

GRECKI IDEAL MĘSTWA WOBEC CHRZEŚCIJAŃSKIEJ CNOTY MĘSTWA

Kilka miesięcy temu pewien lekarz mi powiedział, że — według niego — holenderska praktyka eutanazji doznaje dziś radykalnych przeobrażeń. Słyszał od swoich kolegów (co już zresztą wiedział z własnego doświadczenia), że pacjenci, którzy muszą poddawać się niekończącemu się leczeniu w szpitalu lub kuratorium, nie chcą już egzystować w tak uciążliwy sposób i wybierają samobójstwo asystowane, czy też eutanazję. Brakuje im odwagi do tego, by nadal prowadzić życie w warunkach, które wydają się im nie do zniesienia. Ktoś zaś odrzuca eutanazję, mówi o braku odwagi. W każdym razie większość społeczeństwa holenderskiego jest innego zdania i ocenia wybór śmierci jako odważną decyzję. W takich oto okolicznościach na nowo pojawia się aktualność pytania, co można rozumieć przez odwagę.

Kto by chciał się dowiedzieć czegoś więcej na temat cnoty męstwa lub odwagi, nie nauczy się wiele z podręczników etyki lub bioetyki. W czwartym wydaniu często używanego podręcznika Beauchampa i Childressa, *Principles of biomedical ethics*, zamieszczono kilka nowych rozdziałów poświęconych cnotom. Jednakże nie włączono w nich męstwa (czy też odwagi) do grona czterech kardynalnych cnót lekarza, ponieważ — jak motywują autorzy dzieła — wraz z innymi cnotami znajduje się ono zbyt często pod wpływem „namiętności, posłuszeństwa, okoliczności, czy też poświęcenia”¹. Na temat odwagi pacjenta dyskutuje się jedynie w ramach oddania organów przez żywych dawców, co bardzo łatwo może uzyskać niechciany charakter heroizmu². Choć w tym podręczniku wiele uwagi się poświęca moralności osób działających, jego autorzy zbyt się ograniczają do refleksji nad zewnętrznymi skutkami pozytywnymi i negatywnymi, które nie mają żadnego związku z samą osobą czy to lekarza, czy też pacjenta. Tym sposobem etyka lekarska, podobnie jak cała etyka

* Ks. W. I. Eijk, ur. w 1953 r., kapłan diecezji Roermond (Niderlandy), doktor filozofii, jest wykładowcą etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Rolduc oraz na Wydziale Teologicznym w Lugano.

¹ T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, New York — Oxford 1994⁴, s. 466.

² Por. tamże, s. 498-502.

współczesna, ma charakter abstrakcyjny, który w ostatecznej analizie nikogo nie satysfakcjonuje. Decyzję o oddaniu swego organu komuś innemu podejmuje się stosunkowo rzadko, podczas gdy wielu staje w opisanej wyżej sytuacji, w której trzeba wyrzec się wszystkiego i spędzić resztę życia w szpitalu lub kuratorium. Wszakże etyka medyczna nic nie mówi o tym ostatnim przypadku.

Także klasyczna teologia moralna (począwszy od XVI wieku aż do sześćdziesiątych lat naszego stulecia) poświęcała stosunkowo niewiele uwagi cnotie męstwa. Fakt ten powinien nas dziwić, ponieważ moralnie dobre decyzje często wymagają wielkiej odwagi. W encyklice *Veritatis splendor* wyraźnie zaleca się męstwo jako rys charakteru konieczny do świadczenia o prawdzie zwłaszcza na polu moralnym:

„Jeśli męczeństwo jest najwyższym świadectwem o prawdzie moralnej, do którego stosunkowo nieliczni są wezwani, to istnieje także obowiązek świadectwa, które wszyscy chrześcijanie winni być gotowi składać każdego dnia, nawet za cenę cierpień i wielkich ofiar. Wobec rozlicznych bowiem trudności czy też w najzwyklejszych okolicznościach wymagających wierności łądowi moralnemu, chrześcijanin jest wezwany, z pomocą łaski Bożej wypraszanej na modlitwie, do heroicznego nieraz zaangażowania, wspierany przez cnotę męstwa, dzięki której — jak uczy św. Grzegorz Wielki — może nawet «kochać trudności tego świata w nadziei wiecznej nagrody»”³ (VS 93).

Wciąż jednak pozostaje pytanie, czym jest męstwo i co powinna zawierać w sobie odważna decyzja. Niektóre aspekty tych kwestii można naświetlić, porównując starożytny ideał grecki męstwa z odpowiadającą mu chrześcijańską cnotą.

1. Grecki ideał męstwa

Platon rozważa cnoty, a wśród nich także cnotę męstwa, w ramach swej antropologii filozoficznej. Rozróżnia on trzy części duszy, czy też — mówiąc lepiej — trzy rodzaje aktywności duszy. Aby lepiej wyjaśnić swą myśl, posługuje się obrazem duszy jako połączonej siły pary koni z zaprzęgu i woźnicy. Jeden z koni jest źle wytresowany, krnąbrny i szukający własnych przyjemności. Jest on symbolem pożądlivej części duszy, odpowiedzialnej za pragnienie pokarmu i pragnień seksualnych. Jej doskonałością lub cnotą jest wstrzemięźliwość, znamionująca zresztą także inne części duszy. Drugi koń jest szlachetny, dobrze wyszkolony i skłon-

³ Św. Grzegorz Wielki, *Moralia in Job* VII, 21, 24 (PL 75, 778).

ny do szukania czegoś wyższego: honoru i chwały. Obrazuje on psychiczną część duszy, która odczuwa gniew, oburzenie i ambicję. Cnotą tej części jest męstwo, nazywane też odwagą (*andreia*). Woźnica musi wiedzieć, dokąd podąży. W tym celu musi okiełznać nieujarzmione konie. On z kolei jest obrazem rozumu, najwyższej części duszy. Dlatego zadaniem filozofii jest tak wychować duszę ludzką, aby trzy jej części mogły ze sobą współpracować pod kierownictwem rozumu w celu dojścia do szczęścia⁴.

