiemu życiu, ludzkiemu działaniu,

ludzkiej pracy, ludzkiej wspólnoty. Negowana jest też wartość człowieka jako człowieka, równość w człowieczeństwie wszystkich ludzi, ich wolność i solidarność (braterstwo). W konsekwencji przyjęcia fałszywych teorii człowiek występuje przeciw człowiekowi i zarazem samemu sobie.

Powstałe i rozwijane w nowożytnej i współczesnej Europie filozofie i ideologie, w centrum wartości postawiły samego człowieka, ale był to człowiek pojęty abstrakcyjnie: bądź jako naród (faszyzm i nazizm), bądź jako klasa społeczna (komunizm - proletariat). Kolektywnie albo indywidualistycznie rozumiany człowiek tracił swoją wyjątkową wartość, przestał rozumieć siebie jako osobę, jako istotę indywidualną i zarazem społeczną, która wspólnocie zawdzięcza swój rozwój i życie. W świetle tych ideologii poszczególni ludzie i określone narody oraz państwa, nie mają naturalnego prawa do istnienia czy do życia. O ich bycie decydować mają silniejsi, rzekomo wybrani przez historię (naturę). Nastąpiło – w imię filozoficznych i ideologicznych fałszywych założeń - dzielenie ludzi i narodów (klas społecznych) na lepsze, mające prawo do życia i gorsze, które mają być albo wyeliminowane, albo zniewolone, by służyć „lepszym”.

Wszystkie te ideologie wyrastają z fałszywej, błędnej filozofii, z błędów filozoficznego idealizmu. Zwraca na to uwagę współcześnie między innymi papież Jan Paweł II, określając ten fundamentalny błąd mianem „błędu antropologicznego”⁷². Albowiem błędna filozoficzna teoria antropologiczna stoi bezpośrednio za tymi ideologiami. Nie jest ona jednak pierwsza w porządku poznania filozoficznego. Pierwszą logicznie jest filozoficzna wizja całej rzeczywistości, czyli teoria bytu, metafizyka, którą w nowożytnej i współczesnej filozofii chciano pogrzebać. W ramach bowiem takiej całościowej wizji filozoficznej, metafizycznej, dopiero „umieszczany” jest człowiek i na jej tle bywa rozumiany. Koncepcja człowieka albo powstaje świadomie w ramach takiej wizji, albo wizja taka jest przez nią milcząco, apriorycznie zakładana. Błędy metafizyczne są zatem pierwsze i to one odpowiadają w pierwszej kolejności za błędy antropologiczne.

Strasliwe doświadczenia II wojny światowej, doświadczenia skutków przyjęcia dwóch (o)błądnych ideologii (i filozofii), stojących za totalitaryzmami – nazistowskim i komunistycznym, sprawiły, że pojawiła się potrzeba pilnej refleksji (badania) nad tym, kim jest człowiek dokonujący takich strasznych czynów. Czy jest to wynik determinizmu dziejów, czy też ludzkiej znieprawionej woli i błędów poznawczych? Jakie racje stoją za takim jego postępowaniem – czyżby były to racje teoretyczne i praktyczne? Na kanwie tych XX – wiecznych doświadczeń pojawił się między innymi egzystencjalizm jako odpowiedź na rzekomą absurdalność ludzkiego życia. J. P. Sartre wskazał na

72 Zob. A. Maryniarczyk, K. Stępień, *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003. Praca zawiera analizę problemu „błędu antropologicznego” z różnych punktów widzenia. Wyrażenia „błąd antropologiczny” użył Jan Paweł II w swojej encyklice *Centesimus annus*. Zwrócił tam uwagę na fakt, że błędne rozumienie człowieka leży u podstaw formowania fałszywej ideologii i systemu społeczno-politycznego.

wolność jako stanowiącą istotę człowieka, nie dając jednak odpowiedzi na tragedię II wojny światowej. Było to jednak rozwiązanie mieszczące się w ramach filozoficznego materializmu.

Wystąpiły też inne filozoficzne wizje i koncepcje filozoficzne, takie jak na przykład XX-wieczna fenomenologia, która powstała za sprawą E. Husserla, jako próba obrony filozofii – jako wiedzy racjonalnej i wartościowej, przed pozytywistycznym redukcjonizmem nauk. Jednakże jako ontologia nie zajmowała się światem realnie istniejącym, lecz ideami zawartymi w „strumieniu ludzkiej świadomości”, nie mogła więc dawać odpowiedzi na istotne pytania związane z ludzkim życiem i jego losem ani też światem.

Panujący pozytywizm i neopozytywizm marginalizowały ludzkie problemy światopoglądowe (filozoficzne), spychając je bądź to do sfery irracjonalnej, prywatnej, teoretycznie bezwartościowej, bądź do sfery również irracjonalnej, a nazywanej światopoglądem naukowym (scjentyzm). Z kolei rozwijająca się filozofia analityczna, będąca próbą kontynuacji i przekroczenia neopozytywizmu (L. Wittgenstein), zajmowała się językiem, sensami językowymi, a nie tym, co realnie istnieje, nie nierealnym bytem. Wspomniane filozofie, czy quasi-filozofie, nie posiadały teoretycznych narzędzi do badania realnych bytów, w tym badania człowieka. Przyjęły świadomie antymetafizyczny kurs poznawczy, kwestionując wartość filozofii rozumianej klasycznie. W takiej sytuacji kulturowej i poznawczej okazało się, że człowiek, a właściwie ludzki rozum jest bezsilny poznawczo w mierzeniu się z realnymi problemami ludzkimi. Nie dawano filozoficznie autonomicznej i adekwatnej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, ani czym jest świat, czyli cała rzeczywistość w aspekcie ontycznym. Badanie świata, czyli otaczającej nas rzeczywistości wyłączono z przedmiotu filozofowania i już wcześniej (pozytywizm) przekazano je naukom przyrodniczym, tak zwanym pozytywnym, rezygnując z filozofii metafizycznej, a także eliminując teologię spośród nauk.

Kultura jest sposobem życia człowieka opartym na posiadanej przez niego wiedzy o świecie, wiedzy o sobie jako człowieku, wiedzy o dobru i złu, wiedzy o celu jego życia i jego sensie. Bazą poznawczą jest światopogląd, w świetle którego jego posiadacz orientuje się w świecie i w nim działa, realizując swoje cele. Filozofia zaś stanowi osnowę każdego ludzkiego światopoglądu, ale jej błędne rozwiązania mają decydujący wpływ na określanie znaczenia i wartości człowieczej egzystencji.

Zatem za kryzys kultury, w aspekcie teoretycznym, odpowiada błędna filozofia. Zdawali sobie z tego sprawę twórcy lubelskiej szkoły filozoficznej. Motywem jej tworzenia nie były tylko racje praktyczne, ale zasadniczo były to racje teoretyczne – poznanie prawdy o świecie i człowieku. Rozpowszechniony wśród uczonych i filozofów pozytywizm i neopozytywizm, pozostawiający badanie świata naukom matematyczno-przyrodniczym, nie zajmował się bytem, w tym i bytem ludzkim, negując filozofię klasyczną jako wiedzę bezwartościową. Także filozofia neoscholastyczna

występująca w zakładach kościelnych, ze względu na swoje metodologiczne oraz dydaktyczne słabości, nie stanowiła antidotum na teoretyczne i praktyczne błędy czy bolączki panującej kultury.

