

KS. MARIAN SZYMONIK

ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA WYZWANIEM I SZANSĄ DLA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Wiek dwudziesty został naznaczony znamieniem ambiwalentności, gdy idzie o najgłębsze ludzkie doświadczenia. To wiek dwóch straszliwych wojen, Holokaustu i Kołomy, wiek straszliwych totalitaryzmów. Z drugiej jednak strony, to wiek Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, wiek ludzkiej godności. To także wiek wielkich naukowych odkryć i związanych z nimi dylematów moralnych. To również wiek wielkiego dostosowania Kościoła do wymogów współczesności poprzez soborowe aggiornamento i pontyfikat Papieża Polaka. A to także wiek trwonienia chrześcijańskiego dziedzictwa. By zrozumieć głębię wszystkich tych zjawisk i wszystkich procesów nie sposób nie zapytać o rozumienie człowieka. Pytanie kim jest człowiek nie tylko pozostaje nadal aktualne, ale staje się jeszcze bardziej podstawowe, niż w minionych epokach, a odpowiedź na nie bardzo brzemienna w skutki. Warto więc zapytać czy w dobie reklamy, lansowania pustego sukcesu, któremu ulegają także ludzie Kościoła zamiast stać na straży tego, co uniwersalne i niezmienne, a zarazem najgłębsze, da się jeszcze mówić o ludzkim losie językiem uniwersalnej filozofii inspirowanej w dużej mierze chrześcijańskim dziedzictwem. Czy jest możliwy taki dyskurs o człowieku, który zachowa głębię metafizycznych odniesień, intelektualny profesjonalizm filozofii i chrześcijańską moc świadectwa o ludzkiej godności? Wydaje się, że polskiej kulturze chrześcijańskiej nie wolno takiego dyskursu nie podejmować przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze byłoby to zaprzepaszczeniem potężnego dziedzictwa intelektualnego zostawionego nam przez Karola Wojtyłę - Jana Pawła II. Po drugie zaś oznaczałoby zgodę na dechrystianizacyjne procesy, ostatecznie także dehumanizacyjne, które zaczynają w coraz głębszym stopniu dotyczyć kultury naszego narodu. W procesie ocalenia człowieka i kultury nie wystarczy tylko nowomowa o „stróżach poranka”. Będzie się „stróżem poranka”, gdy będzie się „stróżem dziedzictwa”.

1. Uniwersalizm, klasycyzm i chrześcijańskość filozofii

„Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go pogrążono”¹. W ten oto sposób genialny matematyk, filozof i żarliwy chrześcijanin opisuje ludzką kondycję.

Cechą charakterystyczną wszystkich dyscyplin zajmujących się człowiekiem jest to, że niezależnie od wstępnych założeń, co do określonej ścisłości swoich badań, muszą one liczyć się z tym, że dotyczą przedmiotu niezwykle bogatego, złożonego w swoim dynamizmie. Dotyczą poniekąd tajemnicy - tajemnicy człowieka. Odnosi się to nie tylko do antropologii teologicznej, humanistycznej (społecznej), filozoficznej, ale nawet do przyrodniczych ujęć człowieka. Klasyczne w tym względzie pozostają refleksje, które konwertyta Alexis Carrel zawarł w swojej głośnej książce o człowieku². Choć z drugiej strony, to właśnie bogactwo życia osobowego i wieloraki ludzki dynamizm, stające wobec zagadki bytu fundują całą filozofię. Tak było w starożytnej Grecji, tak jest i w czasach współczesnych. Do zdumienia i zachwytu, z których rodzi się filozofia potrzeba określonej osobowej wrażliwości. W swojej znakomitej książce Jacek Wojtysiak zwraca uwagę między innymi na spostrzeżenia wybitnego niemieckiego filozofa egzystencjalisty, który motywów do bardziej lub mniej profesjonalnego zajmowania się filozofią, dopatrywał się w zdumieniu, wątpieniu i wstrząsie związanym z sytuacjami granicznymi³. „I rzeczywiście, pisze wspomniany autor, ileż to traktatów filozoficznych i dzieł sztuki powstało w wyniku przeżyć zrodzonych podczas oglądu gwieździstego nieba lub przez wgląd we własne sumienie. Przeżyć, których różne odcienie wyrażamy za pomocą wymienionych wyżej nazw. Co więcej, przeżycia te lub ich odcienie - zdumienie, zachwyt, podziw, przerażenie - inspirują nie tylko filozofię i sztukę, lecz (przykładowo) także religię i naukę”⁴. Ludzka egzystencja nie jest dla człowieka zrozumiała i przejrzysta. Życie osobowe bowiem nie poddaje się łatwo upraszczającym i schematyzującym matematyczno-przyrodniczym interpretacjom. Dlatego jako cecha wspólna wszystkich sposobów rozumienia człowieka jawi się problematyczność ludzkiego życia. Człowiek nie stawia bowiem tylko pytania: co to jest życie, ale pyta przede wszystkim o sens swojego życia⁵.

1 B. Pascal, *Myśli*, przekł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1989, s. 63.

2 A. Carrel, *Człowiek - istota nieznaną*, przekł. R. Świętochowski, Warszawa b.r.w.

3 J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, s. 266.

4 Tamże, s. 269.

5 T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2005, s. 14.

Ścisłość badań zależy od przedmiotu badań, jak to trafnie zauważył już Arystoteles⁶. Ponadto wszystkie dziedziny zajmujące się człowiekiem mają w sobie niejako wewnętrzną tendencję do interdyscyplinarności. Chętnie wchodzi na teren innych dziedzin. Na gruncie modnej i bardzo wpływowej dziś antropologii kulturowej mówi się niekiedy o tzw. „pęknięciu metodologicznym”. Polega ono na tym, iż jest ona nauką humanistyczną (społeczną) z elementami nauk przyrodniczych⁷. Ta multidyscyplinarność badań nad człowiekiem bierze się być może z zakresu i głębi egzystencjalnych pytań, w których kontekście, wbrew nepozytywistycznym uprzedzeniom, refleksja nad człowiekiem winna przebiegać. Odnalezienie kanonu tego typu pytań wyznacza niejako przestrzeń uniwersalizmu filozofii w aspekcie antropologii i niekiedy przyjmuje miano klasyczności. Bowiem w rozwoju myśli filozoficznej kapitalne znaczenie posiada postawienie pytania, kwestii. Na prawidłowo postawione pytanie mogą być udzielane różne odpowiedzi, w tym błędne. Problem dzisiejszej kultury polega na tym, że w swoim jednowymiarowym, horyzontalno-materialistycznym zachwycie, nie chce widzieć i stawiać klasycznie pojmowanych kwestii, które przecież europejską kulturę ukształtowały. Walka o obecność tych pytań-zagadnień w kulturze i filozofii współczesnej może łączyć ze sobą różne ujęcia filozoficzne. Może też powodować przychylniejsze patrzeć na chrześcijaństwo, które jest dzisiaj znaczącym rezerwuarem antropologicznych zagadnień. Egzystencjalne pytania, które stawia sobie człowiek są wspólne filozofii i religii, choć same odpowiedzi różne ze względu na specyfikę tych dziedzin. Nie trzeba się koniecznie zgadzać, co do teologicznego rozwiązania zagadki ludzkiego losu, ale nie sposób nie uznać wysiłku i zatroskania, wyrażonego w stawianiu określonych kwestii antropologicznych, które od zarania towarzyszyły chrześcijaństwu. Czyż Ojcowie Kościoła (najlepiej zrobił to św. Augustyn), a może już wcześniej inni starochrześcijańscy pisarze nie trudzili się na tym, by jak najlepiej ukazać człowieka w dynamice jego życia i działania, konfliktowości postępowania i powołania do transcendencji? Z eschatologicznego punktu widzenia jeszcze lepiej widać całą dramaturgię ludzkiej egzystencji. „Czego więc tak naprawdę chcemy? Ta paradoksalność naszej własnej postawy rodzi głębsze pytanie: czym w rzeczywistości jest «życie»? Co w rzeczywistości oznacza «wieczność»?

