

## UMIARKOWANIE A DAR Z SIEBIE

W odniesieniu do cnót kardynalnych powszechnie się stwierdza, że tylko sprawiedliwość jest cnotą społeczną, ponieważ ma na celu danie każdemu tego, co mu się należy. Inne cnoty natomiast (roztropność, męstwo i umiarkowanie) byłyby bezpośrednio podporządkowane doskonałości podmiotu, który cieszy się ich posiadaniem. Podstawą takiego rozróżnienia jest — mówiąc krótko — niechrześcijańska koncepcja człowieka. Według niej, człowiek się udoskonala wyłącznie w odniesieniu do siebie samego, podczas gdy relacja do innych jest rozstrzygana na bazie spłacenia długu sprawiedliwości.

Zgodnie z Objawieniem chrześcijańskim, człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest wezwany do uczestnictwa w boskiej naturze, którą jest w swej istocie *agapê*, miłość. Nie może on zrozumieć siebie samego i swego powołania poza miłością, którą otrzymuje i którą winien okazywać innym. W tej perspektywie jest rzeczą zrozumiałą, że nawet jeśli bezpośrednim celem cnót moralnych jest doskonalenie podmiotu, to jednak doskonałość ta nie jest celem ostatecznym, ale tylko nieodzownym warunkiem do tego, by człowiek mógł w pełni urzeczywistnić siebie w darze z siebie samego. Tym sposobem roztropność, czy też mądrość, ma z pewnością za zadanie kierować działaniem ludzkim zgodnie z prawdą moralną. Wszakże taka prawda moralna polega w swej istocie na uporządkowaniu czynów ludzkich zgodnie z owym planem Bożej mądrości, która wzywa ludzi do tego, by byli doskonałymi tak, jak doskonały jest Ojciec niebieski. Jest to więc doskonałość komunii, miłości.

To samo należałoby też powiedzieć o męstwie i umiarkowaniu. Męstwo bowiem pomaga oprzeć się pokusom i pokonać trudności. To zaś jest nieodzowne do tego, by można było zapewnić udzielenie daru z siebie bez wahania, z całą gotowością i radością (*firmiter, expedite, delectabiliter*). Umiarkowanie natomiast ma za zadanie zagwarantować panowanie nad własnymi instynktami i emo-

\* O. Angelo Bellon, dominikanin, naucza teologii moralnej w akademickim Studium Teologicznym w Bolonii (sekcja św. Dominika), na Wydziale Teologicznym północnych Włoch (sekcja w Genui), w Międzydiecezjalnym Studium Teologicznym (Alessandria) oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Vigevano.

cjami, a tym samym jest bezpośrednio podporządkowane dojrzałości osoby. Dojrzałość ta jednak, utożsamiająca się z osiągnięciem wewnętrznej wolności, jest warunkiem bezwzględnie koniecznym do tego, by można było w ogóle mówić o prawdziwej miłości. Nie oznacza to, jakoby instynkty lub uczucia były czymś negatywnym, ponieważ w gruncie rzeczy stanowią wielki zasób sił ukierunkowujących osobę na dobra, które należą do jej natury i w jakiś sposób konstytuują jej *pondus*, pociągając tym samym do dobra, za którym powinno się podążać. Instynkty te jednak należy poddać humanizacji. Powinny one służyć osobie, podczas gdy w rzeczywistości zmuszają ją do milczenia, zniewalają, prowadzą ją do autodestrukcji, co można zauważyć w wielu osobach, które burząc porządek moralny, doszły do ruiny duchowej, moralnej, psychicznej, a nawet fizycznej.

W tym kontekście wydaje się rzeczą konieczną pogłębienie tej wewnętrznej celowości umiarkowania. Nie chodzi tu bowiem o to, by za wszelką cenę uwidocznić aspekt, który na pierwszy rzut oka mógłby się wydawać marginesowy, ale by ukazać samą rację istnienia tej cnoty. Jeśliby bowiem ostatecznym jej celem nie było życie miłością, która nie ma końca, nie pozostałoby prawdopodobnie nic innego, jak tylko jeść, pić i oddać się przyjemności (por. 1 Kor 15, 32). Jak da się zauważyć, ta perspektywa sięga o wiele dalej, aniżeli niektóre szkoły etyczne i ascetyczne, które być może są w stanie pomóc w tym, by ludzie stali się czystszy i wstrzemięźliwi jak aniołowie, ale zarazem prowadzą do tego, że stają się oni niezdolni do miłości jak demony.

Św. Augustyn mówił, że zadaniem cnót jest uporządkowanie życia emocjonalnego: „Taka jest krótka i poprawna definicja cnoty: uporządkowanie miłości”<sup>1</sup>. Tak więc jeśli roztropność ma za zadanie wybierać zgodnie z prawdą moralną to, co powinno się miłować, mając na uwadze dobro bezpośrednio i wieczne osoby i zbiorowości; jeśli sprawiedliwość oddaje każdemu to, co się mu należy w duchu solidarności i przyjaźni, bez żadnej pychy; jeśli też męstwo nadaje stałość miłości i wierności własnym obowiązkom, choć nie bez trudności i pokus; to do umiarkowania należy umożliwienie tego, by człowiek stał się darem bez ulegania rozproszeniom ze strony przyjemności i osobistych zysków.

<sup>1</sup> *Haec est brevis et recta definitio virtutis: ordo amoris (De moribus Ecclesiae, 15; De Civitate Dei, 15, 22).*

## Znaczenie cielesności

Dla uniknięcia dwuznaczności trzeba już na początku podkreślić, iż ćwiczenie się w umiarkowaniu nie zawiera w sobie pesymistycznej koncepcji ludzkiego ciała i emocji, które w nim się wyrażają. Ciało nie jest więzieniem, w którym dusza cierpi za dawne winy, jak również nie jest narzędziem, dzięki któremu osoba nie objawia, gdyż wtedy ujawniałaby jedynie swe duchowe istnienie. Stworzone przez Boga, jest ono konstytutywnym i istotnym komponentem człowieka. To właśnie dzięki cielesności, na przykład, człowiek jest bezpośrednio powiązany z rzeczami tego świata, panuje nad nim i jest zdolny do doskonalenia go przez swą pracę. Co więcej, dzięki swej cielesności jest on w stanie stać się także biologicznie ojcem i matką.

Według wiary chrześcijańskiej, ciało uczestniczy w porządku nadprzyrodzonym. Św. Paweł mówi: „Ale ciało nie jest dla rozpuszty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała (...) Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? (...) Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci. Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” (1 Kor 6, 13-20).