Dominujące i panujące ideologie stanowiły niemałe zagrożenie dla człowieka, jego wolności i rozumności – dla ludzkiej godności, dla sprawiedliwości, wolności i miłości oraz samego ludzkiego życia. Zagrożony był także duchowy wymiar człowieka, pojawiło się zjawisko tak zwanej „cywilizacji śmierci”, której znakiem były i są nadal rozpad rodziny czy aborcja, eutanazja, terroryzm i skrajny indywidualizm, brak szacunku dla religii i Boga, a przez to i brak szacunku dla samego człowieka. Świadczą o tym wspomniane już wcześniej dwa totalitaryzmy XX wieku, a mianowicie nazizm (hitleryzm) i komunizm. Zapomniano też współcześnie o ogromnym wkładzie kultury europejskiej do kultury świata, w której sercu znajduje się chrześcijaństwo (które także chciano wymazać z ludzkiej pamięci). Pojawiło się wiele nowych form zniewalania człowieka w postaci nowych ideologii, aczkolwiek wyrosłych z wcześniejszych.

W XX wieku zaszły w Europie ogromne zmiany dotyczące rozumienia zastanej rzeczywistości, w tym szczególnie człowieka. Kultura ludzka znalazła się w stanie kryzysu, paradoksalnie stanęła przeciw człowiekowi. Do tej trudnej sytuacji przyczyniły się powstałe wcześniej i wymienione tu filozofie i związane z nimi ideologie, idee racjonalizmu (autonomiczny rozum jedynym źródłem prawdy), scjentyzmu (kult nauki i postępu), relatywizmu (względność wartości) i marksizmu (budowanie „raju na ziemi” przemocą, walka klas). W rozmaitych filozofiach i ideologiach postawiono na pierwszym miejscu człowieka, detronizując Boga. Jednakże filozofie, które nie zajmują się realną rzeczywistością, nie odkryją o niej prawdy, nie dadzą człowiekowi mądrości, a zatem prowadzą go na manowce i zdradzają same siebie.

Po niepowodzeniach i błędach nurtów filozofii współczesnej oraz ich praktycznych konsekwencjach, zaistniała pilna potrzeba powrotu do badania rzeczywistości i odbudowy filozofii realistycznej, metafizycznej. Tylko ona może dać odpowiedź na pytanie, czym jest byt i dlaczego istnieje oraz kim jest człowiek, jaką ma naturę, strukturę i przeznaczenie. Trzeba też było podjąć dyskusję z dominującymi filozofiami i ideologiami, które doprowadziły do rozpowszechnienia się relatywizmu, sceptycyzmu, agnostycyzmu oraz permissywizmu, indywidualizmu a także ateizmu – w sumie do kryzysu kultury.

Kultura współczesna kumuluje powstałe wcześniej błędy w postaci między innymi wspomnianych wcześniej ideologii wrogich człowiekowi, ateistycznych, nihilistycznych. Lekceważy ona bogatą tradycję europejskiej kultury, proponując przewartościowanie, a nawet destrukcję podstawowych wartości wskazujących przez wieki człowiekowi drogę godnego życia. Chce zmienić człowieka w świetle woluntarystycznie i apriorycznie przyjętej, ideologicznej wizji. Człowiek

potrzebuje jednak prawdy a nie fałszu, bo bez niej nie może być wolny i żyć po ludzku. Prawda i rozumienie istniejącej rzeczywistości na czele z samym człowiekiem jest bowiem celem rozumu.

Dziś żyjemy w czasach poznawczego chaosu (rzekoma wielość prawd), aksjologicznego zamętu (każdy ma swoje wartości), moralnego zagubienia się ludzi (co jest dobre, a co złe?). Trzeba zatem było odbudować w pierwszej kolejności metafizykę jako teorię realnie istniejącego bytu, następnie odbudować antropologię i etykę. Trzeba więc było odbudować zarówno filozofię teoretyczną, jak i filozofię praktyczną. Trzeba było dokonać przemyśleń nad tym, jak uprawiać filozofię realistyczną, metafizyczną, w świetle osiągnięć współczesnej logiki i metodologii nauk. Tego podjęli się w swoim czasie młodzi i ambitni twórcy Lubelskiej szkoły filozoficznej. Niniejsze wystąpienie ma przedstawić szkieletowo, w ogólnym zakresie, powstanie i osiągnięcia lubelskiej szkoły filozoficznej.

W tym miejscu warto przypomnieć, że już wcześniej, bo u zarania nowożytności (Kartezjusz), następnie w czasach francuskiego oświecenia oraz w filozofii współczesnej (wieki XIX i XX) pojawiły się filozofie i teorie czy systemy, które zerwały poznawczy kontakt z realnym światem. Zasadniczo były to systemy idealistyczne. Odpowiedzi antropologiczne materializmu-marksizmu (człowiek jest zwierzęciem wysoko rozwiniętym, ewolucją świata przyrody), czy egzystencjalizmu (człowiek jest wolnością, bytem wrzuconym w świat, absurdalnym), nie zadawały krytycznego rozumu, jawiły się bowiem jako błędne, redukcjonistyczne i nieracjonalne, niezgodne z tak zwanym faktem ludzkim. Nie wyjaśniały ani całej ontologicznej złożoności świata, ani specyfiki człowieka i tworzonej przez niego kultury. Powrót do filozoficznego realizmu pojawił się jako pilna konieczność dla rozumienia świata i ludzkiego życia, dla ludzkiej wolności, dla poszanowania ludzkiej godności, dla życia w prawdzie i wolności.

Fenomen lubelskiej szkoły filozoficznej

Lubelska szkoła filozoficzna jest fenomenem zaistniałym na mapie współczesnej filozofii, powstałym w czasach niesprzyjających poszukiwaniu prawdy, zwłaszcza filozoficznej. Powstała za sprawą wybitnych, w tamtym czasie młodych, filozofów, którzy spotkali się na KUL-u i w wyniku przyjaznej współpracy, świadomi zagrożeń dla czasów, w których żyją, a także w poczuciu odpowiedzialności i misji, podjęli się zadania odbudowy, czy wręcz ratowania kultury, w tym kultury filozoficznej⁷³. Jak wiadomo, filozofia już od początku rozwijała się w szkołach, gdzie

73 Zob. W. F. Dłubacz, „*Szkoła przetrwania*” *filozofii*, [w:] A. Lekka-Kowalik, P. Gądek, „Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory”, Lublin 2019, s. 47.

wypracowywano wspólny język, tworzone pojęcia i terminy. Wiadomo, że w dziejach kultury europejskiej pojawiły się i działały różne szkoły, w tym szkoły filozoficzne. Szkoła naukowa jako miejsce czy ośrodek badań, poszukiwań prawdy, dzielenia się prawdą, zazwyczaj była zakładana przez określoną osobę. W takim ośrodku wspólnie poszukiwano prawdy, przekazywano określoną wiedzę, nauczano jej zdobywania, prowadzenia badań i dyskusji. Zazwyczaj twórca szkoły był jej mistrzem, wokół którego gromadzili się uczniowie. W szkole filozoficznej zasadniczym celem było poznanie prawdy o tym, co istnieje, o rzeczywistości, w tym o człowieku i jego kulturze. Można zapytać, dlaczego to właśnie filozofia była uprawiana w szkołach? Odpowiedź jest prosta, wiąże się to z faktem, że człowiek jest istotą społeczną i że w tym poszukiwaniu prawdy jednostkowo może się mylić oraz że drugi człowiek jawi się jako współpracownik, jest bowiem osobą, która pomaga mu w tym procesie poszukiwania, a zatem występuje głęboka potrzeba współpracy w dziele odkrywania prawdy.

Jak wiemy, kultura europejska już od samego początku była głęboko związana z filozofią. Dwie wielkie, filozoficzne szkoły, założone w starożytnych Atenach, Akademia Platona i Liceum Arystotelesa dały teoretyczne podstawy pod cywilizacyjny rozwój Europy. Dzieje europejskiej myśli filozoficznej to poniekąd kontynuacja sporu Arystotelesa (realizmu) z Platonem (idealizmem) o rozumienie rzeczywistości i jej poznania. W ciągu kolejnych wieków powstawały różne szkoły, teorie i systemy filozoficzne, z czasem oddalające się poznawczo od realnego świata i pogrążające się w spekulacji oraz dające pożywkę do tworzenia ideologii.