6 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094b, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 79.

7 W odniesieniu do antropologii kulturowej Ewa Nowicka pisze: „W dziejach refleksji antropologicznej panował zresztą absolutny nieład terminologiczny, a zakres znaczeniowy tych wszystkich pojęć pozostawał niejasny. ... Z podziałem antropologii na fizyczną i kulturową wiąże się zasadnicze pęknięcie w obrębie całej dyscypliny, jedna bowiem należy do nauk przyrodniczych, druga do nauk humanistycznych. W związku z tym można podważać zasadność wiązania tych dwóch dziedzin badawczych w jedną naukę. Przy takim podejściu używanie w obu wypadkach jednego terminu, «antropologia», może być traktowane jako w znacznej mierze przypadkowe. Jednak w dziejach obu poddyscyplin nie dostrzegamy bynajmniej izolacji, a wręcz przeciwnie - ścisłe współdziałanie”. E. Nowicka, *Świat człowieka - świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1991, s. 39.

Są chwile, w których niespodziewanie zaczynamy rozumieć: tak, to właśnie jest to - prawdziwe «życie» - takie powinno być. Przeciwnie, to co na co dzień nazywamy «życiem» w rzeczywistości nim nie jest" (*Spe salvi* nr 11)⁸.

Chrześcijaństwo, a nawet katolicyzm filozofii nie polega na tym tylko, że używa się tego terminu ze względów historycznych i systematycznych (np. filozofia wykładana w kościelnych ośrodkach naukowych)⁹. Jej chrześcijaństwo znaczy coś znacznie głębszego. W apologetycznie nastawionym, z dzisiejszego punktu widzenia dla niektórych badaczy anachronicznym podręczniku filozofii, ojciec Franciszek Kwiatkowski przywołuje w kontekście rozważań katolicyzmu filozofii kapitalną wypowiedź ojca Jacka Woronieckiego. „Ponad wszystkimi filozofami większymi lub mniejszymi, czytamy w *Katolicyzmu tomizmu*, którzy wypełniają dzieje myśli, istnieje jeden wielki filozof, filozof *per excellentiam*; a jest nim ród ludzki, który nie przestaje myśleć i zbierać w jedną całość wyniki wysiłków umysłowych następujących kolejno po sobie pokoleń”¹⁰. W takim zaś kontekście zdaniem obydwu tomistów, praca filozoficzna, jak i w ogóle postęp ludzkiej wiedzy, także teologicznej, „jest przede wszystkim funkcją społeczną”¹¹. Za swoim mistrzem, który naśladował w tym względzie Arystotelesa, tomisci przywiązują ogromną wagę do znajomości historii filozofii. Pojedynczy filozof staje bowiem zawsze wobec całej filozofii, którą opracowuje powoli ludzki rodzaj. Stąd płynie obowiązek każdego filozofa „gruntownego poznania rezultatów, do jakich myśl ludzka już doszła”. Akwinata zwraca też uwagę, że nawet względem myślicieli, którzy zbłądzili, winniśmy zachować szacunek i wdzięczność, bo z ich błędów możemy wiele skorzystać i wiele się nauczyć¹². Nic zatem dziwnego, że znakomita polska szkoła filozoficzna związana z KUL-em w Lublinie przywiązuje wielką wagę do badań historycznych, a historię filozofii traktuje jako swoiste laboratorium filozoficzne¹³. Tymczasem znakiem rozpoznawczym dzisiejszej kultury i wielu systemów edukacyjnych jest lekceważenie dziedzictwa minionych pokoleń. Warto w tym kontekście przywołać rozpacziwą poniekąd diagnozę jaką

8 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Kraków 2007, s. 23.

9 „Atoli co do samej nazwy filozofia «katolicka» zasadnicza uwaga! Ten dodatek «katolicka» ma znaczenie tylko historyczne i systematyczne (filozofia, wykładana w uczelniach katolickich); ma znaczenie orientacyjne, jako symbol, odróżniający ją od innych systemów filozoficznych. Bo właściwie nie ma filozofii katolickiej czy niekatolickiej, europejskiej czy azjatyckiej, «narodowej» - polskiej czy niemieckiej czy innej, - filozofia jest jedna; to wybór rozumu ludzkiego, a rozum mają wszyscy ludzie. Zatem filozofia z natury rzeczy jest ogólnoludzka i żadna filozofia, jakiegokolwiek by miała religijne czy narodowe zabarwienie, nie może się sprzeciwiać podstawowym zasadom rozumu ludzkiego”. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, Kraków 1947, s. 34-35.

10 Tamże, s. 37; J. Woroniecki, *Katolicyzm tomizmu*, Lublin 1999, s. 46.

11 Tamże, s. 46.

12 Tamże, s. 46.

13 S. Swieżawski, *Znaczenie historii antropologii filozoficznej*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 242; Tenże, *Rola historii filozofii w kulturze*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 22-23.

w odniesieniu do edukacji filozoficznej we francuskich szkołach średnich i w stosunku do sposobu uprawiania tam filozofii stawia Claude Tresmontant. Jego zdaniem sytuacja dotycząca nauczania filozofii uczniów z ostatniej klasy szkoły średniej jest katastrofalna. W ten sposób został zmarnowany świetny pomysł jezuitów podjęty następnie przez laicką Republikę. „Całe pokolenia zostały wykształcone w zupełnej ignorancji myśli żydowskiej, arabskiej i chrześcijańskiej”. Podobnie sytuacja ma się z nauczaniem uniwersyteckim. „Ci, którzy panują na uniwersytecie od trzydziestu lat, pomijają dwadzieścia wieków i rozpoczynają od Nietzschego lub Heideggera; Heideggera komentującego Nietzschego lub Kanta. Według nastawienia uniwersytetu, bywa nieco więcej Marksa lub nieco mniej Nietzschego czy Heideggera, jednak zawsze są Marks, Freud, Heidegger i Nietzsche. To wprost niewiarygodna nieuczciwość”¹⁴.