Arystoteles nazywa męstwo „środkiem w odniesieniu do bojaźliwości i odwagi”⁵ oraz „środkiem w odniesieniu do rzeczy budzących odwagę lub strach”⁶. On, podobnie jak jego mistrz Platon⁷, chce mówić o męstwie wymaganym od żołnierza, który w czasie wojny naraża swe życie dla dobra państwa: „We właściwym tedy słowa znaczeniu mężnym nazwać można tego, kto jest nieustraszony w obliczu śmierci zaszczytnej i w obliczu nagłych i niespodziewanych wypadków, śmiercią taką grożących; te zaś cechy posiadają w najwyższym stopniu wypadki wojenne”⁸. Męstwo zatem odnosi się w sposób szczególny do niebezpieczeństwa śmierci. Kiedy ktoś pozostaje mężny w chorobie lub w sytuacji utraty dóbr, wówczas — według Arystotelesa — mówi się o męstwie tylko przez analogię. Aby człowiek zdołał stawić czoło tym zagrożeniom życia, potrzebuje wytrwałości (*karteria*)⁹. Ponadto potrzebna mu jest także cnota wielkoduszności (*megalopsychia*), oznaczająca właściwą postawę w odniesieniu do sławy i niesławy¹⁰.

Zarówno Platon, jak też Arystoteles, są przekonani, że istnieje jakieś obiektywne kryterium tego, co zawiera w sobie bohaterska decyzja. Aby męstwo ujarzmiło ludzki lęk uczucie należące do irracjonalnej części duszy, rozum — ów woźnica z obrazu konnego zaprzęgu — musi wskazać mu właściwy środek do osiągnięcia tego celu. Męstwo w platońskim dialogu *Laches* nie jest dla Sokratesa tym samym, co brak lęku, ponieważ ten może nas kusić do aktów zuchwałych. Męstwo jest rzeczywistym męstwem tylko wtedy, gdy zna się sprawę: „Otóż mnie się tak wydaje, że na

⁴ Obraz ten Platon przedstawia w dziele *Fedro*, 246-253.

⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* III, 6; 1115 a, 5-6 (tłum. polskie: D. Gromska, Warszawa 1981, s. 96 — przyp. tłum.).

⁶ Tamże, III, 7; 1116 a, 13 (tłum. polskie: dz. cyt., s. 101).

⁷ Por. Platon, *Państwo* 4, 7.

⁸ Arystoteles, dz. cyt., III, 6; 1115 a, 9 (tłum. polskie: dz. cyt., s. 98).

⁹ Por. tamże, VII, 7; zwł. 1150a, 33-34 (polska tłumaczka dzieła — dz. cyt., s. 259 — oddała ten termin grecki jako „odporność” — przyp. tłum.).

¹⁰ Por. tamże, IV, 7-9.

pewno nie wszelka moc — tak myślę — wydaje ci się męstwem. (...) Nieprawdaż, moc i wytrwałość na tle rozsądku jest piękna i dobra? (...) A cóż, jeśli na tle głupoty? Czy to nie wprost przeciwnie? Wada szkodliwa i zła?”¹¹

Ponieważ chodzi tu o znajomość dobra w konkretnych okolicznościach, kryterium męstwa jest roztropność, która pomaga rozumowi określić, jaki akt w konkretnej sytuacji jest proporcjonalny do celu, który człowiek jako człowiek ma zrealizować¹².

Ważną zasługą stoików jest to, iż uwolnili cnotę męstwa od kontekstu militarnego, w którym umieścili ją Platon i Arystoteles. Cynceron stwierdza: „Ponieważ jednak uważa się pospolicie, że czyny wojenne są większe od osiągnięć pokojowych, trzeba osłabić to mniemanie. Wielu przecież szukało nieraz sposobności do wojaczki z żądzy sławy (...). Jeśli chcemy wszelako wydać sąd zgodny z prawdą, to powinniśmy stwierdzić, że liczne dokonania pokojowe były donioślejsze i świetniejsze od czynów wojennych”¹³. Męstwo jest zatem cnotą dostępną dla wszystkich obywateli¹⁴. Ujemną stroną stoików jest ich ideał określany terminem *apateia*, czyli całkowitego stłumienia wszystkich uczuć. Według nich, postępowanie w żadnym wypadku nie powinno się kierować uczuciami, lecz ma doskonale iść za rozumem, ponieważ właśnie on jest istotą człowieczeństwa jako takiego. Natomiast stronę emocjonalną i fizyczną uważają oni za niższe, a w związku z tym akcydentalne cechy ludzkie: „W ogóle mężny i wielki duch daje się rozpoznać po dwu zwłaszcza przymiotach. Jeden z nich zasada się na pogardzie rzeczy zewnętrznych, która wypływa z przekonania, że człowiek nie powinien (...) ulegać żadnej osobie, żadnej namiętności i żadnemu losowi”¹⁵. Stoickim ideałem jest wolność od lęku. Natomiast według Platona i Arystotelesa człowiek mężny bardzo dobrze zna lęk, lecz potrafi nad nim zapanować i może na swój sposób ograniczyć jego działanie.

¹¹ Platon, *Laches* 192 c-d (tekst polski w przekładzie W. Witwickiego: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, s. 233 — przyp. tłum.).

¹² Por. tamże, 196 d — 197 b. Arystoteles (dz. cyt., III, 7; 1115 b, 20) pisze: „sposób odczuwania i postępowania człowieka mężnego zgodny jest z wymaganiami słuszności i z nakazami rozumu” (tekst polski: dz. cyt., s. 99).

¹³ Cynceron, *O powinnościach*, I, 22 (tekst polski w przekładzie W. Kornatowskiego: Marcus Tullius Cicero, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, Warszawa 1960, s. 366 — przyp. tłum.).

¹⁴ Por. tamże, I, 23.

¹⁵ Tamże, I, 20 (tłum. polskie: dz. cyt., s. 362).