W tym wielkim ciągu filozoficznych zmagania, w wieku XX powstała w Lublinie lubelska szkoła filozoficzna. A w tym czasie mieliśmy do czynienia (i mamy nadal) z pluralizmem filozoficznych poglądów, z wieloma różnymi szkołami, z wieloma różnymi kierunkami filozoficznymi. W Polsce, w owym okresie niepodzielnie panował marksizm. Prezentowana tu szkoła filozoficzna, mimo panującej w Polsce, wszechwładnej ideologii, powstała poniekąd jako antidotum oraz przeciwstawienie się filozofii marksistowskiej, ale także różnego rodzaju formom idealizmu. Twórcy szkoły, o których później powiemy, mieli pełną świadomość tego, że filozofia, zwłaszcza humanistyczna, znajduje się w kryzysie, że jest zagrożona, a ta rozumiana klasycznie jest konieczna, albowiem stoi w sercu ludzkiej kultury. Należało zadbać szczególnie o świadomość, że w kulturze człowieka istnieją podstawowe wartości – niezbywalne i niezmiennie, takie jak: prawda, dobro, piękno, godność człowieka, prawa oraz kwestia istnienia Boga. Są to wartości, których obecności trzeba stale bronić w ludzkim życiu.

Filozofia rozumiana klasycznie, którą to koncepcję wypracowali w antycznych czasach najwięksi myśliciele ludzkości, a mianowicie Platon i Arystoteles, miała być poznaniem racjonalnym, poznaniem obiektywnym, miała dostarczać wyjaśnienia ostatecznego rzeczywistości, inaczej mówiąc – miała badać i wyjaśniać byt, miała być poznaniem autonomicznym, niezależnym od innych rodzajów

wiedzy, w tym od wiedzy religijnej. Jest to pełne, maksymalistyczne rozumienie filozofii, odpowiadające aspiracjom, możliwościom i potrzebom poznawczym człowieka. Do takiej wizji filozofii nawiązali twórcy prezentowanej szkoły.

Warto od razu powiedzieć, że to, co nazywa się tu „lubelską szkołą filozoficzną”, także bywa określane inaczej jako *filozofia klasyczna* czy *filozofia metafizyczna*. Wypada też przytoczyć podane przez samych twórców tej szkoły określenie tego, czym ona jest i co ją charakteryzuje. Określenie to znajduje się w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, opracowanej i wydanej głównie przez jej przedstawicieli. Czytamy tam, że:

Lubelska szkoła filozoficzna jest to określenie sposobu uprawiania filozofii realistycznej, klasycznej, wypracowanego w latach 50 XX wieku przez grupę filozofów z KUL-u, charakteryzujące się realizmem poznawczym, maksymalizmem, autonomią metodologiczną, transcendentalizmem twierdzeń, jednością metodologiczno-epistemologiczną, spójnością oraz obiektywnością.

Dalej autorzy piszą, że: *jest to nazwa polskiej szkoły filozofii realistycznej, klasycznej, która powstała jako odpowiedź na narzucony administracyjnie polskim uczelniom marksizm, a także na dominujące w tym czasie inne nurty filozoficzne, tak jak fenomenologia, egzystencjalizm czy pozytywizm logiczny, jak również na słabości tomizmu tradycyjnego*⁷⁴.

Początek szkoły datuje się na wczesne lata 50. XX wieku, kiedy to na ówczesnym Wydziale Filozoficznym, ale nazywanym wtedy Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej, podjęli pracę młodzi filozofowie, tacy jak Stefan Świeżawski, Jerzy Kalinowski czy Mieczysław Albert Krąpiec. Szybko dołączyli do nich pozostali twórcy lubelskiej szkoły filozoficznej, a mianowicie Stanisław Kamiński i Karol Wojtyła. Ich to właśnie wymienia się jako prekursorów i właściwych twórców lubelskiej szkoły filozoficznej. Pojmowali oni filozofię jako wiedzę bardzo ważną dla ludzkiej kultury, dla człowieka i jego rozumienia świata, jako wiedzę o charakterze racjonalnym, można wręcz powiedzieć: naukową w sensie analogicznym, wiedzę autonomiczną, mającą własny przedmiot badania (byt jako byt), własny cel badania (ostateczne wyjaśnienie bytu), mający własną metodę badania („uniesprzecznianie” bytu)⁷⁵.

Jak wspomniano, z czasem pojawiły się też inne nazwy na określenie szkoły, często stosowane zamiennie, takie jak *lubelska szkoła filozofii klasycznej* czy *lubelska szkoła filozofii chrześcijańskiej*, czy *szkoła lubelska* lub *polaska szkoła filozofii klasycznej*. Datuje się powstanie szkoły na czas powstania samego Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej na KUL-u, to znaczy na 10 listopada 1946

⁷⁴ Zob. A. Maryniarczyk, M. A. Krąpiec, „Lubelska Szkoła Filozoficzna”, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 532-533.

⁷⁵ Zob. P. Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu*, Lublin 2015.

roku. W bogatej literaturze przedmiotu oraz licznych wspomnieniach osób działających w tamtym czasie, zwraca się uwagę na to, w jakich warunkach odbywała się w Polsce edukacja, jak działały uniwersytety, jak odbywało się nauczanie w szkołach, właśnie w czasach panowania terroru marksistowskiego (komunistycznego). Wydział Filozofii Chrześcijańskiej powstał wtedy na KUL-u jako nowa jednostka. Ona także podlegała represjom władz komunistycznych, w wyniku czego usunięto z niej szereg profesorów i trzeba było powołać nowych. Ci nowi to wspomniani już wcześniej filozofowie, uczeni, którzy ustalili nowy kształt studiów filozoficznych. Okazało się, że byli to ludzie o różnych osobowościach, ale to, co ich łączyło, to poważne traktowanie filozofii, to świadomość jej podstawowego znaczenia dla człowieka i jego światopoglądu oraz tworzonej przez niego kultury. Łączył ich także intelektualny sprzeciw wobec materializmu jako fałszywej koncepcji rzeczywistości, sprzeciw wobec irracjonalizmu oraz wszelkich możliwych form idealizmu. Byli przeświadczeni o podstawowej roli metafizyki w samej filozofii, a także o fundamentalnym znaczeniu antropologii filozoficznej, czyli wiedzy o człowieku – dla tworzonej przez tego człowieka kultury, dla jego sposobu życia. Krótko mówiąc, wspomniani filozofowie, byli zwolennikami tak zwanej klasycznej koncepcji filozofii, jej autonomii oraz jej szczególnego miejsca w ludzkiej wiedzy (nauce). Byli świadomi roli filozofii rozumianej właśnie klasycznie, w tej toczącej się bitwie o człowieka i o prawdę, która jest postawą ludzkiej wolności⁷⁶.