Poprzez chrzest bowiem cały człowiek staje się członkiem ciała Pana, członkiem, w którym Chrystus przedłuża i przeżywa na nowo tajemnice swego Wcielenia, męki, śmierci i Zmartwychwstania. Chrystus w historii nadal oddaje cześć Ojcu, wciąż składa siebie w ofierze, staje się bliźnim, dokonuje dzieła odkupienia i uświęcenia przez konkretne życie każdego człowieka, a tym samym również poprzez ciało i jego emocje. W ten sposób stają się zrozumiałe słowa św. Pawła, który pisze: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1 Kor 10, 31). W tym kontekście staje się też zrozumiałe jego zaproszenie, aby chrześcijanie złożyli własne ciało na duchową ofiarę, przyjemną Bogu (Rz 12, 2). Ze względu na Chrystusa ciała nie mogą być ociążałe wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych (Łk 21, 34).

Świadomy tego, iż potrójne pożądanie lub potrójna skłonność ku złu czyha na jego życie (1J 2, 16), chrześcijanin jako dobry atleta jest „umiarkowany we wszystkim” (1 Kor 9, 25). Biegnie, „aby zdobyć nieprzemijającą nagrodę”, i wie, że przechowuje swój skarb w „naczyniach glinianych” (2 Kor 4, 7).

## Umiarkowanie i przyjemność

To, co powiedziano w odniesieniu do ciała, analogicznie może być zastosowane także do przyjemności. Jest ona bowiem pewnym stanem spoczynku, zadowolenia i zaspokojenia, których się doświadcza, kiedy osiągnie się jakieś dobro, bądź też gdy zaspokoi się jakieś pragnienie lub potrzebę. Przyjemność jest uczuciem odpowiadającym naturze człowieka i — według Arystotelesa — odnosi się do pewnego ściśle określonego działania, tak samo jak piękno odnosi się do młodości<sup>2</sup>. I jest tym większa, im bardziej wykonywane czynności zaspokajają najbardziej witalne potrzeby. Do nich zaś należą te, które odnoszą się do zachowania życia, a z którymi są połączone przyjemności jedzenia i picia, jak też do zachowania gatunku, któremu towarzyszą przyjemności zmysłowe.

Można by powiedzieć, że Boża Opatrzność zechciała powiązać zaspokajanie najbardziej witalnych potrzeb z nagrodą, aby tym sposobem zachęcić człowieka do urzeczywistniania siebie jako jednostki i jako osoby. Przyjemność, jak żadne inne uczucie, jest ogromnym potencjałem, który popycha osobę ku działaniu pełnemu gotowości, chęci, fantazji, entuzjazmu, jak też roztropności. Ale musi też być ona humanizowana. Gdy tego brakuje, przyjemność zaczyna despotycznie panować nad człowiekiem, ujarzma go i czyni swoim niewolnikiem.

Tutaj zauważa się ważną rolę umiarkowania, które ze swej istoty nie ma za zadanie wyciszyć przyjemności, ale panować nad nimi, ujarzmiać je dla dobra osoby. Ono wie, że przyjemność potrzebuje pewnego wytchnienia, odprężenia ducha. Jest swoistym *fruitito*, cieszeniem się obecnym dobrem.

Św. Tomasz naucza, że wartość umiarkowania polega nie na zaspokajaniu przyjemności, ale na panowaniu nad nimi. Ono może współistnieć razem z przyjemnością przeżywaną w najwyższym stopniu, która absorbuje całą uwagę ducha. Ważne jest tylko to, aby człowiek zachował panowanie nad nią i strzegł wewnętrznej wolności. Św. Tomasz pisze: „Obfityść rozkoszy odczuwanej w akcie płciowym dokonany zgodnie z wymogami rozumu nie przekracza miary wymaganej przez cnotę. Poza tym na cnotę wywiera wpływ nie ilość doświadczanej zmysłami przyjemności, bo to zależy od usposobienia ciała, lecz związane z tą przyjem-

<sup>2</sup> Arystoteles czyni interesujące rozważania na temat przyjemności w *Etyce Nikomachejskiej* VII, w rozdziałach 14 i 15. Twierdzi m.in., że przyjemność jest lekarstwem i że jest ono poszukiwane z tym większym zainteresowaniem, im większe jest cierpienie.

nością nastawienie wewnętrzne”<sup>3</sup>. Na innym zaś miejscu stwierdza: „Z tego powodu przyjemność nie staje się moralnie zła, podobnie jak nie jest moralnie zły sen, choć również wiąże rozum, jeśli tylko jest dopuszczony zgodnie z rozumem. Niekiedy bowiem sam rozum wymaga, by zawiesić jego używanie”<sup>4</sup>.

Pewne światło na te rozważania może rzucić następujący przykład. Kiedy alpinista musi pokonać strome ściany i chodzić po pionowych skałach, jego umysł jest cały przejęty lękiem o to, by nie postawić źle stopy. Nie myśli o niczym innym, choć przecież kontynuuje wspinaczkę i coraz bardziej przybliża się do celu. Trzeba jednak zatrzymać i usunąć emocje, kiedy przenoszą one podmiot poza poszukiwanie dobra. Jest to przypadek przyjemności nieuporządkowanych.

Jak można zauważyć, w ten sposób odalamy się od koncepcji stoickiej, która uważa za doskonałego tylko takiego człowieka, który odrzuca rzeczywistości zmysłowe, który wewnętrznie osiągnął maksymalną obojętność (*atarassia*) i zgasił w sobie wszelkie uczucie. Jakże tu nie przypomnieć o tym, iż Cynceron nazywał emocje chorobami i słabościami (*morbos, aegritudines*) ducha oraz jego zaburzeniami<sup>5</sup>? Jesteśmy także dalecy od tego, który powiedział: „przyjemność jest z gruntu zła i podejrzana dla natury”. Tym bardziej zaś nie jest prawdą to, że chrześcijaństwo „zanieczyściło źródło przyjemności i wysuszyło radość życia”, jak uważał Diderot<sup>6</sup>.

To prawda, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniały prądy o charakterze neoplatonickim i stoickim. Tak jak jest prawdą, że w epokach bardziej współczesnych niektórzy walczyli o czystą moralność, wolną od jakiejkolwiek interesowności, która mogłaby odciągnąć uwagę od kategorycznego imperatywu obowiązku. Ale te opinie nie były nigdy podzielane przez wszystkich, ani też nie zostały przyswojone przez oficjalną doktrynę Kościoła. Jest natomiast prawdą, że Kościół zawsze ostrzegał przed pokusą całkowitego oddania się przyjemnościom uważanym za cel sam w sobie. Uczył o umartwieniu, które dotyczy nie pragnień, ale „nieporządku”, jaki może w nich się zakraść. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Bóg obietnic zawsze upominał człowieka, by strzegł się tego, co już w raju wydawało się, że jest «dobre

<sup>3</sup> S. Th. II-II, 153, 2 ad 2 (teksty z *Sumy teologicznej* są podawane w tłumaczeniu J. Bardana — przyp. tłum.).

<sup>4</sup> S. Th. I-II, 34, 1 ad 1.

<sup>5</sup> Cynceron, III *De finibus*, 10.