Perspektywa historyczna pozwala dostrzec różnice pomiędzy różnorakimi ujęciami człowieka, ale pozwala też niekiedy zauważyć wiele wątków wspólnych pomiędzy różnymi tradycjami filozoficznymi. Gdy idzie o antropologię, to podobnie, jak w całej filozofii wyróżnia się dwa zasadnicze jej paradygmaty: paradygmat platoński (sokratejsko-platoński) i arystotelesowski. Co więcej, filozofia godna tego miana musi pozostawać w relacji do jednego z tych dwóch wyznaczników filozofowania¹⁵. Na gruncie tradycji sokratejsko-platońskiej wypracowano w odniesieniu do refleksji nad filozofią ideę ratowania człowieka. Wskazuje się tu na wymiar filozofii jako lekarstwa i dostrzega się analogię między medycyną a filozofią. Gdy idzie o współczesnych filozofów to tego typu wątki odnajdujemy u Husserla i Heideggera, a na polskim gruncie u Tischnera. Twórca fenomenologii był przekonany o wielkiej misji i odpowiedzialności filozofów względem społeczeństwa. Zaniechanie autonomicznego filozofowania byłoby wielkim sprzeniewierzeniem się bardzo istotnej europejskiej tradycji. W kontekście myśli Husserla uprawniony jest wniosek, że być Europejczykiem, to być filozofem. Także u Heideggera odnajdujemy ideę filozofii jako ratowania. Natomiast zdaniem Tischnera uniwersytety, to kuźnia rzetelnego myślenia. Jednak w filozofii idzie o coś jeszcze więcej, mianowicie o „ratowanie człowieka”¹⁶. Na kanwie idei „ratowania

14 C. Tresmontant, *Nauczanie filozofii pod oskarżeniem*, przekł. A. Szukiewicz, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1994, s. 435-436.

15 S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s.15-16.

16 S. Szary, *Człowiek - podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 8-9. W odniesieniu do filozofii Sokratesa i Platona Jaeger pisze: „Sokrates przemawia jak lekarz, tylko jego pacjentem nie jest człowiek jako istota fizyczna, lecz jako istota duchowa. W pismach sokratyków spotykamy niezmiernie często miejsca, w których jest mowa o pielęgnacji duszy i trosce o duszę jako najpilniejszym zadaniu człowieka. Dotykamy tutaj istoty tego, co sam Sokrates pojmował jako swoje zadanie i posłannictwo: jest ono natury wychowawczej, a jego działalność wychowawcza jest w jego oczach służbą bożą. Jej charakter religijny polega na tym, że jest ona jakby «duszpasterstwem». Bo też dusza jest dla niego boską częścią w człowieku. Owo «duszpasterstwo» charakte-

i leczenia człowieka" obecnej w filozofii nie sposób nie przywołać wypowiedzi, które odnajdujemy na kartach Ewangelii. Jezus z Nazaretu przemawia jako lekarz i ocalający ratownik. W ten sposób wspólnota ideowa filozofii i religii znajduje swoiste potwierdzenie¹⁷. Tak więc na gruncie filozofii mocno jest utwierdzona sprawa odpowiedzialności filozofii. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Dzisiejsi neotomiści, którzy nazywają siebie filozofami bytu, zwracają baczną uwagę na kondycję filozofii i dzisiejszej kultury. W ich przekonaniu mądrościowy, metafizyczny sposób uprawiania filozofii jest nieodzowny dla ratowania człowieka i kultury. Nowy impuls dla tego typu rozważań dała niewątpliwie encyklika *Fides et ratio* i jej rozumienie chrześcijańskości filozofii. Można bowiem powiedzieć, że dzisiaj stajemy tak, jak filozofowie greccy i fundatorzy chrześcijaństwa, wobec w nowy sposób stojącego przed nami zagadnienia ratowania człowieka. Dzisiaj bowiem jest stawką nie tylko ekologia przyrody-ciała, ale przede wszystkim ekologia ducha¹⁸. Czyż z ideą ratowania człowieka nie pozostaje w doskonałej harmonii przypomnienie Benedykta XVI o Chrystusie przedstawianym w chrześcijańskiej sztuce jako filozofie i pasterzu? Filozof bowiem to ten, „który potrafił nauczać podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania”. Szukano więc prawdziwego filozofa, który byłby w stanie ukazać drogę życia (*Spe salvi* nr 6)¹⁹.

ryzuje Sokrates bliżej jako zabiegi o poznanie prawdziwych wartości i prawdziwej rzeczywistości (*phronesis* i *aletheia*)”. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przekł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 590. Natomiast w odniesieniu do Platona czytamy w *Paidei*: „W *Gorgiasie* istota prawdziwej *techné*, tak jak ją Platon pojmuje, zostaje przedstawiona na przykładzie medycyny, a jej zasadnicze cechy wyprowadzone z tego wzoru. *Techné* jest to wiedza o istocie jakiegoś przedmiotu, mająca za cel ludzki pożytek i dlatego osiągająca pełną doskonałość (również jako wiedza) dopiero przez zastosowanie w praktyce. Lekarzem w przekonaniu Platona jest ten, kto z racji swej wiedzy o tym, czym jest zdrowie, potrafi rozpoznać także jego przeciwieństwo, chorobę, a w następstwie może znaleźć również właściwe środki, aby choremu przywrócić stan normalny, czyli zdrowie. Wedle tego wzoru ukształtował Platon swoją koncepcję filozofa jako tego, który może dokonać tego samego w stosunku do duszy człowieka i dla jej zdrowia. Porównując tak pojętą przez Platona wiedzę, jego «terapię duszy», z wiedzą lekarza widzimy, że obydwie odmiany wiedzy opierają swe twierdzenia na obiektywnym poznaniu natury rzeczy: w wypadku lekarza na zbadaniu natury ciała, a w wypadku filozofa na zgłębieniu natury duszy (*psyche*)”. Tamże, s. 535-536.

17 „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają” (Łk 5,31).

18 „Jeśli współczesny człowiek chce ocalić swoją cywilizację, budowaną od 2 tysięcy lat w dużej mierze na wartościach chrześcijańskich, musi się skoncentrować nie tylko na odkażaniu środowiska naturalnego, lecz jeszcze bardziej na odtruwaniu ludzkiej świadomości, przez demaskowanie rozpowszechnianego fałszu na temat istoty i przeznaczenia człowieka, a także przez demaskowanie ciągle na nowo pojawiających się irracjonalnych, a w swoich konsekwencjach skierowanych przeciwko niemu samemu ideologii, które głoszą nienawiść, wzywają do zemsty, do terroryzmu, do obłądnych pseudoreligijnych kultów, do zbiorowych samobójstw i do innych zbrodni”. S. Wielgus, *W trosce o prawdę i dobro*, w: *W trosce o kulturę*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 409.

19 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, s. 14.

W kontekście głęboko egzystencjalnych pytań człowieka stawiamy zagadnienie antropologii chrześcijańskiej. Oczywiście takie sformułowanie odsyła naszą myśl do dobrze ugruntowanego w filozofii zagadnienia filozofii chrześcijańskiej. W takim bowiem kontekście antropologia chrześcijańska może być postrzegana jako istotny aspekt szerszego obszaru badawczego, na terenie którego miała miejsce dyskusja dotycząca głównie statusu metodologicznego filozofii chrześcijańskiej. W tej kwestii wydaje się słuszne i nadal aktualne stanowisko Etienne Gilsona, który był przekonany, „że bez zastosowania kategorii «filozofia chrześcijańska» nie sposób dokonać rzetelnej syntezy historyczno-filozoficznej”. W jego bowiem przekonaniu na kształt filozoficznych dociekań ma wpływ to, że filozofuje się ze świadomością przynależności do chrześcijaństwa²⁰. Śmiałość używania obydwu tych kategorii filozofia i antropologia chrześcijańska płynie także z zawartości merytorycznej chrześcijańskiej (ściśle katolickiej) doktryny. Otóż cechą charakterystyczną tej doktryny jest między innymi „głębokie poczucie komplementarnego charakteru wiary i rozumu”, a także „doktryna społeczna oparta na godności osoby ludzkiej”²¹. W takim rozumieniu antropologia chrześcijańska jest jak najdalsza od postmodernistycznej perspektywy myślowej deprecjonującej wielkie dokonania filozoficzne minionych epok, a także dawne i obecne doświadczenie chrześcijaństwa. Przez swój uniwersalizm i maksymalistyczne nastawienie zawiera w sobie klasyczny paradygmat filozofowania. Na polskim gruncie tak rozumianą filozofię klasyczną uprawia się przede wszystkim w lubelskiej szkole. Pojęciem klasyczności zostają tu objęte zarówno cała uprawiana tam filozofia, jak i poszczególne jej dyscypliny (metafizyka, antropologia, etyka). Główny merytoryczny twórca tej szkoły, Mieczysław Albert Krąpiec, rzadko używa terminu filozofia klasyczna. Posługuje się natomiast nazwą filozofia bytu. Warto też przypomnieć, że ze względu na obronę metodologicznej autonomii filozofii względem religii, „szkoła lubelska z pewną rezerwą odnosi się