Była już mowa o różnych przyczynach powstania lubelskiej szkoły filozoficznej, ale warto może dodać, że ten narzucany drogą administracyjną marksizm, doprowadził do ideologizacji całej kultury polskiej i negacji tak zwanego „rozumu filozoficznego”, suwerenności kultury czy prawdy o człowieku. Nowe środowiska filozoficzne, zwane lubelską szkołą filozoficzną, przeciwstawiając się marksizmowi i różnym formom idealizmu, jak wspomniałem, przeciwstawiły się zastanej sytuacji, odwołując się poznawczo do istniejącej rzeczywistości i jej racjonalnego wyjaśnienia. To sama rzeczywistość oraz rzetelne jej poznanie miało stanowić kryterium prawdziwości ludzkiej wiedzy. Zaczęto zwracać szczególną uwagę na autonomię filozofii w stosunku do nauk przyrodniczych, a także w stosunku do religii i teologii. Zauważono, że nauki te nie zajmują się tym aspektem świata, czyli rzeczywistością jako określonym bytem. Badając filozoficznie rzeczywistość, filozofowie odwołali się do bogatej tradycji, traktując ją jako cenne doświadczenie historyczno-filozoficzne. Zwrócono się w tym celu do dzieł największych filozofów w dziejach, tak aby na nowo przemyśleć podstawowe problemy i ich rozwiązania, żeby uwzględnić to, co cenne, dobre, wartościowe – we własnym, nowym badaniu rzeczywistości. Uwzględniono także współczesny stan badań z zakresu logiki i metodologii

76 Zob. W. Dłubacz, „*Szkoła przetrwania*” filozofii, [w:] A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, „Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory”, Lublin 2019, s. 56-58.

nauk. Zaproponowano pełny program studiów filozoficznych, także w aspekcie historycznym, nie tylko systematycznym. Przykładano szczególną uwagę do znajomości historii filozofii i metodologii nauk, zwłaszcza metodologii filozofii. Traktowano w ten sposób historię filozofii jako dziedzinę pomocniczą w filozofowaniu, jako „żywe laboratorium” dojrzewania różnych koncepcji, ścierania się różnych teorii w dziejach. Dlatego też opracowano i wydano wiele podręczników i monografii w tej perspektywie, nowej perspektywie „nowej” filozofii. Przeciwstawiono się filozofii antymetafizycznej, filozofii lekceważącej dorobek tradycji czy pozorny realizm marksizmu. Rozróżniono filozofię i meta-filozofię. Logikę i metodologię nauk potraktowano w duchu arystotelesowskim jako *organon* usprawniający poznanie filozoficzne. Rozwijając poznanie filozoficzne, metafizycznie pojęto całą filozofię i z tej tak pojętej filozofii wyłoniły się z czasem nowe szczegółowe dziedziny, tak zwanej metafizyki szczegółowej, takie jak: filozofia człowieka, filozofia religii, filozofia moralności (etyka), filozofia prawa, kultury czy filozofia sztuki⁷⁷. Dziedziny te zostały opracowane, a ich wyniki przedstawione w szeregu monografii.

Wspomniany już przeze mnie M. A. Krąpiec szybko stał się liderem szkoły i właściwie jako jedyny z członków-twórców szkoły stworzył cały system filozoficzny. Wykształcił też wielu uczniów, którzy podjęli z nim współpracę nad dalszymi badaniami szczegółowymi.

To, co wyróżnia filozofią twórców tej szkoły, a nawet jej zwolenników, to tak zwana egzystencjalna koncepcja bytu, albowiem zwrócono uwagę na fakt istnienia bytu, konkretnego, jako najważniejszego i najdoskonalszego czynnika w konkretności, który domaga się afirmacji i jako podstawowy fakt, który domaga się wyjaśnienia filozoficznego. Fakt ten wyznacza cel uprawiania filozofii, czyli jego poznanie i wyjaśnienie⁷⁸.

W ramach badań metafizycznych zwrócono uwagę na specyfikę poznania filozoficznego jako metafizycznego, na stosowanie języka analogicznego, na osobliwe procedury wyjaśniania czy dowodzenia, różniące się istotnie od metod stosowanych w innych naukach. Opracowano koncepcję poznania sądowego jako podstawowego sposobu poznania w ramach filozofii realistycznej. I to pozwoliło ukazać specyfikę poznania filozoficznego jako istotnie różnego od poznania mającego miejsce w innych naukach, a także w teologii. To również umożliwiło odróżnienie tego sposobu uprawiania filozofii od innych sposobów filozofowania, od takich filozofii jak fenomenologia czy egzystencjalizm a także filozofia analityczna⁷⁹.

⁷⁷ Zob. P. Gądek, dz. cyt. s. 219-229.

⁷⁸ Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 106-120.

⁷⁹ Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989; Tenże, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993.

Dorobek szkoły, o którym tu należy mówić, jest ogromny i ma szeroki charakter. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to, że powstał i został zorganizowany nowy i ważny ośrodek badań filozoficznych w Lublinie na KUL-u. W jego ramach wykształcono wielu uczniów, wydano wiele znakomitych dzieł, przeprowadzono ogromną ilość konferencji, pojawiła się także ekspansja poglądów szkoły w całym kraju oraz poza jego granicami. Można wspomnieć także o wielkim wpływie myśli szkoły na kulturę polską, na racjonalizację światopoglądu ludzi. Krótko mówiąc, jest to olbrzymi wkład do skarbcza polskiej myśli filozoficznej, ale także myśli światowej, wkład powszechnie uznany i będący zarazem przedmiotem badań i inspiracji dla kolejnych pokoleń filozofów. Szkoła nie przestała istnieć wraz z odejściem jej twórców, mają oni swoich godnych następców, a ich badania są kontynuowane.

Podsumowanie i zakończenie

W lubelskiej szkole filozoficznej powrócono do realistycznego sposobu filozofowania, mianowicie do uwzględniania w filozofii dorobku tradycji. Jej przedmiotem uczyniono całą rzeczywistość w aspekcie bytu. Położono akcent na autonomię metodologiczną tego typu poznania, opracowując jego teorię oraz oryginalne i realistyczne metody badawcze. W efekcie powstał cały system filozoficzny otwarty na uzupełnianie, będące następstwem dalszych badań. W wyniku działania szkoły powstała ogromna liczba publikacji, zostało zorganizowanych i przeprowadzonych mnóstwo sympozjów i konferencji, wydano wiele tłumaczeń autorów klasycznych i przekładów na języki obce.

Ukoronowaniem dotychczasowych działań szkoły jest wielkie dzieło w postaci dziesięciotomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, które ukazało się w Lublinie w latach 2000-2009⁸⁰.

Na zakończenie pragnę zauważyć, że w ramach szczegółowych badań podjętych w szkole, odkryto i uzasadniono koncepcję, że realizm poznawczy zasadza się na poznaniu bezpośrednim (teoria sądów egzystencjalnych). Jest to gwarancją realizmu i obiektywizmu w samej filozofii. To natomiast pozwala przeciwstawić się filozoficznemu materializmowi i idealizmowi. Zauważono ponadto i uzasadniono twierdzenie, że przyjmowana w różnych filozofiach błędna koncepcja bytu jako przedmiotu badania, tłumaczy dylematy i błędy występujące w różnych systemach filozoficznych. Wykazano, że filozofia rozumiana klasycznie, metafizycznie i realistycznie, jest poznaniem realnie istniejących bytów, czyli rzeczy i osób, a nie jakąś spekulacją na idei bytu, nie bazuje na wynikach innych nauk. Opracowano na nowo wiele zagadnień szczegółowych, obecnych już w filozofii, ale

80 Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, 10 t., Lublin 2000-2009.

wymagających doprecyzowania, między innymi teorię analogii bytu, teorię transcendentalistów, teorię złożań bytowych czy teorię przyczyn, a także teorię języka stosowanego w metafizyce⁸¹. Byt (to co istnieje, rzeczywistość) został w filozofii metafizycznej ujęty egzystencjalnie, analogicznie i transcendentalnie. Ta kategoryzacja pozwoliła na uzasadnione wskazanie na konieczność przyjęcia istnienia Osobowego Absolutu (w religii zwanego Bogiem) jako ostatecznej racji istnienia całej rzeczywistości (świata). Okazało się, że realistyczna filozofia to inaczej metafizyka. Jest ona teorią bytu – czy to bytu jako bytu (metafizyka ogólna), czy to poszczególnych rodzajów bytu (metafizyki szczegółowe). Rozumiana jako teoria bytu obejmuje sobą wszystkie dyscypliny filozoficzne, wyczerpuje niejako problematykę filozofii rozumianej klasycznie. Jeśli filozofia dzieli się na metafizykę ogólną i metafizyki szczegółowe, to metafizyki szczegółowe różnią się między sobą punktami wyjścia, czyli swoimi przedmiotami badań, ale nie sposobem ich badania. Zapewnia to jedność filozoficznym badaniom, zwłaszcza w kontekście wielości jej dziedzin.