<sup>6</sup> Por. J. L. Brugués, *Dizionario di morale cattolica*, s. 290.

do jedzenia... rozkoszą dla oczu... nadaje się do zdobycia wiedzy» (Rdz 3, 6)» (KKK 2541).

Tak zwane „słuszne umartwienia”, podejmowane na przykład przez tych, którzy poprzez śluby zakonne wyzbyli się posiadania dóbr tego świata, małżeństwa i wolnego dysponowania sobą, nie mające żadnego związku z masochistyczną wizją życia, są ukierunkowane na uzyskanie wyższych, uniwersalnych i nieprzemijających dóbr. Należy na nie patrzeć nie tylko przez pryzmat miłości, ale także z punktu widzenia tego, kto odkrywa skarb zakopany w ziemi i z tej przyczyny idzie, sprzedaje wszystko, co posiada, aby nabyć tę ziemię (Mt 13, 44).

### „Honestas” lub duchowe piękno

Cnoty kardynalne są podstawowymi cnotami ludzkiego życia. Św. Ambroży, który jako pierwszy nazwał je „kardynalnymi”<sup>7</sup>, mówi, że podobnie jak drzwi obracają się na własnych zawiasach, tak też wszystkie inne cnoty nie mogą się ostać bez nich i w jakiś sposób do nich się sprowadzają. Niektóre cnoty pomocnicze dotyczą samego mechanizmu cnoty macierzystej i są nazywane — według terminologii pochodzącej jeszcze od stoików, która znajduje się także w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* — *częściami integralnymi*: uaktywniają się zawsze wtedy, gdy zaczyna działać cnota macierzysta. Takie na przykład znaczenie ma wstyd dla umiarkowania. Inne z kolei stanowią jej specyficzne ukonkretnienie w różnych środowiskach jej oddziaływania i są nazywane *częściami podmiotowymi*. Innymi słowy, są jej odmianą gatunkową. W odniesieniu do umiarkowania takie znaczenie ma wstrzeżliwość w przyjmowaniu pokarmów i płynów, czystość, skromność, dziewictwo. Inne w końcu dają się w jakiś sposób sprowadzić do cnoty macierzystej, gdyż upodabniają się do niej, ale ani jej nie konstytuują, ani nie stanowią jej odmiany gatunkowej, tak jak — na przykład — pokora i umiłowania studium. Są one nazywane *częściami potencjalnymi*. Tak więc refleksja nad integralnymi częściami umiarkowania pozwala nam zrozumieć, jak ta cnota jest w swej istocie ukierunkowana na wspólnotę osób.

Według św. Tomasza są dwa elementy konstytutywne (części integralne) umiarkowania: przyzwoitość i duchowe piękno. Przyzwoitość oznacza strach przed dokonaniem jakiegoś aktu nikczemnego. Jest to swego rodzaju psychofizyczna reakcja, która się ujawnia, gdy człowiek boi się popełnić gafy, tzn. gdy osoba się

<sup>7</sup> Św. Ambroży, *De Sacramentis*, III, 2.

obawia, że zostanie oceniona niżej od swej własnej godności. Wyraża się to w szczególności, choć nie jedyny, sposób w życiu afektywnym. Tutaj przyzwoitość ujawnia się w tym, że człowiek nie chce odsłonić siebie przed innymi, którzy całkowicie pograżyli się w wymiarze cielesnym, jak gdyby ludzka osoba była tylko ciałem, jakby w ciele i w jego sferze uczuciowej nie było nic do strzeżenia, objawienia i komunikowania. Przyzwoitość ma dokładnie za zadanie ukierunkować ku temu „więcej”, kim powinno się być w ludzkich relacjach, aby stały się one naprawdę ludzkimi. Uaktywnia się wtedy, gdy trzeba chronić znaczenie gestów i czynów, które mogą być źle rozumiane przez innych. Nie jest więc ukierunkowana na samą siebie, ale ze swej istoty ma na celu ukazywać osobę w jej moralnym pięknie.

Dla wyrażenia tego piękna starożytni ludzie posługiwali się ściśle określonym terminem: *honestas*. Z biegiem czasu słowo to zmieniło częściowo swoje znaczenie i zaczęło wyrażać *uczciwość*, która jest synonimem sprawiedliwości. Jednakże tłumaczenie terminu *honestas* jako *uczciwość* nie jest właściwe. Oto, na przykład, co o tym sądzi św. Augustyn: „Przez *honestas* rozumiem *piękno intelektualne*, które my, ściśle rzecz biorąc, nazywamy *duchowym*”<sup>8</sup>.

Na czym jednak polega to piękno duchowe? Pseudo-Dionizy Areopagita w swym wielkim dziele zatytułowanym *Imiona Boskie*, które doczekało się komentarzy wielu średniowiecznych mistrzów, pisze, iż doskonałość piękna wypływa z syntezy dwóch elementów absolutnie koniecznych: *zgodności*, którą można przetłumaczyć jako *harmonię* lub *wspólnotę*, jeśli odnosi się do osób, oraz *jasności*<sup>9</sup>. Mówi się, na przykład, że obraz jest piękny, kiedy zakończyło się jego malowanie, kiedy jest całościowy, nie zniszczony. Ponadto kiedy figury są namalowane według geometrycznych lub anatomicznych prawideł i gdy kolory są odpowiednio ze sobą zharmonizowane. W końcu ponieważ z niego emanuje pewien blask lub jasność. Zwłaszcza ten ostatni element wpływa decydująco na to, by można było rozmawiać o dziele sztuki. Nie wystarcza integralność ani też harmonia. Wiele rzeczy ma właściwe proporcje w sobie i w odniesieniu do środowiska, a nie zawsze da się powiedzieć, że są to dzieła piękne, budzące zachwyt i godne

<sup>8</sup> „*Honestatem voco intellegibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*” (św. Augustyn, *Octoginta trium quaestionum*, q. 30; ML 40, 19).

<sup>9</sup> *De Divinis nominibus*, IV, 7 (tekst polski w nowym tłumaczeniu M. Dzielskiej; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, Kraków 1997, s. 83 n — przyp. tłum.).

podziwu. Można by nawet przymknąć oko na ich integralność i proporcjonalność, ale nie można zapomnieć o blasku, który sam w sobie jest czymś tajemniczym i trudnym do określenia, a jednak możliwym do uchwycenia. Jest to coś przyjemnego, co emanuje z gry cieni i kolorów i sprawia, że dane dzieło zachwyca, zadziwia i pociąga. Można by powiedzieć, że pieczęć rozumu, geniuszu artysty, echo i wibracja jego duszy są przekazywane przez dzieło sztuki.