2. Męstwo i nadzieja w Piśmie świętym

Konfrontacja greckiego ideału męstwa z odpowiadającą mu cnotą chrześcijańską już na samym początku napotyka poważny problem. Chociaż autorzy biblijni znają pojęcie męstwa, to jednak na jego określenie posługują się innymi terminami niż filozofowie greccy. Różne hebrajskie pojęcia męstwa lub bohaterstwa nie są tłumaczone na język grecki terminami *megalopsychia* lub *karteria*, zaś słowo *andreia* pojawia się w Starym Testamencie bardzo sporadycznie (Mdr 8, 7), a w Nowym Testamencie nie występuje wcale. Pismo święte nie zna męstwa, bądź też bohaterstwa, w znaczeniu ludzkiej cnoty¹⁶.

Co więcej, w wielu tekstach Starego Testamentu odradza się człowiekowi liczyć na własne siły: „Nie uratuje króla liczne wojsko ani wojownika nie ocali wielka siła” (Ps 38, 16). Pyszny grzesznik natomiast otrzymuje następującą naganę: „Rozbiję waszą dumną potęgę, sprawię, że niebo będzie dla was jak z żelaza, a ziemia jak z brązu. Na próżno będziecie się wysilać, wasza ziemia nie wyda żadnego plonu, a drzewo na ziemi nie da owoców” (Kpł 26, 19-20; por. Pwt 8, 17; Iz 10, 13; Jr 9, 22; Ez 30, 6; 33, 28).

Stary Testament nie ukazuje mocy jako ludzką cnotę, lecz jako atrybut boski: „Ty swą mocą (*koah*) utwierdzasz góry, jesteś opisany potęgą” (Ps 65, 7). Wszehmoc Boża objawia się w Jego dziełach: „Powiedzcie Bogu: «Jak zadziwiająca są Twoje dzieła! Z powodu wielkiej Twojej mocy ('ôz) muszą Ci schlebiać Twoi wrogowie»” (Ps 66, 3; por. 29, 1; 59, 17; 96, 7). Kiedy człowiek okazuje się silny, dzieje się tak dlatego, że sam Bóg udzielił mu swej mocy: „Pamiętaj o Panu, Bogu twoim, bo On udziela ci siły do zdobycia bogactwa” (Pwt 8, 18; por. Ps 18, 33; 68, 36; Iz 40, 28-31). W gruncie rzeczy bowiem sam Bóg jest mocą człowieka, o czym świadczy druga Pieśń Sługi Pańskiego: „Ja zaś mówiłem: «Próżno się trudziłem, na darmo i na nic zużyłem me siły». Lecz moje prawo jest u Pana i moja nagroda u Boga mego. Wsławiłem się w oczach Pana, Bóg mój stał się moją siłą” (Iz 49, 4-5).

Męstwo w Starym Testamencie ściśle się wiąże z nadzieją, określaną różnymi słowami hebrajskimi. Nadzieja jest bowiem formą, w której Bóg udziela siły człowiekowi: „Bądźcie mocni i mężnego serca, wszyscy, którzy pokładacie ufność w Panu!” (Ps 31, 25). Można ją opisać jako środek, za pośrednictwem którego

¹⁶ W tej części pomocą służyły opracowania: A. Gauthier, *La force*, w: *Initiation Théologique*, Paris 1955², t. 3, s. 960-978; tenże, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et a théologie chrétienne*, Paris 1950.

człowiek otrzymuje siłę od Boga. Wszakże ta moc nie staje się własnością człowieka, nie jest bowiem mocą ludzką. Człowiek, pomimo swej nadziei pokładanej w Bogu, który jest jego mocą, ciągle żyje w strachu i musi się strzec, by w pewnym momencie nie zacząć liczyć na siebie, zamiast polegać na Bogu:

„Wydobądź mnie z sieci zastawionej na mnie,
bo Ty jesteś moją ucieczką.
W ręce Twoje powierzam ducha mego...
Zmiłuj się nade mną, Panie, bo jestem w ucisku,
od smutku słabnie me oko,
a także moja siła i wnętrzości.
Bo zgryzota trawi me życie,
a wzdychanie — moje lata.
Siłę moją zachwiał ucisk
i kości moje osłabły.
Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie,
mówię: Ty jesteś moim Bogiem”
(Ps 31, 5-6. 10-11. 15)

Pomimo swych udręk i niepewności wierzący nie przestaje żywić nadziei i ufać, że Bóg przyjdzie mu z pomocą (por. Ps 37, 5).

W Nowym Testamencie wszystkie te elementy pozostają, lecz otrzymują nowe akcenty. Moc, określana jako *dynamis*, nadal pozostaje atrybutem Boga, który się objawia w swych dziełach, a zwłaszcza w swym Synu Jezusie Chrystusie (Dz 10, 38; Mt 24, 30; Mk 13, 26; Łk 21, 27). Teologia chrześcijańska od początku odczytywała zapowiedź tego faktu w wielu różnych mesjańskich tekstach Starego Testamentu, na przykład w Iz 11, 1-3, w tekście, w którym odkrywamy siedem darów Ducha Świętego:

„Wyrośnie różdżka z pnia Jessego,
wypuści się odrośl z jego korzeni.
I spocznie na niej Duch Pański,
duch mądrości i rozumu,
duch rady i męstwa,
duch wiedzy i bojaźni Pańskiej.
Upodoba sobie w bojaźni Pańskiej” (por. Iz 9, 5).

Także Nowy Testament zachowuje niepodważalny związek między siłą otrzymywaną od Boga a teologalną cnotą nadziei (*elpis*). Fakt ten jednak nie przeczy temu, że da się wyróżnić niektóre postawy jako objawienia nadziei w codziennym życiu człowieka, które można uznać za moralne cnoty wlane: chrześcijańska moc (*dynamis*), śmiałość (*parrêsia*), cierpliwość (*hypomonê*) i wielko-

dusznosc (*makrothymia*, tłumaczona niekiedy jako „cierpliwość”). W tych pojęciach można rozpoznać niektóre aspekty męstwa, chociaż nie wymienia się go tutaj wyraźnie. Motywem ich odróżnienia jest fakt, iż nadzieja, w Starym Testamencie ukierunkowana na cele ziemskie, w Nowym Testamencie ma jako przedmiot samego Boga i Jego królestwo. Z tego względu w Nowym Testamencie należy wyróżnić niektóre dary łaski, występujące obok nadziei i odnoszące się do aktualnych postaw człowieka.