Można więc podkreślić, że podstawowym dokonaniem lubelskiej szkoły filozoficznej mającym „praktyczne” skutki jest przede wszystkim dostarczenie współczesnemu człowiekowi filozoficznych, a więc racjonalnych narzędzi do realistycznej interpretacji (rozumienia) świata. Wspomniana wcześniej *Powszechna Encyklopedia Filozofii* stanowi prezentację i podsumowanie filozoficznego dorobku lubelskiej szkoły filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa filozofii klasycznej, które jest podstawą tożsamości kultury europejskiej.

Kryzys kultury trwa nadal i ogarnia dzisiaj wszystkie jej dziedziny, na przykład w nauce zamiast realizować podstawowy cel odkrywania prawdy, realizuje się często różne cele ideologiczne. Z kryzysem mamy też do czynienia w etyce, kiedy sama nauka staje się teorią akceptacji ludzkich deformacji. Natomiast w dziedzinie sztuki i techniki kryzys ma miejsce wtedy, kiedy zamiast doskonalić naturę, często prowadzi się do jej deformacji, zamiast uszlachetniać człowieka – degraduje się jego istotę. Religia zaś, której podstawowym zadaniem jest ukazywanie najgłębszej prawdy o bytowaniu człowieka, przybiera często formę różnych sekt para-religijnych.

Współcześnie pojawiły się rozmaite humanizmy, które roszczą sobie prawo do pełnej prawdy o człowieku. Jednak zamiast tę prawdę odsłaniać, często ją zaciemniają oraz deformują, nie dając pełnego obrazu osoby ludzkiej. Nie są więc humanizmem integralnym. W filozofii natomiast nastąpiła absolutyzacja ludzkiego podmiotu, zamiana poznawania świata na myślenie o świecie. Jedną z dróg wyjścia z owego „błędu antropologicznego” i kryzysu kultury jest rozwijanie filozofii klasycznej i kultury chrześcijańskiej. Ma ona bowiem za podstawę realistyczną koncepcję bytu (świata) i integralną wizję człowieka, który żyjąc w świecie natury, wciąż ten świat transcenduje. Dzięki takiej koncepcji

81 Zob. M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

człowieka jako osoby, dobro ludzkie staje się pierwszym i zarazem ostatecznym kryterium wartościowania wszystkich dziedzin kultury.

Wstęp

Na tę kwestię należy odpowiedzieć, posługując się podwójnym kontekstem determinującym to zagadnienie.

Kontekst pierwszy: pojęcie „paradygmatu” zostało użyte przez kardynała Kaspera dla podkreślenia wagi zmiany, jaką obydwie synody o rodzinie (z 2014 i 2015 r.) zapoczątkowały w życiu Kościoła (w zakresie moralności seksualnej i małżeńskiej). Kasper był jednak jednym z historycznych przeciwników dyscypliny określonej w *Familiaris Consortio* wobec osób rozwiedzionych, które zawarły nowy związek cywilny. Fakt, że papież Franciszek poprosił go o wygłoszenie przemówienia otwierającego konsystorz w lutym 2014 r. w celu zapoczątkowania refleksji synodalnej, wzmacnia efekt zerwania. Przypomnijmy, że Kasper znał Hansa Künga jako profesora w Tybindze i że to właśnie Küng przeniósł pojęcie paradygmatu z obszaru epistemologii nauki na obszar teologii. Według Thomasa Khuna, gdy w nauce następuje zmiana paradygmatu, mamy do czynienia z „rewolucją naukową”.

Kontekst drugi: *Veritatis splendor* ukazał się 25 lat po publikacji *Humanae vitae* i nie jest to przypadek. Recepcja tej encykliki od św. Pawła VI skrytykowała kryzys teologii moralnej. Odrzucenie normy moralnej, o której mowa w encyklice, wywołało głębokie zakwestionowanie fundamentalnej moralności. Wraz z *Familiaris Consortio* i katechezami dotyczącymi teologii ciała *Veritatis splendor*, stanowi antropologiczną i moralną odpowiedź, jakiej św. Jan Paweł II udzielił Kościołowi, aby rozwiązać ten kryzys. Jasne jest jednak, że ci, którzy odrzucili *Humanae vitae* i *Veritatis splendor* (VS), to ci sami, którzy odczytują *Amoris laetitia* (AL) jako zerwanie ustanawiające zmianę paradygmatu w interpretacji doktryny moralnej oraz posługi seksualnej i duszpasterskiej.

Czy zatem rzeczywiście istnieje zerwanie pomiędzy VS i AL? Należy przyznać, że rozdział VIII AL jest dość nieokreślony i umożliwia różne interpretacje. Innymi słowy, co rozumiemy przez pojęcie AL i jak je odczytujemy? Dwie tezy, które chcielibyśmy rozwinąć, to:

1 – AL VIII można czytać „zgodnie z hermeneutyką reformy w ciągłości jednego Kościoła podmiotowego” (Benedykt XVI), czyli traktować jako jednorodny rozwój Magisterium moralnego w ciągłości VS.

2 – Ale AL VIII jest tekstem, którego niektórzy używają, aby w praktyce autoryzować zerwanie i ustanawiać zmianę paradygmatu. Najbardziej niepokojące jest to, że praktykującymi taką lekturę są

głównie teolodzy i pastorzy zajmujący odpowiedzialne stanowiska w Kościele. Ten ostatni punkt tylko zwiększa trudność w odpowiednim przyjęciu rozdziału VIII AL. Wszystko dzieje się tak, jakby AL został przez niektórych przyjęty jako dar niebios: oferuje środki do obejścia *Humanae vitae* i VS, osiągając to, czego nie udało się teologom protestu z lat 70. i 80.

Veritatis splendor i Amoris laetitia: od struktur grzechu do adekwatnej subiektywizacji

Z perspektywy duszpasterskiej musimy docierać do ludzi takimi, jakimi są i tam „gdzie” się znajdują. Jednakże dzisiaj istnieją potężne struktury grzechu zaciemniające sumienie oraz utrudniające wolę wiernych w sprawach życia seksualnego i małżeńskiego. Cała kwestia duszpasterska polega na rozeznaniu, jak towarzyszyć tym ludziom na drodze nawrócenia, aby odkryli i żyli pełnią Bożego planu dla ich życia. Chodzi zatem o przejście od struktur grzechu do adekwatnego upodmiotowienia, czyli terminu, którym Karol Wojtyła osobiście i w czynach posługiwał się na oznaczenie przyswojenia przez ludzki podmiot obiektywnej prawdy o swoim dobru. To tutaj VS i AL można postrzegać jako komplementarne, a AL można czytać jako jednorodny rozwój doktryny moralnej, która, pamiętajmy, nastawiona jest na konkretne życie praktyczne. Dobrą metodą uchwycenia komplementarności pomiędzy obydwoma tekstami jest rozpoczęcie od wątpliwości podniesionych przez kardynałów w 2015 roku, aby określić, w jaki sposób AL przyjmuje istotne punkty encykliki św. Jana Pawła II.