Św. Tomasz podsumowuje to rozumowanie, kiedy swoim jak zawsze ścisłym i adekwatnym językiem pisze: „Piękno bowiem stanowią trzy składniki: pierwsze, całkowitość i doskonałość rzeczy; co ułomne i ma braki, uchodzi za brzydkie; drugie, zachowanie należytej proporcji, czyli harmonijny układ rzeczy; trzecie, bijący w oczy blask czy jasność; stąd to nawet wszystko, co jest w jasnych barwach, uchodzi za piękne”<sup>10</sup>. Zauważa też, że obok materialnego piękna istnieje jeszcze piękno duchowe lub moralne. Mówi się bowiem, że dana osoba jest piękna lub że rodzina, wspólnota, czy przyjaźń jest piękna. „Piękno ciała polega na proporcjonalnym układzie członków i na jasności cery. Piękno duchowe polega na tym, że sprawowanie się człowieka, czyli jego postępowanie, wyraża duchowe światło rozumu”<sup>11</sup>.

W takim kontekście da się zrozumieć, dlaczego piękno można odnaleźć bardziej w rzeczywistościach duchowych niż materialnych, w tych ostatnich bowiem jest jedynie pewien odblask rozumu, podczas gdy w rzeczywistościach duchowych znajduje się on jakby we własnym domu. Z drugiej zaś strony wszyscy uznają, że poezja jest piękna wtedy, gdy w niej jaśniej geniusz myśli. Asonans słów jest również konieczny, ale tylko drugorzędnie.

### **Kiedy można powiedzieć, że dany czyn jest moralnie piękny?**

Dzisiaj szczególnie ważna wydaje się dyskusja, która dotyczy fundamentu dobra i zła. Stawia się pytanie o przyczynę, dla której pewien czyn można ocenić jako raczej dobry niż zły. Przed zagłębieniem się w refleksję warto wyjaśnić terminologię, jaka w niej będzie zastosowana. Będzie się mówiło o dobru i złu *ontycznym* (na poziomie bytu) oraz o dobru i złu *moralnym*.

Przez *dobro ontyczne* rozumie się doskonałość, jaką ma dana rzeczywistość. A ponieważ również egzystencja jest pewną doskonałością, powinno się stwierdzić, że każda rzeczywistość w ta-

<sup>10</sup> S. Th. I, 39, 8.

<sup>11</sup> S. Th. II-II, 145, 2.



kim stopniu dotyczy dobra i doskonałości, w jakim stopniu dotyczy istnienia. W odniesieniu do *dobra ontycznego* powiedziano, że chodzi tu o transcendentalia, to znaczy o rzeczywistość, która identyfikuje się ze wszystkim, co istnieje. Zauważa się też, że bycie i dobro są synonimami<sup>12</sup>, a w konsekwencji wykuto nawet aksjomat: byt i dobro utożsamiają się ze sobą (*ens et bonum convertuntur*).

Z tego punktu widzenia także demon ma tyle z ontycznego dobra, ile ma w sobie z istnienia. Tak samo złe czyny, takie jak zabójstwo i kradzież, właśnie jako czyny (i jedynie z tego punktu widzenia) mają coś z ontycznego dobra. W gruncie rzeczy bowiem są one „czynami”; nie są „niczym”. Św. Tomasz mówi w sposób kategoriyczny: „Pozostaje zatem przyjąć, że żadna możność nie jest sama z siebie zła”<sup>13</sup>. Powinno się także powiedzieć, że zło pojęte ontologicznie nie istnieje jako rzeczywistość sama w sobie. Istnieje jedynie rzeczywistość nakreślona brakiem właściwej doskonałości<sup>14</sup>. Zło jest po prostu brakiem dobra. Św. Augustyn wyraził właśnie tę myśl w swych wypowiedziach przeciwko manichejczykom, którzy myśleli, że zło istnieje samo w sobie i że pochodzi od pewnej niezależnej zasady, alternatywnej w stosunku do Boga, od zasady zła.

Przez *dobro moralne* rozumie się relację, którą pewien określony czyn posiada z regułą lub prawem moralnym. Reguła moralna znajduje się w ludzkim rozumie, o ile on zna i rozważa odwieczne Prawo Boże. Jej zadaniem jest rozpoznanie dobra czynów, aby określić, czy są one zgodne z godnością osoby, która domaga się traktowania jej zawsze jako celu a nie jako środka, i czy z całą pewnością są one w stanie doprowadzić do Boga, celu ostatecznego człowieka, w sposób jasny lub domniemany, bezpośredni lub pośredni.

Tak więc można łatwo zrozumieć, dlaczego dobro moralne nie może się utożsamić *tout court* z dobrem ontologicznym. Da się zauważyć, że także popełnienie zabójstwa, ponieważ ma coś w sobie z bytu, jest dobrem, ale z pewnością nie jest dobrem moralnym.

Można się więc zapytać: co powoduje, że dobro ontologiczne staje się także dobrem moralnym? Niektóre elementy tak zwanej

<sup>12</sup> Św. Tomasz, *De Veritate*, 21, 1.

<sup>13</sup> Tenże, *Streszczenie teologii*, 115 (przekład polski w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 82).

<sup>14</sup> „Dlatego więc nazywamy coś złym, że brak mu doskonałości, jaką powinien mieć. Toteż brak wzroku jest złem dla człowieka, nie dla kamienia, który z natury ni ma wzroku” (*Streszczenie teologii*, 114, w. dz. cyt., s. 81).

laickiej moralności mówią, że można odróżnić dobro od zła, wychodząc od najbardziej ogólnej zasady: „nie czynź drugim tego, co tobie niemiłe”. Chodzi o zasadę, która bez wątpienia ma dobrą stronę. Między innymi jest to stwierdzenie, które w bardziej pozytywnej wersji niż ta i dlatego też o konsekwencjach dużo szerszych znajduje się także w Ewangelii: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie i wy im czyńcie!” (Łk 6, 31). O ile jednak ta zasada może pomóc w rozróżnieniu dobra i zła ze społecznego punktu widzenia, o tyle nie wystarcza jednak do tego, by stanowić, co jest dobre, a co złe w odniesieniu do doskonałości osoby i do jej wzrostu moralnego. Ponadto nie ujawnia najbardziej podstawowego motywu, dla którego pewien określony czyn zasługuje na to, by go ocenić jako dobry lub zły.

Okazuje się natomiast rzeczą zaskakująco ważną odniesienie się do kategorii piękna, do tego piękna, które średniowieczni autorzy uważali za transcendentalne na równi z dobrem. Dlatego też mówili, że piękno i dobro utożsamiają się ze sobą (*bonum et pulchrum convertuntur*). Precyzowali przy tym, że piękno wskazuje na jakieś szczególne dobro, to znaczy na dobro odnoszące się do koniecznej proporcji między częściami. Św. Tomasz na przykład pisze: „Piękno i dobro zwykle są utożsamiane. Różnią się tylko myślnie”<sup>15</sup>. W istocie rzeczy *dobro* jest *przedmiotem woli* i dlatego rozumie się je jako cel *władzy wolitywnej*, która kieruje się ku niemu, aby go posiadać. Dobro jest tym, „czego wszystkie byty pożądamy”, i przyciąga do siebie w sposób ślepy. *Piękno* natomiast jest odbierane przez *władzę poznawczą*, która wychwytuje konieczne proporcje w samym dobru; pięknymi bowiem nazywa się te rzeczy, które wzbudzają przyjemność u tego, kto je widzi<sup>16</sup>.