Dynamis ogarnia sobą moc czynienia cudów (Dz 6, 8), wewnętrzny, duchowy rozwój człowieka (Ef 3, 16. 20) oraz siłę potrzebną do dawania świadectwa (Dz 4, 33; 2 Tm 1, 7-8; Flp 4, 13). W 2 Kor 3, 12 św. Paweł mówi o pewności lub ufności (*parrêsia*), która pozwala śmiało słowa mówić otwarcie i szczerze: „żywiąc przeto taką nadzieją, z jawną swobodą (*pollê parrê*) postępujemy” (por. Ef 3, 12; Hbr 3, 6). W wielu miejscach, gdzie się wymienia trzy cnoty teologiczne, cierpliwość (*hypomonê*) i nadzieja (*elpis*) są jakby pomieszane ze sobą (Tt 2, 2; 2 Tes 1, 3-4; 1 Tm 6, 11; 2 Tm 3, 10). W *Apokalipsie* ma się wrażenie, jakoby słowo „nadzieja” (*elpis*) zostało całkowicie zastąpione przez „cierpliwość” (*hypomonê*; Ap 2, 2. 19). Termin ten częściej się odnosi do cierpliwości lub wytrwałości w zwyczajnym znaczeniu tych słów, które wyrażają cnoty połączone z męstwem, o czym się przekonamy nieco dalej: „Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie” (Łk 21, 19; por. Mt 24, 13; 10, 22; Mk 13, 13). Chodzi tu o wytrwanie w cierpieniach i o wytrzymanie próby w cierpliwości, z wiernością właściwą chrześcijanom. Wielkodusznosc (*makrothymia*), która w odróżnieniu od wspomnianych przed chwilą cnót nie ma szczególnego związku z nadzieją, ma swój odpowiednik w Starym Testamencie, a mianowicie w wyrażeniu: *'orêk 'appaim* („długość nozdrzy”) lub *'orêk rûah* („długość tchnienia”), określającym osobę, która oddychając przez nos powstrzymuje gniew. Oba te wyrażenia są używane w celu opisanie wielkodusznosci Boga, która Go powstrzymuje od wymierzenia natychmiastowej kary za występki i każe dać człowiekowi możliwość powrotu z błędnych dróg (Wj 34, 6; Syr 18, 1-12). Nowy Testament uznaje także ludzką cnotę wielkodusznosci, w której człowiek naśladuje postawę Boga (Mt 18, 21-35)¹⁷. W Ga 5, 22 uchodzi ona za owoc Ducha Świętego, zaś w 1 Kor 13, 4 za charakterystyczną cechę miłości.

Nowy Testament zaleca męczeństwo jako najdoskonalszy spo-

¹⁷ Termin *makrothymia* i pochodzący od niego czasownik oznaczają też w niektórych tekstach wytrwałość lub cierpliwość (por. Hbr 6, 12-15; Jk 5, 7-8).

sób naśladowania Chrystusa. Terminy: *martys* i *martyrein* dosłownie oznaczają „świadka” i „świadczyć”, lecz w niektórych tekstach Nowego Testamentu wiążą się z prześladowaniami, cierpieniami (Łk 21, 12-13) i złożeniem ofiary ze swego życia (Ap 2, 13; 11, 3. 7; 17, 6). Przy końcu drugiego wieku termin *świadek* został zarezerwowany dla kogoś, kto daje świadectwo wiary swoją śmiercią. To cierpliwe znoszenie cierpień i śmierć są dalekie od greckiego ideału męstwa (*andreia*), odwagi bohatera, który walcząc naraża swe życie na rzecz zwycięstwa. Ta wielka różnica wypływa z celowości cnoty: greckie bohaterstwo ma na celu zaświadczyć o własnej sile i własnych wartościach ludzkich, podczas gdy chrześcijańskie męczeństwo — jako owoc wytrwałości i cierpliwości — jest świadectwem mocy, którą człowiek otrzymuje jako dar od Boga, oraz nadziei na życie wieczne.

3. Męstwo jako lekceważenie świata

Ojcowie Kościoła, usiłując posługiwać się filozofią grecką w refleksji teologicznej nad cnotą męstwa, musieli rozwiązać dwa problemy: oprócz tego, że ludzka cnota męstwa jest nieobecna w Piśmie świętym, terminologia hebrajska, grecka i łacińska nie były spójne ze sobą¹⁸. Poniższa tabela pokazuje związki istniejące między terminami pochodzącymi z różnych źródeł:

Filozofia grecka	Pismo święte i Ojcowie Kościoła	Ojcowie łacińscy
<i>andreia</i>	<i>dynamis</i>	<i>fortitudo</i>
<i>karteria</i>	<i>hypomonē</i>	<i>patientia</i>
		<i>perseverantia</i>
<i>megalopsychia</i>	<i>makrothymia</i>	<i>patientia</i>
		<i>magnanimitas</i>
		<i>longanimitas</i>

Z tego zestawienia wynika, że nie da się postawić na równi omawianych pojęć biblijnych oraz odnośnych pojęć filozofii greckiej. Tłumaczenie łacińskie zaś przyczynia się do jeszcze większego zamieszania.