Trzy z pięciu *dubiów* wydanych przez czterech kardynałów wyraźnie starają się rozeznąć, jak czytać AL w ciągłości z VS. Drugie pytanie dotyczy tego, jak rozumieć nr 304 AL w ciągłości z nr 79 VS dotyczącym „istnienia absolutnych norm moralnych, obowiązujących bez wyjątku, które zabraniają czynów wewnętrznie złych”. W nr 304 Papież Franciszek stwierdza, że: „(...) drobne jest ograniczanie się jedynie do rozważenia czy działanie danej osoby odpowiada prawu lub ogólnej normie, ponieważ to nie wystarczy, aby rozeznąć i zapewnić pełną wierność Bogu w konkretnym istnieniu człowieka”. Czy można dojść do wniosku, że podważa tym samym to, co stwierdza św. Jan Paweł II w swojej encyklice: „Pierwotnym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot działania człowieka, który decyduje o tym, czy jego działanie może być *ukierunkowane na dobro i dobro ostatecznym celem, którym jest Bóg*”? W rzeczywistości oba teksty nie mówią dokładnie o tym samym, ale należy dodać, że jeden, w tym przypadku AL, zakłada drugi. Św. Jan Paweł II krytykuje teorie moralne podające w wątpliwość istnienie czynów wewnętrznie złych. Jego magisterium sytuuje się w perspektywie obiektywnej jako służba prawdzie o dobru człowieka, czyli adekwatnym do samej natury człowieka stworzonego przez Boga. „To ukierunkowanie – mówi – „rozum odnajduje w samym bycie człowieka, pojmowanym w jego integralnej prawdzie, a więc w jego naturalnych skłonnościach, w jego dynamice

i w jego celach, które zawsze mają także wymiar duchowy”. Papież Franciszek nie zaprzecza, że dobry uczynek mierzy się prawem naturalnym; dodaje, że to „nie wystarczy”, aby konkretnie określić wierność tej osoby Bogu. Osoba znajdująca się w sytuacji obiektywnie nieuporządkowanej, nie z własnej winy, może być subiektywnie ucziwa w swojej relacji z Bogiem. Pamiętajmy, że grzech śmiertelny wymaga trzech warunków: poważnej materii, oświeconego sumienia i świadomego wyboru.

Trzeba jednak od razu dodać, że rozeznanie takiej sytuacji, które może posunąć się aż do legitymizacji dostępu do sakramentów, ma sens jedynie w dynamice postępu duchowego, jak i moralnego. Jak bowiem mówi św. Jan Paweł II: „Zło popełnione z powodu niezwykłej niewiedzy lub niezawinionego błędu w ocenie nie może być przypisane temu, kto je popełnia; ale i w tym przypadku pozostaje to nadal złem, zaburzeniem w stosunku do prawdy o dobru. Co więcej, dobro nierozpoznane nie przyczynia się do rozwoju moralnego osoby, która je realizuje: nie nadaje jej żadnej doskonałości i nie pomaga w zwróceniu się ku Dobru Najwyższemu”. Potrzeba odczytania AL w świetle VS sprawdza się tu doskonale, gdyż św. Jan Paweł II podkreśla duszpasterski wymiar nauki o obiektywności moralnej. W grę wchodzi bowiem rzeczywiste dobro dzieci Bożych, które przez Niego są powołane nie do pomniejszonego szczęścia, ale do pełni dobra. Nawet jeśli odpowiedzialność jest słaba lub wręcz zerowa, faktem pozostaje, że działania i sytuacja, którą tworzą, będąc złe, pozostają jak martwy ciężar utrudniający ścieżkę życia. „Plewy” te można zrównoważyć zbieraniem dobrego zboża, lecz należy zrobić wszystko przy towarzyszeniu zapewnionym przez pasterza, aby wierni mogli w pewnym momencie rozpoznać prawdziwe i jedyne dobro, które należy osiągnąć i zmierzyć poprzez kontrast, czy ich obecna sytuacja jest nieodpowiednia i jako taka nie może być nakazana Bogu. Ten etap świadomości jest kluczowym progiem, który należy przekroczyć, aby w pełni odpowiedzieć na Boże wezwanie. Odpowiednie upodmiotowienie jest procesem, w wyniku którego zbiegają się podmiotowość osoby i jej prawdziwe dobro mierzone ludzką naturą, będące wyrazem twórczej mądrości Boga.

Dwie pozostałe *dubia*, mające na celu odczytanie AL z perspektywy VS, również są zbudowane na polaryzacji obiektywnej moralności czynu/subiektywnej przypisalności osoby. Zatem czwarte *dubium* zadaje pytanie, w jaki sposób nr 302 AL uznający „okoliczności łagodzące odpowiedzialność moralną” można wyartykułować z nr 81 VS, zgodnie z którym „okoliczności lub intencje nigdy nie mogą przekształcić czynu wewnętrznie nieuczciwego ze względu na swój przedmiot w czyn, który jest subiektywnie ucziwy lub dający się obronić jako wybór.” Jak wyjaśniają czterej kardynałowie, chodzi o to, aby wiedzieć, czy „Amoris laetitia” stwierdza również, że jakkolwiek czyn naruszający przykazania Boże, taki jak cudzołóstwo, kradzież, krzywoprzysięstwo, nigdy nie może stać się usprawiedliwionym ani nawet dobrym, nawet jeśli weźmiemy pod uwagę okoliczności łagodzące

odpowiedzialność osobistą”. Jest całkiem oczywiste, że w tym przypadku AL nie orzeka o obiektywności czynu i że w żaden sposób nie można wywnioskować z subiektywnego braku możliwości przypisania obiektywnej dobroci rozpatrywanego czynu. Jego natura na pewno się nie zmienia, ale grzech danej osoby z powodu braku tego czy innego warunku (pełnej świadomości lub umyślnego zamiaru) może mieć charakter jedynie formalnie powszedni. Całe powracające pytanie duszpasterskie dotyczy tego, czy pasterz poprzestanie na tym w swoim towarzyszeniu, czy też, ignorując wszelką małoduszność, będzie pracował na rzecz oświecenia sumień wiernych oraz wzmocnienia ich dobrej woli. Na pastora spoczywa wielka odpowiedzialność za utrzymanie tego biegunowego napięcia pomiędzy podmiotowością penitenta a obiektywnością planu Bożego wobec każdego człowieka, a więc także tej konkretnej osoby. Odpowiednia podmiotowość to stopniowe zmniejszanie tej luki w historii osoby, czyli zbieżność dwóch poziomów: praktycznego i duchowego zintegrowania przez taką osobę obiektywnej prawdy dotyczącej człowieka.

Wreszcie ostatnie *dubium* przypomina, że VS (nr 56) „wyklucza twórczą interpretację roli sumienia i stwierdza, że sumienie nigdy nie jest upoważnione do legitymizowania wyjątków od absolutnych norm moralnych, które zabraniają czynów, które są ze swej natury złe”. Porównuje ten punkt ze słabo przetłumaczonym fragmentem AL nr 303. Francuskie tłumaczenie dostępne na oficjalnej stronie Watykanu (do dziś!!!) mówi: „Ta świadomość pozwala rozpoznać nie tylko to, że dana sytuacja obiektywnie nie odpowiada ogólnym wymaganiom Ewangelii. Podobnie może szczerze i uczciwie przyznać, że *jest to*, na razie, hojna odpowiedź, jaką możemy dać Bogu...” Z kolei tekst łaciński mówi: „quod sit liberale responsum in paraesenti Deo reddendum...”, gdzie *quod* oznacza *responsum*. Gdyby tłumaczenie ze strony Watykanu było dobre, łacina musiałaby powiedzieć „quod hoc est”. Tłumacząc, że „jest to na razie hojna odpowiedź”, witryna internetowa Watykanu popełnia zatem oczywisty błąd w tłumaczeniu, który prowadzi do poważnego błędu w perspektywie moralnej. W istocie nie jest to sytuacja obiektywnie nieuporządkowana, którą jako taką można ofiarować Bogu. Prawidłowe tłumaczenie tego fragmentu brzmi zatem: „Jednak uznanie, że dana sytuacja obiektywnie nie odpowiada wymogom Ewangelii, nie jest jedyną rzeczą, jaką może zrobić to sumienie. Potrafi także szczerze i uczciwie rozpoznać, jaką wielkoduszną odpowiedź należy w tej chwili dać Bogu.” Przywrócenie pierwotnego tekstu usuwa dwuznaczność, niemniej jednak należy zrozumieć sens pytania do końca. Św. Jan Paweł II wskazuje w tym fragmencie VS na możliwość ustanowienia „oddzielenia, a nawet opozycji pomiędzy nauką o przykazaniu obowiązującym w ogólności a normą sumienia każdego, która w ostatecznym rozrachunku skutecznie przesądziłaby o dobru i złu. Na tej podstawie usiłuje się wykazać zasadność rzekomo „duszpasterskich” rozwiązań, sprzecznych z nauczaniem Magisterium i uzasadnić „twórczą” hermeneutykę, zgodnie z którą sumienie moralne nie

byłoby w żaden sposób zobowiązane we wszystkich przypadkach, poprzez szczególną negatywną zasadę”. Odrzuca się tu koncepcję, wedle której to świadomość miałaby mierzyć obiektywną wartość ludzkiego czynu samego w sobie. Jak widzieliśmy, papież Franciszek nie sytuuje się na tym poziomie, ale uważa, za św. Tomaszem z Akwinu, że w przypadku sumienia błędnego w sposób nie do pokonania, czyny wewnętrznie złe nie są przypisywane danej osobie.