Z tego zatem wynika, że to władza poznawcza ma na celu badanie tego, co jest dobre nie tylko ontologicznie, ale także moralnie. Jeśli bowiem dobro pociąga, to inteligencja musi określić, czy chodzi o rzeczywistość, która jest naprawdę czymś dobrym dla podmiotu ludzkiego. Tutaj uwidacznia się zasięg kategorii piękna moralnego, które — jako to już ukazano — ma te same cechy charakterystyczne co piękno jako takie. Można mówić o pięknie z moralnego punktu widzenia, kiedy jakiś ludzki czyn lub jakaś określona wartość jest ze swej istoty ukierunkowana na to, by stworzyć, ożywić, bądź też umocnić harmonię lub należne proporcje między samymi osobami oraz między osobami a Bogiem. Innymi słowy, kiedy umacniają *wspólnotę*. Jak również

<sup>15</sup> S. Th. I-II, 27, 1, ad 3.

<sup>16</sup> Znana definicja piękna, utworzona przez św. Tomasza, brzmi: „*Pulchra enim dicuntur quae visa placent*” (S. Th. I, 5, 4, ad 1).

wtedy, gdy ta wspólnota powoduje blask *panowania rozumu* nad impulsami i *zwycięstwa woli* nad skłonnościami do zła.

W tym miejscu jednak okazuje się rzeczą konieczną pogłębienie koncepcji duchowego piękna.

### Godność osoby ludzkiej

Sobór Watykański II twierdzi, że „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).

W tym tekście soborowym można znaleźć dwa ważne twierdzenia. *Pierwsze* z nich dotyczy *najwyższej godności osoby*, obdarowanej ciałem i duszą duchową, a nawet nieśmiertelną, i dlatego też przeznaczoną do pełnego urzeczywistnienia w transcendentnym przeznaczeniu. Właśnie dlatego, że jej celem jest wieczność, nigdy nie może być sprowadzona do poziomu narzędzia. Nie traktuje jej jako narzędzie nawet Bóg, który ją kocha nie tak, jak rzemieślnik kocha swe dzieło, ale tak, jak przyjaciel kocha przyjaciela, pragnąc, aby to, co konstytuuje Jego chwałę, konstytuowało także chwałę człowieka. Bóg troszczy się o każdą osobę taką, jaką ona jest. Nie traktuje jej jak kawałka wielkiej maszyny świata. Jest ona sama w sobie chciana i kierowana przez Bożą Opatrzność.

Sobór przedstawia powód tego szczególnego kierowania w innym ważnym stwierdzeniu: „Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestniczenia w życiu Boga” (KDK 19). Tutaj można zdać sobie jasno sprawę z tego, że nikt tak jak Jezus Chrystus nie objawił człowiekowi jego nieporównywalnej z niczym godności. Świecki humanizm obdarza człowieka godnością, stawiając go na miejsce Boga. Jednakże pojedyncza osoba pozostaje zawsze przejściową rzeczywistością. Choć jest wielka, jutro już może nie będzie istnieć. Po wykluczeniu transcendencji osoba ginie bezpowrotnie. Inne religie, aczkolwiek szlachetne, stwierdzając transcendentne i ponadświatowe przeznaczenie człowieka, ukazują z pewnością jego wielką godność. Mając wieczne przeznaczenie, osoba jest wartością samą w sobie. Jedynie jednak Jezus Chrystus, objawiając *powołanie ku osobowej i najbardziej zażyłej komunii z Bogiem*, odkrywa największą godność człowieka. W dokumentach soborowych czytamy: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. (...) Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu

tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (KDK 22).

Drugie twierdzenie jawi się jako konsekwencja godności osoby. Z tej właśnie przyczyny, że nie można jej traktować jako narzędzia, otwiera się ona na Boga i na inne osoby w dialogu komunii i miłości. Biblijne słowa Boga: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18), należy zrozumieć w taki sposób, że człowiek właśnie dlatego, iż został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie może sam urzeczywistnić swego powołania. Jan Paweł II zauważa: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”<sup>17</sup>. W *Katechezach o miłości ludzkiej*, jeszcze bardziej wyjaśniając tę myśl, stwierdza, że człowiek realizuje swą istotę „tylko bytując «z kimś» — i jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując «dla kogoś». Ta prawidłowość osobowego istnienia ukazana jest w *Księdze Rodzaju* jako charakterystyczna cecha stworzenia”<sup>18</sup>. Z tego rodzi się tendencja do dawania siebie w darze, do życia w komunii.

Ta właśnie komunია — jak już zauważyliśmy — jest pierwszym konstytutywnym elementem duchowego piękna osoby. Zresztą, zgodnie z powszednim sposobem mówienia, stwierdza się, że dusza jest piękna wtedy, gdy żyje w doskonałej komunii z Bogiem i z bliźnimi, i że właśnie ta pełnia życia i komunii życia czyni ją atrakcyjną i godną miłości. I odwrotnie, kiedy spotykamy się z osobą bardzo krytyczną w stosunku do drugich, niejako zarażamy się jej zgorzkniałością i odczuwamy odrazę. Również wspólnota lub rodzina jest piękna wtedy, gdy jej członkowie żyją w pełnej zgodzie i kiedy każdy nie szuka własnego dobra, ale wspólnego.

Trzeba przy tym powiedzieć, że ta komunია człowieka z Bogiem i z innymi nie jest owocem instynktu, ponieważ człowiek w rzeczy samej maw sobie także skłonność do zła, ale wynikiem panowania rozumu, walki przeciwko tym pożądlivościom (1 J 2, 16), które skłaniają się ku egoistycznej wizji życia. Ta walka formuje cnoty, które tworzą ozdobę i samo piękno duszy. Do tego piękna odnosił się św. Piotr, kiedy mówił o kobietach: „Ich ozdobą niech będzie nie to, co zewnętrzne: uczesanie włosów i złote pierścienie ani strojenie się w suknie, ale wewnątrz serca człowieka

<sup>17</sup> *Redemptor hominis*, nr 10.

<sup>18</sup> Katecheza z 9 stycznia 1980, nr 2. Tekst polski w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 1, 1980 (styczeń—czerwiec), Poznań 1985, s. 35-36.

o nienaruszalnym spokoju i łagodności ducha, który jest tak cenny wobec Boga” (1 P 3, 2-4).