20 J. Sochoń, *Gilson, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 789. Warto przywołać uporządkowanie, które w kwestii rozumienia filozofii chrześcijańskiej daje Antoni Podsiad. Jego zdaniem charakterystyka filozofii chrześcijańskiej zawiera trzy różne aspekty. Używając tej nazwy ma się na myśli najpierw szereg systemów filozoficznych, które powstały w ścisłym powiązaniu z religią chrześcijańską, a są to augustynizm, tomizm, szkotyizm, okazjonalizm, spirytualizm francuski. W takim kontekście mianem filozofii chrześcijańskiej nazywa się też całą twórczość patrystyczną oraz filozofię neoscholastyczną i neotomistyczną. W drugim aspekcie światopoglądowym filozofia chrześcijańska „wyróżnia się [...] wbudowaniem w obraz świata twierdzeń filozoficznych zgodnych z prawdami wiary chrześcijańskiej”. I wreszcie w aspekcie trzecim, formalno-metodologicznym jest to filozofia, której nie wyróżniają ani elementy religijne, teologiczne czy historyczne. Natomiast „charakteryzuje się ona tylko przedmiotem badań, metodami analizy i sposobami uzasadnień. W tym sensie filozofia chrześcijańska byłaby przedmiotowo uzasadnioną, choć tylko metonimiczną nazwą na oznaczenie realistycznej i egzystencjalnej filozofii bytu, w szczególności zaś - stanowiącej jej trzon metafizyki tomistycznej”. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol. 273-274.

21 Th. P. Rausch, *Katolicyzm w trzecim tysiącleciu*, przekł. J. Kołacz, Kraków 2007, s. 10-11.

do określenia filozofia chrześcijańska²². Posługując się zatem określeniem „antropologia chrześcijańska” nie żywi się najmniejszej pretensji do ideologicznej ekspansji czy też nie określa się tego stanowiska jako punktu wyjścia oceny innych ujęć. Idzie raczej o zwrócenie uwagi na fakt, że to, co określamy mianem antropologii chrześcijańskiej wyznacza pewien obszar badań, wyznacza także pewną drogę. A jest nią perspektywa badawcza, w której znajdują się środki do zbudowania pełnej, integralnej wizji ludzkiego bytu oraz zbudowania w oparciu o nią rzetelnego humanizmu.

Można w tym miejscu posłużyć się parafrazą myśli arcybiskupa Życińskiego odnoszącą się do badania wszechświata (makrokosmosu) i odnieść ją do człowieka-mikrokosmosu. Znakomity polski filozof (nie tomista), jest przekonany, że „wszechświat, z definicji, mamy tylko jeden i zbyt wielką stanowi on wartość, by jego interpretację zostawić samym przyrodnikom²³. Jednowymiarowość dzisiejszej kultury zawęży niezmiernie perspektywy ludzkiej egzystencji, a także wizję społeczno-kulturowego wymiaru życia człowieka. Poza pustostawem gładkich sformułowań ponowoczesna nowomowa nie ma wiele do zaoferowania człowiekowi. Poza mirażem tolerancji, zresztą błędnie rozumianej bo bez odniesienia do prawdy, i bezkrytycznej aprobaty odmienności, widać pesymistyczną perspektywę nihilizmu. Na koniec tej części rozważań warto może przywołać dłuższą i mającą niejako apologetyczny charakter wypowiedź Chateaubrianda z jego znakomitej książki „Geniusz chrześcijaństwa”. Prekursor romantyzmu tak pisał: „Religia mówi jedynie o wielkości i pięknie człowieka. Ateizm ma do zaoferowania zawsze tylko trąd i dżumę. Religia opiera swoje racje na wrażliwości duszy, najczulszych uczuciach, synowskiej pobożności, miłości małżeńskiej i matczynej tkliwości. Ateizm sprowadza wszystko do instynktu zwierzęcia; i dając pierwszy dowód na rzecz swojego systemu, chwali się sercem, którego nic nie może wzruszyć. Wreszcie wiara chrześcijańska zapewnia nas, iż nasze cierpienia będą miały kres; pociesza nas, osusza łzy, obiecuje nowe życie. W religii ateusza Boleści ludzkie okadza dym kadzidła, Śmierć jest ofiarnikiem, Trumna ołtarzem a Nicość bóstwem²⁴.

22 A. Bronk, S. Majdański, *Klasyckość filozofii klasycznej*, Roczniki Filozoficzne 1991-1992, t. 39-40, z. 1, s. 372-373. „Właściwie wszyscy godzą się z tym, że wewnątrz filozofia nie jest ani chrześcijańska, ani niechrześcijańska. Posiada problemy i rozwiązania metodologicznie autonomiczne w stosunku do wiary chrześcijańskiej”. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 203.

23 J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 248.

24 F. R. Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, przekł., wybór i wstęp A. Loba, Poznań 2003, s. 149.

2. Chrześcijaństwo jako inspiracja i dopełnienie filozoficznych wizji człowieka

Aby uniknąć wszelkich nieporozumień dotyczących rozumienia filozofii i antropologii chrześcijańskiej, zostaną przywołane bardzo celne wypowiedzi zawarte w tym względzie w *Fides et ratio*. Przede wszystkim dokument podkreśla z całą mocą, że określenie „filozofia chrześcijańska” „nie powinno ... sugerować, jakoby istniała jakaś oficjalna filozofia Kościoła, gdyż wiara jako taka nie jest filozofią”. Natomiast dokument bardzo podkreśla inspirującą rolę chrześcijaństwa w kształtowaniu dociekań filozoficznych. „Mówiąc o filozofii chrześcijańskiej, stwierdza Jan Paweł II, mamy na myśli wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej”. Ten wpływ chrześcijaństwa na filozofię jest dwuaspektowy. Najpierw autor encykliki mówi o wpływie subiektywnym, „który polega na oczyszczeniu rozumu przez wiarę”. Dotyczy on szczególnie pychy filozoficznej, która to pokusa nie jest obca filozofom. Papież przypomina, że tę wadę piętnowali już św. Paweł i Ojcowie Kościoła, a także Pascal czy Kierkegaard. Można w tym kontekście powiedzieć, że o ile historia w swym tragicznym wymiarze jest efektem pychy szczególnie władców i przywódców społecznych, to podobnie opłakane skutki przynosi pycha w sferze intelektu i ducha. I dzisiaj, także w Polsce nie brak intelektualistów, którzy rzeczywiście są ekspertami we własnej dziedzinie badań, ale bardzo chętnie, niekiedy w sposób ewidentnie błędny, wypowiadają się na tematy ogólne dotyczące złożonych zagadnień moralnych, światopoglądowych czy społecznych. W ten sposób dokonują wielkiego nadużycia swojego autorytetu. Naukowcy bowiem zawsze cieszyli się dużym uznaniem społecznym. W tym samym punkcie encyklika ukazuje aspekt obiektywny wpływu chrześcijaństwa na filozofię. Objawienie podsuwa pewne ważne zagadnienia, których filozofia być może, by nigdy nie zauważyła. Dotyczy to rozumienia Boga na sposób osobowy i samej natury bytu osobowego, które to problemy pojawiły się w myśli europejskiej dzięki wczesnochrześcijańskim dyskusjom chryzologicznym i trynitarnym. W obszarze antropologii wpływ chrześcijaństwa na filozofię jest zatem może najbardziej widoczny. „Także koncepcja osoby jako istoty duchowej, pisze autor dokumentu, jest szczególnie oryginalnym wkładem wiary: chrześcijańskie orędzie godności, równości i wolności ludzi bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną” (*Fides et ratio* nr 76)²⁵. Encyklika bardzo jasno wskazuje na dopełniający wymiar