Jak było do przewidzenia, ów brak ludzkiej cnoty męstwa ma swe konsekwencje w pierwszej teologicznej refleksji nad nią. Nie negując całkowicie bohaterstwa wojennego, traktowanego za-

¹⁸ Por. A. Gauthier, *La force*, dz. cyt., s. 979-980.

sadniczo jako cnota fizyczna, św. Ambroży wylicza jako pierwszy obowiązek wypływający z męstwa przeciwstawienie się szatanowi. Zadanie to zakłada dwie cechy charakterystyczne męstwa: „To jest więc pierwsze znaczenie męstwa, albowiem męstwo ducha przejawia się w dwojaki sposób. Po pierwsze: powinno ono rzeczy zewnętrzne, dotyczące ciała, uważać za mało wartościowe i sądzić, że jako zbyt cenne zasługują raczej na lekceważenie niż na to, aby się o nie ubiegać. Po wtóre, powinno ono te dobra, które są najcenniejsze, to wszystko, w czym widać dobro moralne i owo *prepon* (czyli to, co przystoi), przyswoić sobie choćby znacznym wysiłkiem ducha. Cóż bowiem może być tak chwalebne jak takie kształcenie ducha twego, iżbyś ani bogactw, ani rozkoszy, ani zaszczytów nie uznawał za najwyższe dobra i nie zużywał wszystkich swoich sił celem ich zdobycia?”¹⁹

Mówiąc, że męstwo zakłada na pierwszym miejscu lekceważenie rzeczy ziemskich, św. Ambroży prezentuje ideał tej cnoty, który jest — rzecz jasna — różny od ideału filozofów greckich. Akcentuje on bardziej wytrwanie i cierpliwe znoszenie niż bohaterskie czyny: „Oto prawdziwe męstwo, którym odznacza się szermierz Chrystusowy; otrzymuje on wieniec jedynie wtedy, gdy stoczy prawem przepisany bój. Czy słabą zachętą do męstwa wydają ci się następujące słowa: «Ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość — wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś nadzieję»? (Rz 5, 3-4)... Tak pouczać może tylko ten, kto utwierdzony był w Jezusie Chrystusie, ten, którego ciało nie zaznało spoczynku. Zewsząd cierpiał ucisk: na zewnątrz walki, w sercu obawy. I chociaż życie upływało mu wśród niebezpieczeństw, licznych trudów w murach więziennych, choć nieraz groziła mu śmierć, jednak nigdy nie upadał na duchu, lecz walczył tak długo, aż stał się panem swoich słabości”²⁰. Męstwo chrześcijanina znajduje swój punkt kulminacyjny w męczeństwie²¹. Podobną myśl zawiera dzieło *De patientia* św. Augustyna, który zdecydowanie odrzuca ideał bohaterstwa tak bardzo sławiony przez autorów pogańskich²².

¹⁹ Św. Ambroży, *Obowiązki duchownych* I, 36, 182 (tekst polski w tłumaczeniu K. Abgarowicz, Warszawa 1967, s. 84 — przyp. tłum.). Chociaż św. Ambroży mówi w pierwszym rzędzie o obowiązkach duchownych, to jednak jego wypowiedzi dotyczące męstwa odnoszą się do wszystkich chrześcijan.

²⁰ Tamże, I, 36, 183 (tekst polski: dz. cyt., s. 85).

²¹ Por. tamże, I, 41.

²² Św. Augustyn, *De patientia* V (4).

4. Połączenie rzeczy niemożliwych do połączenia

Męstwo ujmowane przez filozofię grecką jako cnota czysto militarna lub cywilna skłania co najwyżej do heroicznej postawy, której widoczny skutek może być osiągnięty, ale nie uzdalnia nikogo do cierpliwego znoszenia sytuacji nie dającej nadziei na jej poprawę. Męstwo ograniczone w dużej mierze do cierpliwości i charakteryzujące się lekceważeniem rzeczy ziemskich, jak to jest u Ojców Kościoła, może czynić wrażenie, jakby było cnotą nie z tego świata. Oba te pojęcia męstwa, które na pozór wzajemnie się wykluczają, zawierają w sobie część prawdy. Trzeba było czekać aż do końca XII wieku, aby św. Tomasz połączył te dwa pojęcia, tworząc z nich syntezę przekonywającą i owocną.

Św. Tomasz, podążając śladem Arystotelesa²³, ustala, że męstwo ma za przedmiot (*materia circa quam*) zarówno odwagę, jak też obawę. Męstwo uzdalnia wolę do tego, by pragnęła dobra poznanego przez rozum, powstrzymując z jednej strony obawę, aby człowiek mógł wytrzymać (*tollerare*) trudności w urzeczywistnieniu tego dobra, z drugiej zaś strony kierując odwagą, aby mógł na nie uderzyć (*aggredior*)²⁴. Ten opis przedmiotu męstwa pomaga św. Tomaszowi znaleźć klucz do połączenia ze sobą obu pojęć męstwa. Rozwija on ścisłą myśl Arystotelesa, której bogactwa nie uświadamiał sobie nawet sam ów filozof: „mężnymi więc (...) nazywa się ludzi za to, że narażają się na przykrości”, co na język łaciński zostało przetłumaczone słowami: *in sustinenda tristia maxime aliqui fortes dicuntur*²⁵. Z tego zdania św. Tomasz wyciąga wniosek, że pierwszym aktem męstwa jest opanowanie bojaźni, zaś drugim — pohamowanie odwagi: „Opanowanie bowiem lęku jest trudniejsze, a to dlatego, bo niebezpieczeństwo, wspólny przedmiot zarówno odwagi jak bojaźni, samo przez się poskramia pierwszą, a zwiększa drugą. Otóż natarcie jest aktem, w którym męstwo trzyma na wodzy odwagę, gdy wytrzymanie jest aktem męstwa wynikłym z opanowania obawy. Dlatego też wytrzymanie (*sustinere*), czyli niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, jest główniejszym niż natarcie (*aggredior*) aktem męstwa”²⁶.

²³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* II, 7 i III, 9.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* II-II, q. 123, a. 3 (tekst polski w przekładzie S. Bełcha: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, s. 16-17 — przyp. tłum.).

²⁵ Arystoteles, dz. cyt., III, 9; 1117 a, 33-34 (tekst polski: Arystoteles, dz. cyt., s. 108). Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna* II-II, q. 123, s. 6 (*Sed contra*).

²⁶ Św. Tomasz, dz. cyt., q. 123, a. 6 (tekst polski: dz. cyt., s. 23).