Przestrzeganie prawa zatem, choć zawsze jest konieczne, nie jest celem samym w sobie. *Dekalog* z pewnością stanowi kodeks moralny *par excellence*. Jednakże jego prawa i zakazy są ukierunkowane na respektowanie i budowanie wspólnoty z Bogiem i bliźnimi. Z łatwością można zauważyć, jak pierwsze trzy przykazania pouczają o srodkach, które chronią i wzmacniają komunię z Bogiem, i jak pozostałe siedem mają za zadanie zagwarantować ową samokontrolę i wewnętrzną wolność, które prowadzą do miłości bliźniego.

Św. Paweł, w znanym fragmencie *Listu do Rzymian*, ukazuje, kierując się przeciwko legalizmowi faryzeuszów, prawdziwą drogę zachowywania prawa Bożego: „Nikomus nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: *Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj*, i wszystkie inne — streszczają się w tym nakazie: «Miłuj bliźniego swego jak siebie samego!» Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 8-10). *Biblia Jerozolimska* przy tej okazji zauważa w przypisie: „Bliźnim już nie jest, tak jak w *Księdze Kapłańskiej*, członek tego samego ludu, ale każdy członek ludzkiej rodziny zjednoczonej w Chrystusie” (por. Ga 3, 28; Mt 25, 40). Można by jeszcze zgłębiać szczegóły pojedynczych przykazań. Jednakże zawsze da się zauważyć, że zachowywanie Prawa prowadzi do budowania wspólnoty z Bogiem i z bliźnimi, podobnie jak każde przewinienie wiąże się z faktem zerwania komunii.

Nakaz: *Nie czynź drugiemu tego, co tobie niemiłe*, chociaż nie prowadzi do doskonałości osoby, to jednak jest warunkiem wstępnym, *conditio sine qua non*, aby można było mówić o miłości, komunii, wewnętrznej wolności, moralnym pięknie. Św. Augustyn pisze: „Pierwsza wolność na tym się zasadza, aby nie mieć występków (...), jakimi są zabójstwo, cudzołóstwo, jakiś brud rozwiązłości, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i inne rzeczy tego rodzaju. Skoro zaczyna tego nie mieć (a każdy człowiek chrześcijanin ma być od tego wolny), to poczyna wznosić głowę ku wolności; jednakże nie jest to jeszcze wolność doskonała, lecz jej początek”<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, 41, 10 (zacytowany tu tekst polski w tłumaczeniu W. Szoldrskiego i W. Kani — Warszawa 1977, s. 499 — został nieco poprawiony ze względu na zawarte w nim błędy rzeczowe — przyp. tłum.).

## Piękno moralne w życiu małżeńskim

Sobór Watykański II w KDK 49, mówiąc o moralności aktów małżeńskich, stwierdza: „Akty zatem, przez które małżonkowie jednoczą się z sobą w sposób intymny i czysty, są uczciwe i godne; a jeśli spełniane są prawdziwie po ludzku, są oznaką i podtrzymaniem wzajemnego oddania się, przez które małżonkowie ubogacają się sercem radosnym i wdzięcznym”. Nie można przemilczeć szczególnego znaczenia, jakie ma użyty w języku łacińskim przymiotnik, któremu warto poświęcić nieco uwagi.

Zobaczyliśmy już, co oznacza piękno moralne lub duchowe. Jest ono zarazem owocem *komunii, harmonii i piękna*. W zacytowanym tekście Sobór pragnie wskazać na to, że akty małżeńskiej miłości, jeśli są dokonane w sposób intymny i *czysty*, to znaczy według Bożego zamiaru, są same w sobie *duchowo piękne*, gdyż są ukierunkowane na umocnienie komunii. Jakiej jednak komunii? Przede wszystkim pomiędzy małżonkami, ponieważ to oni *oddają się* sobie całkowicie, bez żadnych zastrzeżeń, przyjmując z radością i wdzięcznością wzajemny dar. Takie obdarowywanie siebie nawzajem konkretyzuje się i przedłuża w zrodzeniu i wychowywaniu dzieci. Można by powiedzieć, że małżonkowie nie tylko się kochają i obdarowują, ale też ofiarowują siebie nawzajem, gdyż gest wzajemnego obdarowania pociąga za sobą autentyczne złożenie siebie w ofierze sobie nawzajem i wobec dzieci. Jest to gest, który umacnia miłość i oddanie. Nawet wtedy, gdy tego rodzaju akty wykonuje się w okresie bezpłodności, mimo wszystko uznaje się, przynajmniej *implicite*, ich możliwość prokreacyjną i okazuje się gotowość przyjęcia ich ewentualnych konsekwencji. Akceptacja ryzyka, czego nie ma w przypadku stosowania antykoncepcji, ujawnia szczerą darowania siebie nawzajem. Otwarcie się na życie chroni miłość, a nawet jest koniecznym warunkiem tego, by można było mówić o prawdziwej miłości.

Sobór podkreśla, że czysta miłość prawdziwie respektuje godność osób małżeńskich. One nie traktują siebie jako przedmioty służące rozkoszy, ale wzajemnie składają siebie w darze. „Miłość ta jako wybitnie ludzka, bo kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby. (...) Taka miłość, wiążąc z sobą czynniki boskie i ludzkie, prowadzi małżonków do dobrowolnego wzajemnego oddawania się sobie” (KDK 49).

Kardynał Karol Wojtyła, w pięknym dziele zatytułowanym: *Miłość i odpowiedzialność* napisał: „Skoro wykluczy się ze stosunku małżeńskiego potencjalny moment rodzicielski, zmienia się tym

samym wzajemna konfiguracja osób biorących udział w tym stosunku. Zmiana ta idzie od zjednoczenia w miłości do wspólnego, czy raczej tylko obustronnego «używania». (...) Stosunek seksualny (małżeński) o tyle (...) jest zjednoczeniem naprawdę osobowym, o ile zawiera się w nim pewna gotowość rodzicielska”<sup>20</sup>. A ponieważ takie podejście wymaga panowania nad impulsami, które często mogą się wymknąć spod kontroli i zacząć dominować, tym bardziej ukazuje się w nim piękno czystej miłości. I odwrotnie, antykoncepcja zubaża akt małżeński i czyni go niegodnym człowieka, nie pozwala bowiem obdarować drugiego całym sobą, całą swą męskością i kobiecością, zdolnością stania się ojcem i matką. Wyklucza u samych podstaw możliwość nieustannego składania siebie w ofierze. Tym sposobem prowadzi nie tylko do zamknięcia się na nowe życie, ale też do zafałszowania wewnętrznej prawdy małżeńskiej miłości, wezwanej do pełnego oddania osobowego. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z kłamstwem. I w odniesieniu do naszego tematu można zauważyć, że również mówienie kłamstw może w końcu zmęczyć człowieka.