²⁵ *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 1164-1166. „Chrześcijański filozof, który buduje swoją argumentację w świetle rozumu i zgodnie z jego regułami, choć zarazem kieruje się też wyższym zrozumieniem, czerpanym ze słowa Bożego, może dokonać refleksji dostępnej i sensownej także dla tych, którzy nie dostrzegają jeszcze pełnej prawdy zawartej w Bożym Objawieniu” (*Fides et ratio* nr 104). Tamże, s. 1193.

chrześcijaństwa w stosunku do refleksji filozoficznej. I znowu jest on najlepiej widoczny na płaszczyźnie koncepcji człowieka. W zakończeniu *Fides et ratio* czytamy: „Filozofia, w której jaśnieje choćby tylko część prawdy Chrystusa - jedynej ostatecznej odpowiedzi na problemy człowieka, stanie się mocnym oparciem dla prawdziwej i zarazem powszechnej etyki, której potrzebuje dzisiaj ludzkość” (*Fides et ratio* nr 104)²⁶.

Vittorio Possenti w swoim znakomitym komentarzu do *Fides et ratio* żywi przekonanie, że tekst encykliki wzywa myślicieli do odwagi, dodaje im także swoistej zachęty. W epoce, w której głosi się, że dla filozofii nie ma pola działania, bo jej przedmiot został rozparcelowany pomiędzy nauki przyrodnicze i humanistyczne, dokument Jana Pawła II zdaje się prowokować, wspierać i dodawać odwagi filozofii²⁷. Włoski filozof broni autonomii filozofii i nie chce by była ona zarówno, w radykalnym rozumieniu, „ancilla scientiarum”, tak jak kiedyś „ancilla theologiae”. Na pozór nauka wydaje się dzisiaj potężniejsza od filozofii, to przecież nie jest prawdziwe podstawowe założenie dawnego i nowoczesnego pozytywizmu „jakoby jedynie nauka docierała do wszelkiego rodzaju poznania, a zatem filozofia mogłaby pełnić co najwyżej funkcję pomocniczą względem nauki jako swego rodzaju kanon epistemologiczny wprowadzający ład w osiągnięcia nauki”²⁸. Powrót do źródeł autentycznego filozofowania, rozumianego jako poszukiwanie prawdy, pozwala także naświetlić podstawowy paradoks ponowoczesnej doby, a związany z pojmowaniem wolności. Idzie o to, że w myśli judeochrześcijańskiej napotyka się charakterystyczne odniesienie do związku między wolnością i prawdą, przy czym prawda jest uprzednia w stosunku do wolności, zgodnie z ewangelicznym przesłaniem: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). „Według Ewangelii, pisze włoski myśliciel, wolność i wyzwolenie są owocami dojrzewającymi pod słońcem prawdy”²⁹. Tymczasem w kulturze ponowoczesnej mamy odwrócenie relacji między tymi fundamentalnymi wartościami ludzkimi. „Powyższa uprzedniość (prawdy względem wolności = M. Sz.), pisze dalej nasz autor, wywołuje grymas zakłopotania na twarzach części zwolenników kultury, która naznacza sobą społeczeństwa zachodnie. Byliby oni

26 Tamże, s. 1194.

27 V. Possenti, *Filozofia i wiara*, Kraków 2004, s. 12. Jeśli idzie o zagubienie mądrościowego wymiaru filozofii w dobie współczesnej, warto przywołać wypowiedź Jacka Filka z początku jego znakomitej książki. Młody polski filozof pisze: „W czasach «angielskiej choroby» filozofii próbujemy drugorzędną literaturą anglosaską (trzeba śpiewać «po angielsku», jeśli marzy się o większej karierze) zastąpić tradycję filozoficzną, przez co w rezultacie ją zapominały”. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 15.

28 V. Possenti, *Filozofia i wiara*, s. 15-16. „Chodzi o to, by filozofia odnowiła kontakt i «powtórzyła» pierwotne doświadczenia, od których wzięta początek. A zatem istnieją dwa podstawowe pnie, z których wywodzi się filozofia - poczucie zadziwienia w obliczu bytu i życia oraz poczucie trwogi, rozumiane nie jako strach czy fobia, ale jako pełne zadumy zatrzymanie się na tym, co przemija, nad nachyleniem się życia i wszystkiego ku śmierci”. Tamże, s. 16.

29 Tamże, s. 25.

raczej skłonni odwrócić ten aksjomat, stwierdzając: «wcielicie w życie wolność, a wolność uczyni was prawdziwymi». Tak wydaje się brzmieć centralna formuła nowego zsekularyzowanego kodeksu, w którym wolności przyznaje się niekwestionowany prymat³⁰.

Dla naszych rozważań o chrześcijańskiej antropologii ważna jest także wypowiedziana przez Possentiego myśl o rozumie otwartym. W jego bowiem przekonaniu rozum naszkicowany w encyklice to rozum otwarty, daleki od zapomnienia bycia, czyli kontemplacyjny, mądrościowy. Rozum silny, ale nie wyniosły, ukształtowany doświadczeniem tego, co ludzkie, znający współczucie i ból³¹. W przekonaniu włoskiego filozofa *Fides et ratio* ukazuje o wiele szersze rozumienie racjonalności, niż tylko racjonalności wzorowanej na obyczajach nauki i wąsko rozumianego racjonalizmu. „Encyklika, pisze autor, poszerza perspektywę bogactwem odniesień do myśli greckiej, do świata biblijnego i żydowskiego, a nawet wzmiankami dotyczącymi Orientu pozaeuropejskiego”³². Także dalej odnajdujemy bardzo ważne stwierdzenie Possentiego: „Jednak rozum posługujący się argumentacją i filozofia są jedynie częścią złożonego życia ducha, będącego pałacem o wielu komnatach. Gdy nawiązujemy do całego intencjonalnego życia ducha, wychodzą nam na przeciw jak siostry: sztuka, poezja, muzyka i literatura”³³. Szczególnie ważna jest ciągła pamięć o tym, jak bardzo twórczą i stymulującą rolę odegrała Biblia w stosunku do filozofii. „Filozofia zainspirowana Objawieniem, konkluduje Possenti, nie jest sama przez się fałszywa; będzie prawdziwa jeśli będzie dobrą filozofią”³⁴.