Zakończmy ten decydujący moment dla sprawiedliwego odbioru rozdziału VIII AL. Dubia, choć ich publikacja mogła niektórych zszokować, nie jest bynajmniej atakiem na AL, ale może być postrzegana jako opatrnościowa okazja do przeczytania tego rozdziału na „właściwej wysokości”. Popieramy opinię ojca Garriguesa, zgodnie z którą „wyjaśnienie potwierdzające brak sprzeczności (pomiędzy dwoma tekstami Magisterium) byłoby mile widziane, gdyby jednocześnie wyjaśniało stanowisko doktrynalne, które ukryte w adhortacji apostolskiej: brak dyskwalifikacji czynów jednoznacznie złych, lecz w sposób uzupełniający wzywający do rozeznania moralnego w zakresie *wykonywania przez podmiot, a tym samym przypisania mu* czynów jako czynów wolnych”. Wzajemne wzbogacanie się VS i AL ze względu na ich różne, ale uzupełniające się perspektywy, wydaje nam się stanowić istotny herb duszpasterski dla ewangelizacji małżeństwa w naszych społeczeństwach post-chrześcijańskich. Niech „nawrócenie duszpasterskie”, które propaguje papież Franciszek, ucieleśnia się w takim procesie, który honoruje zarówno historyczność podmiotów ludzkich, jak i prawdę o dobru, które mają urzeczywistniać w swoim życiu.

Ponieważ, jak zobaczymy, istnieje także wielka pokusa, aby ten rozdział VIII wykorzystać do promowania „duszpasterstwa”, które nie tylko nie jest drogą dojrzewania do świętości, ale mogłoby samo w sobie stać się strukturą grzechu, gorszą od pozostałych, ponieważ prezentujących się w szatach ze światła.

2. Użycie Amoris laetitia do zneutralizowania Veritatis Splendor

Jest oczywiste, że między innymi niektórzy teolodzy używają AL, aby zakwestionować istotne punkty VS. Trudność polega na tym, że ci, którzy to robią, negują ten fakt! Musimy zatem uważnie przeczytać to, co piszą i wykazać, w jaki sposób takie odczytanie opiera się na kwestionowaniu magisterium św. Jana Pawła II. Wygląda na to, że problem koncentruje się głównie na sposobie pojmowania prawa moralnego i jego artykulacji z sumieniem moralnym.

Dla tych teologów prawo moralne jest postrzegane jako ideał sam w sobie, a nie jako światło wskazujące na prawdziwe, praktyczne dobro, które należy osiągnąć, aby być szczęśliwym. Ideał ten jest punktem odniesienia, swego rodzaju horyzontem, ku któremu należy się orientować, jednak

świadomość podmiotu skonfrontowanego z konkretną sytuacją nie zawsze może automatycznie zastosować ten ideał. Prawo staje się jednym z elementów, które należy brać pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Sumienie moralne nie jest już postrzegane jako osąd, ale jako to, co decyduje. Należy zauważyć, że istnieje zamieszanie pomiędzy: cnotą roztropności, która jest cnotą rozumu praktycznego, mającego określić, co należy czynić w poszczególnych okolicznościach, czego pozytywne przykazanie prawa moralnego nie może automatycznie określić; oraz decyzją sumienia postawionego „w sytuacji”, która mogłaby upoważniać do czynienia wyjątków od negatywnego przykazania prawa moralnego.

To zamieszanie (oparte na złym odczytaniu Summy Teologicznej św. Tomasza Ia-IIae Q.94 a. 4) pozwala stwierdzić, że ostatecznie istniałby na przykład dobry sposób na popełnienie cudzołóstwa, to które Arystoteles już odrzucił („Etyka nikomachejska”, L.II, rozdz. 6). Oczywiście owi teolodzy oficjalnie tego nie potwierdzają, ale twierdzą, że nie powinniśmy już kwalifikować takiej praktyki lub takiej sytuacji jako cudzołóstwa, rozpusty, itp. W ten sposób fałszuje się język w imię podejścia hermeneutycznego, w którym świadomość staje się de facto miarą możliwego dobra w odniesieniu do danej sytuacji postrzeganej jako ograniczająca.

Przyjrzyjmy się bliżej niektórym przykładom takiego rozumowania, które wykorzystuje AL do zniekształcenia magisterium moralnego wykładanego w VS.

Podstawowy tekst *Etica theologica della Vita*, opublikowany przez Papieską Akademię Życia, stwierdza, że nastąpi postęp w wyjściu poza dosłowne przestrzeganie normy (nr 172-173). Logicznie rzecz biorąc, dochodzi do wniosku, że antykoncepcja sama w sobie nie jest czynem złym, gdyż zdaniem autorów dokumentu nie da się określić czynu wyłącznie na podstawie jego przedmiotu. Ponownie jest to prawdą w przypadku rozważnego stosowania nakazów pozytywnych, lecz jest to sprzeczne ze stwierdzeniem VS (nr 78), które twierdzi, że czyn, który jest wewnętrznie zły ze względu na swój przedmiot, nigdy nie może stać się dobry z powodu takich lub innych okoliczności lub intencji podmiotu. Teolog jezuicki Alain Thomasset, jeden z redaktorów tekstu podstawowego, stwierdza jednak w innym tekście: „Czy wystarczy zdefiniować i ocenić moralnie akt małżeński, który za pomocą pigułki mówi, że ma na celu uniknięcie jakiegokolwiek prokreacji, podczas gdy w niektórych przypadkach może być jedyną skuteczną metodą kontroli urodzeń w kontekście odpowiedzialnego ojcostwa, a nawet w przypadku, gdy antykoncepcja ma na celu zwalczanie skutków przemocy męża alkoholika?”. Jest tu jasne, że francuski teolog uważa, iż tym, co może uczynić środek antykoncepcyjny dobrym, jest to, że jest on środkiem do celu, przedmiotem subiektywnie dobrej intencji. VS przytacza w nr 78 fragment, w którym św. Tomasz stwierdza: „Jeśli ktoś kradnie, aby nakarmić biednego, jego intencja jest z pewnością słuszna, ale brakuje mu prawości woli, co oznacza,

że prawość intencji nigdy nie usprawiedliwia złego działania”. Natomiast św. Tomasz kontynuuje, cytując św. Pawła: „Jak niektórzy oburzająco nas oskarżają, czy powinniśmy czynić zło, aby wyszło z niego dobro? Zasługują one na własne potępienie” (Rz 3, 8). Dla katolickiej teologii moralnej cel nie uświęca środków, a sumienie podmiotu nie może przekształcić czynu wewnętrznie złego w czyn dobry, ponieważ wydawałoby mu się to jedynym dobrem możliwe do osiągnięcia w okolicznościach postrzeganych jako ograniczające.