Kardynał Wojtyła nie bał się stwierdzić, że antykoncepcja niszczy osobę, degradując ją do przedmiotu przyjemności. Ten akt wyrażający w swej istocie moralną doskonałość osoby, która daje siebie w darze i angażuje się w konsekwencje tego daru, zostaje zredukowany do funkcji narzędzia, do środka, przy pomocy którego człowiek szuka przyjemności seksualnej. Partner przestaje być celem, przedmiotem daru z siebie, a staje się narzędziem służącym własnej przyjemności. W liście skeirowanym do rodzin z dnia 2 lutego 1994 r. Jan Paweł II przywołuje raz jeszcze tę myśl: „Osoba nie może być nigdy środkiem do celu, środkiem «użycia» — musi być sama celem działań. Tylko wtedy działanie odpowiada jej prawdziwej godności”<sup>21</sup>.

Jednakże istnieje jeszcze inna komunია, którą umacniają akty małżeńskie, dokonane w sposób czysty i intymny: komunია zachodząca między małżonkami i Bogiem. Małżonkowie bowiem zachowują się jako sprzymierzeńcy Bożej mądrości, zgadzają się być szafarzami planu ustanowionego przez Boga, i dlatego ich miłość odnosi się do Boga i przynajmniej pośrednio mówi o Nim. Co więcej, kiedy zgadzają się stać współpracownikami stwórczej mocy Bożej, jednoczą się z Bogiem, a ten ich czyn staje się aktem *prokreacji*. Tym sposobem akty małżeńskie, dokonane w czystej intymności, czynią małżonków moralnie pięknymi, gdyż ożywiają oni komunię z Bogiem, mówią o Nim, prowadzą do Niego i z Nim

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 222-223.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, nr 12.

jednoczą. Jezus Chrystus prawdziwie staje się Alfą i Omega, początkiem i końcem także ich małżeńskiej miłości. Są one piękne także dlatego, że są owocem podporządkowania instynktów ludzkiej woli, a w ostatecznym rozrachunku — woli Boga.

W przeciwnym razie, kiedy człowiek sięga po środki antykoncepcyjne, staje się sędzią Bożego zamiaru, zajmuje miejsce Boga, zamyka się na Niego, przestaje być współpracownikiem stwórczej mocy Boga i czyni siebie ostatecznym zarządcą źródła ludzkiego życia. Nie akceptuje Bożych zamiarów w odniesieniu do tych właściwości, z których korzysta, a nawet je odrzuca. W ten sposób miłość małżeńska przestaje się otwierać na Boga, już o Nim nie mówi i Go nie objawia, nie łączy z Nim, ani też nie jest ku Niemu skierowana jako ku swemu pełnemu i ostatecznemu sensowi. Staje się również niemożliwe złożenie własnych członków w ofierze żywej, świętej i Bogu przyjemnej (por. Rz 12, 1).

Wreszcie istnieje ostatnie piękno, objawione przez akty małżeńskie dokonane w sposób czysty i intymny: ujawnia się ono między małżonkami a dzieckiem, które może się narodzić. Tutaj szczerze i całkowite oddanie otwiera się na zrodzenie dzieci i w nim się uwidacznia. Nigdzie tak jak w tym przypadku nie można zobaczyć, w jaki sposób komunია pomiędzy dwoma osobami, daleka od tego, by je zamknąć w sobie samych lub je odizolować od cywilnej i kościelnej wspólnoty, owocuje najszerszą i najbardziej trwałą wspólnotą rodzinną, i w jaki sposób miłość przyczynia się do wzrostu umiejętności wzajemnego obdarowania, przekraczającego granice pokoleń.

W korzystaniu z antykoncepcji natomiast człowiek staje przed miłością, która nie ma odwagi oddać siebie bez reszty. Jest to — jak się wydaje — miłość wstydliva i niezdolna do złożenia siebie w ofierze. W ten sposób stosunek antykoncepcyjny zamyka partnerów w postawie pełnej strachu i rywalizacji także w stosunku do ewentualnego noworodka. Boją się oni, że rozkwitnie owoc ich miłości. Odczuwają go jako rywala, który pragnie dokonać rozdziału wewnątrz ich jedności. Nie uważają dziecka za dar. Jan Paweł II pisze: „Czy jednak (dziecko) naprawdę niczego nie wnosi do rodziny i społeczeństwa? (...) Dziecko obdarowuje sobą rodzinę. Jest darem dla rodzeństwa i dla rodziców. Dar życia staje się równocześnie darem dla samych dawców. Nie mogą nie odczuć jego obecności, jego uczestnictwa w ich życiu, tego, co wnosi do dobra wspólnego małżeństwa i wspólnoty rodzinnej”<sup>22</sup>.

Wszystko to, co powiedziano o specyfice *uczciwych i godnych* aktów małżeńskich, może być analogicznie przypisane cnotliwym

<sup>22</sup> Tamże, n. 11.



czynom i wszystkim grzechom, a w szczególności każdemu aktowi umiarkowania. Można z tego wyciągnąć następujący wniosek: chociaż dobro ontologiczne i dobro moralne nie są tym samym dobrem, to jednak można powiedzieć, że dobro ontologiczne staje się dobrem moralnym, kiedy jest moralnie piękne, tzn. gdy zachowuje lub umacnia komunie osoby z Bogiem i z innymi ludźmi. W przeciwnym razie jest aktem moralnie złym.

Łączenie ze sobą pojęć *dobra i piękna*, aby odnaleźć dobro moralne, było szczególnie widoczne w starożytności klasycznej. Dla Greka, piękno i dobro moralne jawią się jako prawie że synonimy. Etyka i estetyka są tam ze sobą nierozzerwalnie związane. Tam, gdzie my piszemy: jest czymś dobrym czynić to, a czymś złym czynić tamto, helleniści mówili: jest czymś pięknym postępować w ten sposób, a czymś brzydkim jest zachowywać się w taki sposób.

Również w Ewangelii piękno i dobro są pojęciami wymiennymi. Tam, gdzie w naszych tłumaczeniach używamy terminów: *dobrze* lub *dobro*, w taki sam sposób są stosowane pojęcia: *agathos* („dobre”) i *kalos* („pięknie”). Oto kilka tego przykładów: „każde drzewo, które nie przynosi dobrego (*kalos*) owocu, będzie wycięte” (Mt 3, 10); „Ja jestem dobrym pasterzem (*kalos*). Dobry pasterz oddaje życie za swoje owce” (J 10, 11); „Wszyscy stawiają najpierw dobre wino (*kalos*)... Ty natomiast zachowałeś dobre wino (*kalos*) aż do tej pory” (J 2, 10).