Odchodzenie filozofii od chrześcijańskiej inspiracji zaowocowało podążaniem jej w kierunku ateizmu i nihilizmu. W przekonaniu naszego autora *Fides et ratio* sprzeciwia się opozycji między «logosem» filozoficznym a «logosem» objawionym. Possenti wypowiada w tym momencie swoich rozważań jakby paradygmat dla wszelkiego porozumienia między chrześcijaństwem a kulturą. Idzie o to, że poprzez spotkanie chrześcijaństwa i greckiej kultury „dokonała się raczej chrystianizacja świata helleńskiego niż hellenizacja chrześcijaństwa”. Dzięki chrześcijaństwu hellenizm zostaje pogłębiony, uzupełniony i otwarty na nowe zdobycze. „W dialogu między chrześcijaństwem a nowoczesną kulturą należy zatem, pisze włoski filozof, jak się wydaje odrzucić dwie skrajne postawy: integryzm, według którego należy unikać dialogu, gdyż pozbawiłby on Ewangelię autentyczności oraz modernizm, według którego nowoczesna kultura niesie ze sobą przedrozumienie i samoświadomość ludzkości, jakich nie można znaleźć gdzie indziej”³⁵. Zdaniem włoskiego myślicielela trudno jest prognozować czy w przyszłości „filozofia i Objawienie będą się

30 Tamże, s. 25-26.

31 Tamże, s. 27.

32 Tamże, s. 29.

33 Tamże, s. 31

34 Tamże, s. 42-44.

35 Tamże, s. 66-68.

znowu owocnie porozumiewać”. Dla odrodzenia samego chrześcijaństwa, jak i całej kultury potrzeba, zdaniem Possentiego, filozofii chrześcijańskiej. Autor celowo używa tego określenia mając na myśli filozofię otwartą na Objawienie chrześcijańskie. Według niego taka filozofia jest w stanie nadać nowe perspektywy zarówno filozofii, jak i teologii, przy jednoczesnym wyhamowaniu przesadnego biblicyzmu i historycznego nastawienia w refleksji teologicznej. W ten sposób możliwe jest wyjście z nihilizmu, poprzez niejako powtórne narodziny filozofii. Gdy zaś idzie o teologię, to możliwe będzie przywrócenie jej mądrościowego i kontemplacyjnego zadania, które uległo jakby pomniejszeniu, przez wpływ na nią wielu nowoczesnych filozofii. Przywrócenie filozofii mądrościowego wymiaru jest bardzo ważne, gdyż jego zanik spowodowany nihilizmem, pozbawia ją wpływu na osobiste życie ludzi³⁶.

Od strony metodologicznej należy jeszcze raz podkreślić, że trudno jest mówić o chrześcijańskiej filozofii czy antropologii, tak jak nie ma chrześcijańskiej nauki. Respektując jednakże odrębność metodologiczną poszczególnych dziedzin zajmujących się człowiekiem, można wskazać bardzo istotną płaszczyznę, która je łączy. Tą płaszczyzną jest prawda. Oczywiście można postawić zarzut, iż właśnie respekt dla prawdy, którą zdobywa się w sposób metodyczny nakazuje unikać tak mętnych określeń jak filozofia czy antropologia chrześcijańska. Niemniej jednak, z historycznego, jak merytorycznego punktu widzenia należy zauważyć, że chrześcijański styl filozofowania odzwierciedla bardzo rzetelne dążenie do prawdy³⁷. Każda zatem prawdziwa filozofia będzie zasługująca, zgodnie z Maritainowskim przekonaniem, na miano chrześcijańskiej³⁸. Gdy idzie o rzetelne poznawanie prawdy nie należy pomijać kontekstu, chciałoby się powiedzieć, klimatu kulturowego, w którym ono się odbywa. O wielkim znaczeniu chrześcijańskiego kontekstu kulturowego dla badań filozoficznych przypomina Stanisław Kamiński. „Z tych powodów filozofia, pisze metodolog szkoły lubelskiej, choć metodologicznie autonomiczna, ze względu na dziejowe jej zakorzenienie w kulturze religijnej średniowiecza oraz światopoglądową ważność jej konsekwencji, może być nazwana chrześcijańską”³⁹.

36 Tamże, s. 137-141.

37 K. Kalka, *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru*, Bydgoszcz 2000, s. 23-24.

38 Tamże, s. 23; M. Bała, *Heurystyczna funkcja «filozofii chrześcijańskiej»*. Propozycja Jana Pawła II, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 4, *Filozofia chrześcijańska*, red. J. Sochoń, J. Grzybowski, Warszawa 2007, s. 200; M. P. Prokop, *Jacques Maritain a filozofia chrześcijańska*, *Studia Philosophiae Christianae* 1996, nr 2, s. 219-222. Na przykładzie tomizmu szczególnie widać, że między prawdziwością a chrześcijańskością filozofii istnieje sprzężenie zwrotne. „Filozofia, którą proponuje tomizm współczesnemu człowiekowi, nie dlatego jest dobrą filozofią, że jest tomistyczna. Proponuje tę filozofię z tym przekonaniem - jak pisał E. Gilson - że im prawdziwsza będzie filozofia, tym będzie bardziej tomistyczna”. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla - czego?*, Lublin 1994, s. 46.

39 S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 35-36; P. S. Mazur, *Filozofia chrześcijańska dziś*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 4, *Filozofia chrześcijańska*, s. 186.

Związek filozofii i religii widoczny jest szczególnie mocno, gdy idzie o naświetlenie integralnej prawdy o człowieku. W tym kontekście warto znowu odwołać się do spostrzeżeń Kamińskiego. Ten znakomity metodolog jest zdania że żadna nauka o człowieku, jak również żadna filozofia nie jest w stanie rozwiązać do końca wszystkich ludzkich problemów pojawiających się w codziennej egzystencji. Dla wytłumaczenia bardzo wielu paradoksów ludzkiej egzystencji potrzebna jest interpretacja teologiczna. Ponadto należy mieć świadomość, że różne rodzaje wiedzy mówią w różnorodny sposób o człowieku, ponieważ uwzględniają różne aspekty ludzkiego życia i korzystają z różnych źródeł. „Z tej racji różne twierdzenia wyjaśniające człowieka dopełniają się (są komplementarne), tworząc układ, który może być jednolity doktrynalnie, choć różnorodny epistemologicznie i metodologicznie”⁴⁰. Skoro zatem można w sposób komplementarny układać wiedzę o człowieku, uwzględniając osiągnięcia nauki, filozofii i teologii, to można chyba także antropologię, która respektuje kanony myślenia filozoficznego, a jednocześnie uwzględnia chrześcijański kontekst (szczególnie w aspekcie inspiracji i pewnego dopełnienia), określić mianem chrześcijańskiej. Wystarczy w tym miejscu przytoczyć dla przykładu jedno, za to jak się wydaje centralne zagadnienie antropologiczne, jakim jest godność osoby ludzkiej. W uzasadnieniu religijnym punktem wyjścia jest prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Natomiast w dalszym uzasadnieniu godności człowieka w nauczaniu Kościoła odnajdujemy dwa rodzaje argumentów. Pierwszy rodzaj to argumenty naturalne, zarówno zdroworozsądkowe jak i filozoficzne. Drugi rodzaj, to argumenty religijne, nadprzyrodzone. Pomimo siły argumentów nadprzyrodzonych (szczególnie dla osób głęboko religijnych), znaczenie argumentów naturalnych wcale nie jest małe. Jako zrozumiałe dla wszystkich, są one wręcz nieodzowne jako punkt wyjścia w dialogu z niechrześcijanami⁴¹.