Wytrzymanie lub cierpliwe znoszenie trudności wymaga od człowieka czegoś więcej niż uderzenia na nie, z trzech motywów. Na pierwszym miejscu musi on znosić trudności, na przykład w przypadku nieuleczalnej choroby, którym nie może zaradzić w żaden sposób. Ta sytuacja zakłada poczucie bezradności. Kiedy decyduje się stawić czoło przeciwnościom, czyni to dlatego, że widzi możliwość dokonania jakiejś zmiany. Ponadto znoszenie trudności oznacza, że są już one obecne, podczas gdy trudności, którym usiłuje się zaradzić, mają dopiero nadejść. Po trzecie wreszcie, znoszenie trudności może trwać przez długi czas, ich rozwiązanie natomiast może być dokonane nagłym ruchem. Z tej przyczyny nagła śmierć przez eutanazję albo samobójstwo jest — jak się zdaje — drogą bardziej atrakcyjną dla tych, którzy w przeciwnym razie muszą pozostawać w szpitalu przez wiele lat²⁷.

Tym sposobem wyłania się synteza greckiego i chrześcijańskiego ideału męstwa. Polega ona w swej istocie na tym, że punkt kulminacyjny męstwa znajduje się w męczeństwie, w którym znoszenie cierpień jest aktem centralnym. Nie oznacza to jednak, że uznaje się w pełni wartość męstwa wyrażającego się w czynach militarnych.

Także według św. Tomasza męstwo odnosi się przede wszystkim do niebezpieczeństwa śmierci. Dlatego nie ma różnych postaci tej cnoty od niej odmiennych, czy też *partes subiectivae*, cytując jego terminologię. W większości przypadków niebezpieczeństwa i trudności zawierają w ostatecznym rozrachunku lęk przed śmiercią, choć w pierwszej chwili znajdują się na innym poziomie i mogą się wyrażać w lęku przed utratą autorytetu, przed ryzykiem finansowym, czy też narażeniem na szwank zdrowia. Cnoty odnoszące się do tych niebezpieczeństw łączą się w jakiś sposób z męstwem²⁸.

Wytrwałość i podjęcie określonych działań w połączeniu ze sobą stanowią integralny akt męstwa. Na tej podstawie św. Tomasz jest w stanie pokazać, w jaki sposób cnoty dodatkowe, o których pisali już Arystoteles i Cyceon, są zarazem integralnymi częściami męstwa.

Cnotami odnoszącymi się do „natarcia” na trudności są: wielkoduszność, bądź też mądrze ukierunkowana odwaga mająca na względzie osobisty honor (cześć) w trudnych przedsięwzięciach²⁹, oraz wielmożność (*magnificentia*), oznaczająca mądrą odwagę, któ-

²⁷ Por. tamże, ad. 1.

²⁸ Por. tamże, q. 128.

²⁹ Por. tamże, q. 129, a. 1.

rej przedmiotem są wydatki finansowe, mające na względzie urzeczywistnienie dobrych celów³⁰. Wadami przeciwnymi wielkoduszności przez nadmiar są: zarozumiałość (grzeszne przecenianie własnych zdolności), ambicja (nieuporządkowane pragnienie czci), próżność (pragnienie chwały z powodów nierzeczywistych albo na podstawie nie zasługującego na zaufanie sądu innych, bądź też w przypadku, gdy chwały tej nie używa się do ustalonego uprzednio celu, jakim jest cześć Boża lub dobro bliźniego). Małostkowość, wada przeciwstawna wielmożności przez niedobór, oznacza postawę kogoś, kto nie chcąc dążyć do rzeczy proporcjonalnych do jego potrzeb, nie dociąga do wymogów własnych możliwości. Wadą przeciwstawną wielkoduszności przez niedobór jest małoduszność, która jest skłonnością do zbytniego ograniczania dóbr w osiągnięciu ustalonego uprzednio celu, podczas gdy wadą przez nadmiar jest marnotrawstwo (*consumptio*)³¹.

Znoszeniu trudności odpowiada cnota cierpliwości (*patientia*), która nie dopuszcza do tego, by człowiek poddał się uczuciu smutku, oraz pomaga odnaleźć w cierpieniu właściwą drogę³². Do tej kategorii należy też wytrwałość (*perseverantia*), która uzdalnia człowieka do długotrwałego zaangażowania i wytrzymywania trudności pochodzących z przeciągającej się w czasie realizacji jakiegoś dobra³³. Stałość (*constantia*), która powoduje niewzruszone trwanie w dobru wbrew trudności pochodzącej z przeszkód innych niż długotrwałość podejmowanych aktów, należy zarówno do cierpliwości, jak też do wytrwałości³⁴. Przeciwstawieniem wytrwałości jest miękkość, pod wpływem której człowiek w najmniejszej trudności daje się pokonać, jak również upór, który nakazuje trwać przy czymś, chociaż nie ma żadnej nadziei na osiągnięcie sukcesu³⁵.

5. Odwaga niewolników?

Czy porównanie greckiego ideału męstwa z odpowiadającą mu cnotą chrześcijańską może przynieść coś, z czego człowiek końca XX wieku mógłby skorzystać? Czy wiemy coś więcej na temat samego odważnego czynu? Na początku pytaliśmy, co należy wy-

³⁰ Por. tamże, q. 134.

³¹ Wszystkie te wady św. Tomasz omawia w *Sumie teologicznej*, q. 130-133. 135.

³² Por. tamże, q. 136.

³³ Por. tamże, q. 137.

³⁴ Por. tamże, q. 137, a. 3.

³⁵ Por. tamże, q. 138.

brać: żyć dalej, znosząc cierpienia i rozczarowania, czy też zadać sobie śmierć? Czy wybór dalszego życia nie jest swoistym tchórzostwem, podbudowanym chrześcijańską ideą męstwa? Taki właśnie był końcowy wniosek Nietzschego: „Godna potępienia jest właśnie owa tchórzliwa i dwuznaczna słabość religii, takiej jak chrześcijaństwo, a mówiąc ściślej — jak Kościół: że zamiast zachęcać do śmierci i autodestrukcji, chroni bankruta i nawet go jeszcze rozmnaża”³⁶. Według niego, moralność chrześcijańska należy do kategorii „moralności niewolników” (*Sklavenmoral*), którą większość ludzkości przyjmuje bezmyślnie, a która radykalnie przeciwstawia się jej ideałowi moralności nadczłowieka tworzącego własne wartości³⁷.