### Piękno moralne w panowaniu nad uczuciami

Umiarkowanie, jak to wynika z etymologii, ma za zadanie poskramiać, udoskonalać, odrzucać to, co przeszkadza osobie w byciu piękną duchowo. Jeśli czasem wymaga od ciała jakiegoś wyrzeczenia, nie czyni tego po to, by je upokorzyć lub osłabić, ale raczej aby dodać mu wartości. Ono pomaga w umieszczeniu zmysłów i emocji na właściwym miejscu, aby nie obróciły się przeciwko rozumowi, woli lub sercu. Osoba umiarkowana panuje nad sobą, nad własnymi impulsami, i właśnie dlatego jest wewnętrznie wolna i zdolna do tego, by dać siebie w darze i okazać miłość. Łatwo zatem można zauważyć fundamentalną i niezastąpioną wartość umiarkowania. Słusznie przeto Grecy nazywali je mądrością (*sofrosyne*).

Z pewnością w języku potocznym słowo *czystość* przywołuje najpierw poczucie zakazu. W gruncie rzeczy bowiem samo łacińskie pojęcie *castigare* wskazuje na swoiste hamulce, jakie muszą być użyte w stosunku do instynktów seksualnych. Jeśli jednak ma się na uwadze fakt, że ludzka seksualność jest bogactwem nie tylko cielesnym, ale także duchowym i emocjonalnym, i że jej

najgłębsze znaczenie polega na skłanianiu osoby do oddania siebie w miłości, spostrzega się zaraz, że życie instynktowe nie jest tym samym co życie seksualne. Instynkt jest sam w sobie dobry. Jest on swoistym poznaniem zmysłowym, które ma siłę przyciągającą i ujawnia jakąś potrzebę. W odniesieniu do osoby byłoby lepiej nazwać go *impulsem*, gdyż uczestniczy ono w poznaniu racjonalnym i jest regulowane przez wolność. Jednakże człowiek nie jest samym tylko instynktem lub impulsem.

Zauważono, że życie seksualne zwierząt występuje generalnie w określonych fazach lub okresach. W tych właśnie okresach ujawnia się ono jako witalna potrzeba, absolutnie niepohamowana. Ponadto oddanie samicy samcowi ogranicza się ściśle do biologicznej funkcji zachowania gatunku i nie stwarza wspólnoty życia. Z człowiekiem natomiast jest zupełnie inaczej. Jego sfera seksualna nie jest związana z fazami kosmicznymi i może z niej korzystać wtedy, gdy tylko ma taki zamiar. W każdym razie u niego impuls seksualny nie ma siły zmuszającej do działania. Można nawet powiedzieć, że u człowieka pragnienie seksualne jest w pewien sposób oddzielone od potrzeb witalnych i bardziej związane z duchem i wolnością. Wyrażone przez jakąś osobę, ukazuje wartości personalne, pomiędzy którymi na pierwszym miejscu znajduje się złożenie siebie w darze.

Na tym tle pojawia się konieczność samowychowania i panowania nad namiętnościami. To zaś oznacza ich ucłowieczenie, wyciskanie w nich znamienia rozumu i wolności, ukierunkowanie ich na służbę dla najwyższych wartości. W ten sposób staną się one siłą i podporą w działaniu, którym będzie objęta cała osoba. Zresztą każdy wie, także z własnego doświadczenia, że zawsze zagraża mu pokusa skoncentrowania się na sobie samym i że jest rzeczą konieczną kontrolowanie uczuć i namiętności, jeśli chce osiągnąć pełne panowanie nad sobą. Czystość jest więc synonimem czuwania nad własnymi myślami, słowami, emocjami i czynami, którego celem jest utrzymanie osoby w logice szczerego oddawania sobie w darze.

Nie zamierzając żadną miarą hamować autentyczne skłonności ludzkie, czystość ujawnia się jako niezwykła siła duchowa, która udziela zdolności do kochania, do wytrwania w logice szczerego darowania siebie bez granic, do nieustannego pragnienia dobra drugiej osoby. Jest ona siłą, która czyni namiętność szczerą, a zarazem nie pozwala miłości ukrywać za swą maską egoizmu lub zwykłego fizycznego przyciągania.

W dzisiejszych czasach wychowanie do życia uczuciowego ma szczególne znaczenie z powodu oddzielania sfery seksualnej od prokreacji, a nawet od samej miłości. Czyż to nie kultura, która

interpretuje i przeżywa seksualność w sposób redukcyjny i zużożony, wiążąc ją jedynie z ciałem i egoistyczną przyjemnością, osłabia bardzo często zdolność do kochania w sposób trwały i wierny?

### Umiarkowanie w jedzeniu i piciu

Pierwszym środowiskiem, w którym człowiek powinien być umiarkowanym, jest dziedzina najgłębiej odpowiadająca ludzkiej skłonności: a mianowicie samozachowanie. Umiarkowanie — jak się wydaje — jest w tym przypadku ukierunkowane na proste zapewnienie pożywienia proporcjonalnego do wymagań podmiotu, aby mógł on zachować zdrowie i czuć się dobrze. Mogłoby się wydawać, że aspekt komunii jest tu tylko drugorzędny. Natomiast wystarczy pomyśleć o pewnej tradycyjnej modlitwie przed posiłkiem, aby zaraz spostrzec inny cel, dla którego człowiek stara się zachować przy życiu: „Udziel, o Panie, Twojego błogosławieństwa nam i pożywieniu, jakie mamy spożyć, *aby wytrwać w Twojej świętej służbie*”. A także: „Pobłogosław, Panie, pożywienie, jakie mamy spożyć, byśmy mogli *pracować dla Twojej chwały* i zasiąść pewnego dnia przy niebieskim stole”.

*Wytrwać w Bożej służbie, pracować dla chwały Bożej* — oto cele, które powodują, że osoba wychodzi poza siebie tak daleko, iż nawet wtedy, gdy musi zabezpieczyć własne potrzeby, wspólnota jest zawsze jej najwyższym celem: pożywia się i odpoczywa, aby móc być zawsze do dyspozycji, aby zapewnić własne oddanie się Bogu i bliźniemu.

Pismo Święte podkreśla: „Kto je, je dla Pana” (Rz 14, 6); „czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, czyńcie wszystko na chwałę Bożą” (1 Kor 10, 31); „Wszystko, cokolwiek czynicie w słowach i czynach, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego” (Kol 3, 17). Jedzenie i picie powinny być wpisane w ogólną zasadę, zgodnie z którą „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16). Również do tej rzeczywistości odnosi się to, co Pan powiedział: „Ja jestem Alfa i Omega, początek i koniec” (Ap 1, 8).

Z takiego właśnie punktu widzenia powinno się zawsze patrzeć na chrześcijańskie praktyki ascetyczne i pokutne. Dalekie od narcyzmu, który prowadzi do kultu własnego ciała, pomagają one zerwać z niezdrowymi przyzwyczajeniami, umożliwiają wzrost wewnętrznej wolności, przedłużanie we własnym ciele zbawczych tajemnic Chrystusa dla życia świata, jak też składanie siebie w darze w konkretnym praktykowaniu braterskiej miłości.

tłum. o. Piotr Chyła CSSR, ks. Franciszek Mickiewicz SAC