Również w kontekście religijnym - biblijnym pojawia się związana z myślą filozoficzną Karola Wojtyły - Jana Pawła II, kategoria „antropologii adekwatnej”. Termin ten pojawia się w części pierwszej rozważań katechetycznych Jana Pawła II *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Rozważania te nie przynależą do dorobku filozoficznego Karola Wojtyły, należą już do jego papieskiego nauczania. W opracowaniach także jest podkreślany teologiczny, a nie filozoficzny charakter katechez. Sam papież nazywa swoje rozważania raz antropologią adekwatną, raz teologią ciała. Wbrew tym wszystkim zastrzeżeniom pierwsza część tych mów ma swoje źródło w filozoficznym okresie twórczości Karola Wojtyły⁴². Zatem antropologia adekwatna jest takim namyśłem intelektualnym, w którym inspiracja religijna i dociekania rozumowe ko-

40 S. Kamiński, *Jak filozofować?*, s. 287-288.

41 B. Mielec, *Godność osoby ludzkiej*, w: *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Kraków 2002, s. 16-17.

42 M. Grabowski, *Antropologia adekwatna - testament filozoficzny Karola Wojtyły*, *Kwartalnik Filozoficzny* 2007, t. 35, z. 3, s. 35.

egzystują przyjaźnie. Wcale taka symbioza nie przynosi uszczerbku filozofii, wręcz przeciwnie. „Gdy rzekę, pisze Marian Grabowski, jaką jest antropologia filozoficzna zanieczyszczono, gdy toczy trujące wody, wtedy czysta woda bije tylko ze źródła. Do niego trzeba powrócić. Tym źródłem jest z jednej strony biblijna opowieść, z drugiej elementarne doświadczenie ludzkie. Narracja Rdz 1-3 ma za swoje tworzywo całą pierwotną prostotę doświadczenia ludzkiej samotności, nagości, seksualności, rozmowności, płodzenia, pracy ...”⁴³. Adekwatność antropologii w zamyśle autora tegoż określenia sprowadza się do szukania jak najpełniejszego, odpowiadającego temu kim człowiek jest, obrazu człowieczeństwa. Jej chrześcijańskość będzie zatem znowu się sprowadzać do zagadnienia prawdy o człowieku. Trzymanie się prawdy w refleksji nad człowiekiem zabezpiecza ją przed różnego rodzaju redukcjonizmami. Biblijna prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga ukazuje głęboką więź człowieka ze stwórcą. „Godność zatem człowieka wypływa z jego stosunku do Boga, w czym mieści się zarazem, jak to określa Papież, «stwierdzenie niemożliwości ostatecznej redukcji człowieka do świata»”⁴⁴. Z tej perspektywy należy odczytywać całe papieskie nauczanie. Szczególnie to widać w encyklice o *Blasku prawdy*. Zdaniem Tischnera encyklika ta traktowała o człowieku «rozbitym», który poszukuje zasady scalenia. Autor dokumentu jest zdania, że kryzys współczesnej kultury sprowadza się do kryzysu tożsamości człowieka. Zaś kryzys rozumienia człowieka jest kryzysem współczesnego humanizmu⁴⁵. Nic zatem dziwnego, że Jan Paweł II dokonując diagnozy sytuacji społeczno-kulturowej doby współczesnej, stwierdzi, że źródłem niepowodzeń cywilizacyjnych jest błąd antropologiczny, błąd rozumienia człowieka. Filozofia jako służebnica prawdy, w tym jak najpełniejszej prawdy o człowieku, staje się dla niego istotnym oparciem i ratunkiem. W służbie prawdy o człowieku zawarty jest też uniwersalizm i chrześcijańskość filozofii.

43 Tamże, s. 39. „Z pracy doktorskiej Wojtyły wyłaniają się zarysy tzw. - jak ją nazwie później w dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* - antropologii adekwatnej. Antropologia adekwatna to taka antropologia, „która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 2000, s. 14. „Antropologia «adekwatna» pozostaje na gruncie istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka, opierając się redukcjonizmowi typu «przyrodniczego», który często idzie w parze z ewolucyjnym rozumieniem początków człowieka”. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do «początku»*, Lublin 1981, s. 51.

44 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 21-22; D. Sikorski, *Godność człowieka jej podstawy i uprawnienia*, w: *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, Częstochowa 1983, s. 17.

45 J. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kraków 2005, s. 165.

3. Perspektywy humanizmu chrześcijańskiego

W programowej encyklice *Redemptor hominis* odnajdujemy fascynujące wręcz stwierdzenia dotyczące autentycznego, rzetelnego humanizmu. Niezależnie od religijnego kontekstu tej wypowiedzi, należy ją uznać za wielce znaczącą i mającą uniwersalny charakter. Jest to wypowiedź, która na stałe wejdzie do klasycznego kanonu myśli z dziedziny nie tylko teologii, ale także filozofii i całej humanistyki. Zawiera się w niej także metodologiczny postulat dopełnienia przyrodzonych wizji człowieka wizją nadprzyrodzoną. Oto po stwierdzeniu, że człowiek, który nie może żyć bez miłości odnajduje tę miłość w Chrystusie, pisze polski Papież w numerze 10 wspomnianej encykliki prawdziwą konstytucję wszelkiego humanizmu. „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie - również, a może nawet szczególnie - «w świecie współczesnym». Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary - ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu - pozostaje najściślej związane z Chrystusem. Ono wyznacza zarazem Jego miejsce, Jego - jeśli tak można się wyrazić - szczególne prawo obywatelstwa w dziejach człowieka i ludzkości” (*Redemptor hominis* nr 10)⁴⁶.

W kontekście tego kapitalnego tekstu łatwiej także jest zrozumieć, wprowadzoną przez papieża kategorię błędu antropologicznego. W *Centesimus annus* Jan Paweł II wprowadza pojęcie błędu antropologicznego, gdy dokonuje oceny socjalizmu. Doktryna społeczna socjalizmu jest błędna ze względu na błędną, zredukowaną do wymiaru ekonomiczno-społecznego koncepcję człowieka. Człowiek jest tu traktowany jako element i część dominującej nad nim całości społecznej. Błędna koncepcja osoby i społeczeństwa ma swoje źródło w ateizmie. „Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby” (*Centesimus annus* nr 13)⁴⁷. Na przeciw tej błędnej, redukcjonistycznej koncepcji człowieka staje integralna antropologia Karola Wojtyły - Jana Pawła II. Antropologia ta jest głębokim, kontemplacyjnym wejrzeniem w ludzką rzeczywistość. Dokonuje się w niej synteza nie tylko dwóch nurtów filozoficznych, a mianowicie filozofii bytu (metafizyki) i filozofii świadomości (fenomenologii), czy też synteza antropologii teoretycznej z praktyczną, ale obecna w niej jest integracja antropologii filozoficznej z wizją religijną, teologiczną. W ten sposób obraz

46 *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 24-26.