Jak już widzieliśmy, filozofowie greccy rozumieli dobrze, że treść bohaterskiego czynu ściśle zależy od konkretnej rzeczywistości, którą człowiek może powiązać z tym, co ma urzeczywistnić jako człowiek w świetle roztropności. Męstwo irracjonalnej moralności Nietzschego jest niczym innym jak niebezpiecznym bohaterstwem pozbawionym jakiegokolwiek znaczenia, które prowadzi człowieka do samozniszczenia. Eutanazja lub samobójstwo nie może być aktem męznym, ponieważ jest ostatecznym wysiłkiem, ze swej natury zawsze kończącym się fiaskiem, zanegowania własnej rzeczywistości, w tym przypadku: własnej słabości, biorąc do ręki sztylet śmierci. Męstwo proponowane przez Nietzschego nie jest męstwem, lecz negacją istotnego aspektu człowieka, bądź też samej jego natury: „Ponieważ człowiek jest ze swej natury istotą słabą, może być odważny” — oświadcza Pieper³⁸. Był pozbawiony tej ułomności, taki jak anioł, nie zna męstwa. Iluzja wolności od ludzkiej słabości, która w ostatecznym rozrachunku popycha do autodestrukcji, wyklucza wszelkie męstwo.

Faktem nie uznanym zarówno przez Nietzschego, jak też przez filozofię grecką, jest to, że w świetle ludzkiej słabości pokonanie lęku jest głównym aktem męstwa, podczas gdy sam czyn znajduje się na drugim planie, jak zauważył św. Tomasz z Akwinu. Nikt nie zdobędzie się na odważne czyny, jeśli najpierw nie zredukuje lęku do znośnych rozmiarów. Autodestrukcja zalecana przez Nietzschego jest więc oddaniem się na pastwę lęku przed

³⁶ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre*, w: *Friedrich Nietzsche* (wyd. K. Schlechta), München 1973³, t. 3, s. 792.

³⁷ Por. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 260, w: *Friedrich Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, ss. 729-733.

³⁸ J. Pieper, *The four cardinal virtues*, Notre Dame 1966, s. 117.

śmiercią, lęku, który człowiek usiłuje kontrolować kierując własną śmiercią.

Nikt jednak nie może żyć z niekontrolowanym strachem przed śmiercią. Dokonując refleksji nad śmiercią na tle pierwszej wojny światowej, Freud zaleca scalić śmierć z życiem: „Czyż nie byłoby lepiej, gdybyśmy w naszej rzeczywistości i w naszej myśli przywrócili śmierci przynależne jej miejsce, bardziej uwypuklając to nasze nieświadome zachowanie w obliczu śmierci, które aż dotąd usiłowaliśmy starannie stłumić? (...) Wytrzymać życie: jest to nadal pierwszym obowiązkiem każdej istoty żyjącej (...). Przypomnijmy sobie stare powiedzenie: *Si vis pacem, para bellum*. Jeśli chcesz zachować pokój, przygotuj się do wojny. Nadszedł czas, aby je zmodyfikować następująco: *Si vis vitam, para mortem*. Jeśli chcesz przeżyć życie, naucz się przyjmować śmierć”³⁹. Integralnie łącząc śmierć z życiem, czyli świadomie panując nad lękiem przed śmiercią (a nie likwidując go) i nadając mu rozmiary dostosowane do własnej rzeczywistości człowieka słabego, można znaleźć odwagę by żyć i nie uciekać od życia.

Element typowo chrześcijański dotyczy faktu, iż zarówno cierpliwość, jak też wytrwałość są w swej istocie darami wpływającymi z cnoty miłości i udoskonalają się przez męstwo, które jest jednym z siedmiu darów Ducha Świętego. W tym kontekście należy zauważyć, że miłość jest jedyną ostateczną odpowiedzią na cierpienie. Stwierdzenie, że człowiek musi zaakceptować cierpienie, któremu nie jest w stanie zaradzić w żaden sposób, może być bardzo błędnie zrozumiane. Św. Tomasz, cytując Augustyna, wskazuje na to, że nikt nie jest w stanie zaakceptować cierpienia jako takiego. Czyni to zaś tylko ze względu na jakiś wyższy cel, do którego dąży z miłości. Ponieważ miłość jest cnotą teologalną, św. Tomasz stwierdza, iż cierpliwość i wytrwałość, które są konieczne do zniesienia cierpień, są niemożliwe bez pomocy łaski Bożej⁴⁰. Wskazówkę do tego znajduje w Liście do Rzymian: „Chlubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość (*hypomonê*), a wytrwałość — wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś — nadzieję. A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 3-5). W tym cytacie związek, jaki Pismo święte widzi między męstwem — w znaczeniu wytrwałości — a nadzieją, która (podobnie jak miłość) jest cnotą teologalną opartą na woli i mającą w sobie postać miłości,

³⁹ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, 1915, w: S. Freud, *Opere*, Torino 1976, t. 8, s. 148.

⁴⁰ Św. Tomasz, dz. cyt., q. 136, a. 3 i q. 137, a. 4.

amor concupiscibilis, czyli miłości Boga, motywowanej oczekiwaniem otrzymania od Niego zbawienia wiecznego. To zaś, że wytrwałość jest niemożliwa bez daru łaski, zostało potwierdzone na drugim Synodzie w Orange (525 r.)⁴¹ i na Soborze Trydenckim⁴².