Ten punkt jest kluczowy, ponieważ złe tłumaczenie AL § 303 (cyt. powyżej) służy poparciu koncepcji „możliwego dobra”, które w rzeczywistości jest mniejszym złem. Św. Paweł VI przypomina w *Humane vitae*, że najmniejsze zło pozostaje złem i nigdy nie może być przedmiotem dobrego czynu; można go znieść jedynie biernie. Mgr Bordeyne, nowy prezes Instytutu Rodziny i Małżeństwa Jana Pawła II w Rzymie, potwierdza: „Rozeznawanie woli Bożej oznacza nie tylko poznanie ideału, ale w perspektywie rozeznania praktycznego rozpoznanie „dobra, które jest możliwe” dzisiaj, ponieważ jest ono inspirowane w nas „przez miłosierdzie Pana” (AL 308)”. I tutaj znowu praktyczne wdrożenie stawia na tym samym planie przykazania negatywne i przykazania pozytywne. Jest rzeczą oczywistą, że wcielając w życie pozytywne przykazanie (kochajcie rodziców, pomagajcie pokrzywdzonym), zawsze można wzrastać w praktykowaniu cnót i miłości. Twierdzenie jednak, że przekroczenie prawa moralnego można uznać za to, czego Bóg żąda od osoby, jest bardzo niepokojącym neopelagianizmem. Podobnie jak w przypadku pierwotnego pelagianizmu, łaska Boża staje się opcjonalna, aby odpowiedzieć na wezwanie do naśladowania Chrystusa w codziennym życiu. Miarą łaski zdaje się być rozeznanie subiektywnej świadomości. Biskup Bordeyne głosi, że: „W AL 303 specyficzne działanie „łaski uświęcającej” (AL 301) w sumieniu dotyczy „praktycznego” wymiaru rozeznania „w obliczu szczególnej sytuacji” (AL 304). Można pokusić się o stwierdzenie następującej zasady teologicznej, która wyłania się z dokładnej lektury tego fragmentu: „(...) specyficznemu wymiarowi rozeznania przysługuje specyficzne działanie łaski uświęcającej”.

Wreszcie bp Manuel Fernandez, nowy prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, w artykule na temat AL stara się, w typowo legalistycznej *forma mentis*, również zrelatywizować przestrzeganie negatywnych wskazań poprzez relatywizację tego, co stanowi moralny przedmiot ustawy oraz poprzez pomieszczenie w określeniu czynu okoliczności przypadkowych z okolicznościami istotnymi. Dokonuje analogii pomiędzy słowami: „Nie zabijaj” i „Nie cudzołóż”. Cytuje: „Norma absolutna sama w sobie nie dopuszcza wyjątków, ale nie oznacza to, że jej krótkie sformułowanie należy stosować we wszystkich kierunkach i bez niuansów we wszystkich sytuacjach. „Nie zabijaj” nie dopuszcza żadnych wyjątków. Pozostawia jednak miejsce na pytanie: czy do zakazanego przez normę pojęcia „zabijanie” należy zaliczyć czynność odebrania życia w sytuacji samoobrony? (...) Z tego powodu zasadne jest

także pytanie, czy akty współżycia *more uxorio* powinny zawsze wpisywać się w pełnym tego słowa znaczeniu w negatywną zasadę zakazującą „cudzołóstwa”. Jeśli stosunki seksualne popełniane przez osoby rozwiedzione, które zawarły nowe związki, nie zawsze są rozpustą, dzieje się tak dlatego, że w pewnych okolicznościach takie czyny są dobre. Teraz jest oczywiste, że omówione powyżej działanie nie ma moralnego celu odebrania życia innym, ale raczej obronę siebie samego. Nie stanowi to zatem wyjątku od prawa zabraniającego morderstwa niewinnego. Z drugiej strony, kto widzi tylko osoby, które zawarły nowy związek cywilny w czasie, gdy są związane sakramentem małżeństwa lub osoby niezamężne, które podczas stosunku płciowego nie realizują swojego prawdziwego dobra i nie wchodzą w Boży plan dotyczący ludzkiej miłości?

Jest tutaj oczywiste, że Mgr Fernandez myli prawo stopniowości ze stopniowością prawa. Przypomnijmy zatem, co mówi św. Jan Paweł II w *Familiaris consortio*: „Małżonkowie także w sferze życia moralnego powołani są do niestrudzonego kroczenia, wspierani szczerym i aktywnym pragnieniem lepszego poznania wartości gwarantowanych i krzewionych przez prawa Boże, pragnąc urzeczywistnić je w sposób słuszny i wielkoduszny w ich konkretnych wyborach. Nie mogą jednak uważać prawa za prosty ideał do osiągnięcia w przyszłości, ale muszą go traktować jako przykazanie Chrystusa Pana, nakazujące im poważne pokonywanie przeszkód”. Dlatego to, co nazywa się „prawem stopniowości” lub stopniową ścieżką, nie może być utożsamiane z „stopniowością prawa”, jak gdyby w prawie boskim istniały stopnie i różne formy przykazań, w zależności od różnych ludzi i Wszyscy małżonkowie w małżeństwie powołani są do świętości, zgodnie z wolą Boga, a owo powołanie realizuje się w takiej mierze, w jakiej osoba ludzka jest w stanie odpowiedzieć na przykazanie Boże, ożywiana pogodną ufnością w łaskę Bożą i własną wolą.

To zamieszanie, wynikające z legalistycznej, a zatem kazuistycznej, *forma mentis* pomiędzy prawem stopniowości a stopniowością prawa idzie w parze z twórczą koncepcją sumienia, koncepcją, która jest założeniem tezy Mgr Fernandez sprzeciwiającej się prawu moralnemu, uniwersalnemu i abstrakcyjnemu oraz świadomości w sytuacji, która musi konkretnie określić możliwe dobro. Przytaczam jeszcze raz fragment encykliki św. Jana Pawła II dotyczący tej decydującej kwestii: „Niektórzy proponowali rodzaj podwójnego statusu prawdy moralnej. Oprócz poziomu doktrynalnego i abstrakcyjnego powinniśmy rozpoznać oryginalność pewnego bardziej konkretnego rozważania egzystencjalnego. To, biorąc pod uwagę okoliczności i sytuację, mogłoby zasadnie znaleźć wyjątki od ogólnej reguły i w ten sposób umożliwić praktyczne dokonanie, z czystym sumieniem, tego, co prawo moralne określa jako wewnętrznie złe. W ten sposób ustanawia się w niektórych przypadkach rozdział, a nawet przeciwstawienie, pomiędzy nauką o przykazaniu obowiązującym w ogóle a normą sumienia każdego człowieka, która w ostatecznym rozrachunku miałaby skutecznie rozstrzygać dobro i zło.

Temu ma służyć ustalenie zasadności rzekomo „duszpasterskich” rozwiązań, sprzecznych z nauczaniem Magisterium oraz uzasadnieniu „twórczej” hermeneutyki, zgodnie z którą sumienie nie byłoby w żaden sposób zobowiązane we wszystkich przypadkach, przez przykazanie szczególnie negatywne. Nie ma nikogo, kto nie rozumie, że przy takim stanowisku stajemy w obliczu kwestionowania *samej tożsamości* sumienia moralnego w obliczu wolności człowieka i Prawa Bożego”.

Podsumowując, wydaje mi się, że tych kilka przykładów czytania AL ukazuje rzeczywiste niebezpieczeństwo doktrynalne, a zatem i duszpasterskie: zahamowanie działania łaski Bożej i praktyczną odmowę nawrócenia, odmowę popieraną przez pasterza osadzonego w takim paradygmacie. Dalecy jesteśmy od wspierania forum wewnętrznego w przypadku świadomości niezwykłej w błędzie w celu adekwatnej subiektywizacji. Mamy zatem do czynienia ze zmianą paradygmatu. Należy więc zauważyć, że ten paradygmat nie jest nowy, ponieważ mamy do czynienia z paradygmatem wszystkich teologów, którzy odrzuciwszy *Humanae vitae* i *Donum vitae*, logicznie odrzucili także VS. Odbiór AL VIII nie jest zatem kompletny!