Wszystkie te wypowiedzi nie stanowią jakiejś abstrakcyjnej doktryny, czego świadectwem jest doświadczenie Jeana Vanier, opisane w jego książce *Toute personne est une histoire sacrée*, które wyniósł z pracy zarówno z upośledzonymi umysłowo, leczonymi we wspólnocie Arka, jak też z ich opiekunami. Upośledzeni umysłowo, przez wiele lat całkowicie opuszczeni, odżywają, nabierają odwagi i nadziei, kiedy doznają od swych opiekunów miłości, cierpliwości i wytrwałości, nawet jeśli potrzeba do tego długiego czasu. W tym przypadku jednak nie mamy do czynienia z „ruchem jednokierunkowym”, ponieważ także upośledzeni umysłowo mogą wiele ofiarować swym opiekunom. Wymienione przed chwilą cnoty są darami, których ludzie mogą sobie wzajemnie udzielać. Męstwo wraz z cnotami z nim złączonymi, z cierpliwością i wytrwałością, jak również z nadzieją i miłością, mają aspekt ściśle społeczny, międzyludzki, do którego różne tradycje nie przywiązywały większego znaczenia. My sami, uformowani swego czasu przez te dary, możemy je przekazywać innym tak, jak przekazujemy sobie nawzajem wiarę.

Kiedy jednak nie znajdujemy odwagi, aby je przekazać dalej, narazamy się na bardzo przykre tego konsekwencje. Dzieci, gdy nie czują się akceptowane i kochane, odgradzają się od otoczenia psychicznym murem, szukając w nim swego bezpieczeństwa. Nie mają odwagi wyjść z niego na zewnątrz z powodu tego, co psychologowie amerykańscy nazywają *shame* (wstyd), a co Vanier woli nazywać poczuciem winy: dziecko uważa, że ono samo jest winne temu, że inni go nie kochają. Przez nieufność wobec siebie samego chroni się za swym murem psychicznym. Wszakże może też pojawić się brak odwagi u opiekuna. Jeśli będzie się on bał wejść w relację, która wymaga wiele czasu, z pewnością nie będzie w stanie dodać odwagi innym⁴³. Kiedy zaś odnajdzie odwagę otwarcia się na drugą osobę, będzie mógł ten dar przekazać innemu człowiekowi i odnowić w nim zaufanie wobec siebie samego.

Dokonując głębszej refleksji nad doświadczeniem Jeana Vanier, odkrywamy w nim jeszcze inny punkt, który nas na nowo

⁴¹ DH 380.

⁴² DH 1541 i 1566.

⁴³ Por. J. Vanier, *Toute personne est une histoire sacrée*, Paris 1994, zwł. ss. 69-72 i 90-92.

proceeds to the relationship between meanness and concrete reality. Usually in people, who see the inferior, there arises a feeling of aversion and uncertainty, and for the sake of some hidden fear they do not know how to behave. Such a feeling is a reaction, physically-emotional, caused by a willful observation of the object regarded as evil, which is difficult to overcome. Stoics considered feelings as something negative, which should be completely suppressed. A certain suspiciousness towards the sphere of emotional, especially in the field of sexual, characterizes the Fathers of the Church, just as Jansenism in the 17th and 18th centuries. Such an attitude, in which one does not accept the fact that the physically-emotional plane is an essential gift of the human person, crosses the constitutive character of her feelings. The same approach is encountered in contemporary philosophies, especially in anthropology of Cartesian and neo-Kantian, which narrow the essence of the human person to rational consciousness⁴⁴. In this perspective the physically-emotional plane receives such a meaning, as it is given by consciousness. In this way feelings close themselves in pure subjectivism. That, such a feeling is wrong, shows a spontaneous aversion, and then fear towards the inferior willfully: although such a feeling appears in me, it nevertheless remains „a sacred history” (*une histoire sacrée*), representing an objective value, independent of my feeling and of the content of my consciousness.

Fear itself does not have a moral meaning, but it receives it on the basis of its reference to objective reality, recognized by reason. The fear of health and life not being threatened, is completely reasonable, while the fear of the inferior willfully — is not. We can understand this, as St. Thomas, following the ancient tradition of philosophy, just as the Fathers of the Church, teach about the relationship between justice and meanness: „That good of man, that good of reason. Good, that has in itself wisdom, from its nature, being from its essence perfection of reason. On the other hand, justice, that good, that introduces into action, as if its task consisted in the introduction into all human affairs of the order indicated by reason. And other virtues (meanness and moderation) good, that maintain through the taming of passions, that man does not fall away from duty”⁴⁵. Meanness, na-

⁴⁴ Por. R. Cessario, *Le virtù*, Milano 1994 (*Amateca. Manuali di Teologia Cattolica* 19), s. 176-178.

⁴⁵ Św. Tomasz, dz. cyt., q. 123, a. 12. Por. Ciceron, dz. cyt., I, 19; św. Ambroży, dz. cyt., I, 35. Odnośnie do męstwa pozostającego w służbie

dając lękowi rozmiary proporcjonalne do rzeczywistości, ma zatem zadanie oddać sprawiedliwość obiektywnej rzeczywistości, obiektywnemu znaczeniu drugiego człowieka i siebie samego, co jest *conditio sine qua non* miłości.

Na koniec należy stwierdzić, że synteza greckiego i chrześcijańskiego ideału męstwa uczy nas jednej rzeczy: Opieranie się na „własnych wartościach”, bądź też kierowanie życiem i śmiercią w sposób autonomiczny, nie zakłada ani moralności, ani kontroli nad sytuacją, ani też odwagi, lecz prowadzi do zależności od własnego strachu. Kto taką postawę podnosi do ideału, czyni z wolności ludzkiej karykaturę. Kto natomiast zauważa, że pierwszym aktem męstwa jest wytrwanie, bądź też — posługując się współczesnymi terminami — integracja lęku i strachu, ten odkrywa fundament zdrowego aktywizmu. Męstwo życia wbrew wszelkim trudnościom, jakie to życie niesie, sprawia, że człowiek staje się prawdziwie wolny i autonomiczny.

Tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

sprawiedliwości zob. T. S. Centi, *Introduzione*, w: *La Somma Teologica*, Sancasciano 1968, t. 20, s. 16-20.