47 Tamże, s. 637-639; P. Kawalec, *Błąd antropologiczny w nauce*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5, *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 142-143.

człowieka jest mądrościową syntezą rozumu i wiary⁴⁸. W ten sposób powstała integralna antropologia chrześcijańska, która połączyła „w sobie w sposób metodologicznie poprawny dwa dopełniające się źródła wiedzy o człowieku”, naturalne (filozofia osoby oparta na ludzkim doświadczeniu i jego filozoficznej eksplikacji) oraz nadprzyrodzone (Biblia, czyli prawdy objawione przez Boga, najpełniej w Bogu-Człowieku Chrystusie)⁴⁹. „Godność właściwa człowiekowi [...] nie zasadza się tylko na samym człowieczeństwie, pisze Papież, ale bardziej jeszcze na fakcie, że w Jezusie Chrystusie Bóg stał się prawdziwym człowiekiem”⁵⁰. Tym głębokim, chrześcijańskim personalizmem jest przesiąknięty cały intelektualny dorobek Papieża-Wołyty. Odnosi się to także do jego twórczości artystycznej. I w tym względzie pozostaje pewnym wskazaniem dla dzisiejszych twórców kultury. „Sceniczna wersja personalizmu, pisze Wojciech Kaczmarek, musiała zawsze odpowiadać na pytanie o relację człowieka do Boga, ponieważ świat teatralny stawał się miejscem konfrontacji ludzkiego dążenia do szczęścia i Bożego planu wybawienia człowieka z niewoli grzechu. Głównym podłożem dramatyizmu kondycji ludzkiej była rola, którą z własnej woli lub woli Stwórcy człowiek miał podjąć”⁵¹.

Inspirującą rolę chrześcijaństwa widać także w obszarze zagadnień społecznych. Robert Schuman twierdzi wprost: „Demokracja zawdzięcza swoje istnienie chrześcijaństwu. Narodziła się wówczas, gdy człowiek został wezwany do zrealizowania w swoim życiu doczesnym zasady godności osoby ludzkiej, w ramach wolności osobistej, poszanowania praw każdego i przez praktykowanie wobec wszystkich bratniej miłości. Nigdy w czasach przed Jezusem Chrystusem podobne idee nie zostały sformułowane. Demokracja jest zatem związana z chrześcijaństwem doktrynalnie i chronologicznie”⁵². Antropologia chrześcijańska unikając rażącego błędu redukcjonizmu pozwala ująć we właściwej perspektywie całą złożoność relacji człowieka do społeczeństwa. Stąd w chrześcijańskiej filozofii społecznej rdzeń stanowi problematyka antropologiczna. Bez osobowego rozumienia dobra wspólnego trudno bowiem jest mówić o autentycznie ludzkich więziach społecznych, trudno także uniknąć pułapki wyalienowania człowieka. Dlatego zdaniem znakomitego włoskiego neotomisty teologiczna i filozoficzna koncepcja chrześcijańskiego humanizmu, którym jest szczególnie tomizm, ma przed sobą przyszłość, właśnie dlatego, że jest to humanizm obywatelski. Czyli, dopowiedzmy, taki humanizm, który jest w stanie sprostać nowoczesnym wymogom społeczeństwa obywatelskiego. Jest on godny realizacji ze względu na to, że w nim

48 Z. J. Zdybicka, *Pełny zwrot antropologiczny. Największe dokonanie Jana Pawła II*, *Kwartalnik Filozoficzny* 2005, t. 33, z. 4, s. 119.

49 Tamże, s. 124.

50 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 115.

51 W. Kaczmarek, *Wokół personalistycznej koncepcji teatru Karola Wojtyły*, *Ethos* 2007, nr 77-78, s. 229.

52 R. Schuman, *Dla Europy*, przekł. M. Krzeptowska, Kraków 2003, s.34.

dokonuje się największa rehabilitacja człowieka. „Humanizm Tomasza, będąc szczytem humanizmu chrześcijańskiego, rehabilituje stworzenie w taki sposób, że żaden inny humanizm nie zdoła tego osiągnąć”⁵³. Possenti mówiąc o szansach chrześcijańskiego humanizmu tomistycznego zdaje sobie sprawę z tego, że w stosunku do klimatu filozoficznego epoki i konkretnej ludzkiej egzystencji plasuje się on zbyt wysoko. Poza tym wydaje się, że w dzisiejszych zsekularyzowanych społeczeństwach będzie bardzo trudno doprowadzić do przyjaznego spotkania „między człowiekiem i religią, włączając w to spotkanie myśli z życiem”. Zatem musi się dokonać pewien przewrót w kulturze. Ponadto Possenti zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny moment. Idzie o to, że wbrew krytykom tomizmu, ideał tomistycznego humanizmu nie został jeszcze zrealizowany, „humanizm Tomasza czeka wciąż na to, by go dostrzeżono i zrealizowano”⁵⁴. Jakże mogło się więc skończyć tomistyczne chrześcijaństwo, skoro się jeszcze nie zaczęło? Na gruncie bowiem tomizmu bardzo czytelnie i zarazem z uwzględnieniem metodologicznych odrębności układa się harmonijnie rozumienie człowieka zarówno w perspektywie interpretacji czysto rozumowej, jak i religijnej. W perspektywie chrześcijańskiej filozofii cała rzeczywistość łącznie z człowiekiem jest uwarunkowana stwórczym działaniem Boga. Bez uwzględnienia tego działania Boga wszystko okazuje się absurdalne. Zatem i nasza ludzka natura jest związana z Bogiem. „W świetle więc filozoficznej i teologicznej teorii Tomasza z Akwinu, pisze znakomity polski filozof, okazuje się czymś sztucznym przeciwstawianie teocentrycznego - antropocentrycznemu humanizmowi. W konkretnej bowiem ludzkiej naturze splatają się te dwie tendencje: antropocentryczna z teocentryczną, tworząc jeden realny nurt działania człowieka dążącego zarazem do swych ludzkich i ponadludzkich celów”⁵⁵.

Niezależnie od kryzysu jaki zdaje się przeżywać dzisiaj kultura, ciągle jest to przecież kultura o głębokich korzeniach judeo-greckich i chrześcijańskich. Człowiek w tym klimacie ideowym był zawsze traktowany jako wartość szczególna. Nigdy też w tej kulturze nie maskowano słabości ludzkiej, a niekiedy nawet człowieczej nędzy moralnej. Jednakże zawsze starano się pokazywać w tej kulturze drogę człowieka ku wartościom najwyższym⁵⁶. Realizacja ideałów humanizmu chrześcijańskiego byłaby praktycznym ziszczeniem teoretycznych wizji nowego ładu chrześcijańskiego jaki proponował między innymi Maritain⁵⁷. W jego przekonaniu konkretny ideał historyczny nowej cywilizacji

53 V. Possenti, *Metafizyka i humanizm. Wkład Akwinaty w przyszłość filozofii*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 3/4, *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 292.

54 Tamże, s. 293-294.

55 M. A. Krapiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s.79.

56 B. Skarga, *Godność w godzinie rozpacz*, *Tygodnik Powszechny* 2007, nr 50(3049), s. 25.

57 J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 267.

chrześcijańskiej nie może być rozumiany jako byt myślny, ale jako ideał możliwy do zrealizowania⁵⁸.

Podsumowanie

Antropologia chrześcijańska dając integralną wizję człowieka stwarza możliwości zbudowania rzetelnego humanizmu na miarę człowieka jako osoby. W perspektywie tegoż humanizmu wszystkie dziedziny kultury ułożą się w harmonijną całość respektując zasadę ludzkiej godności. Nauka uwzględniająca kanony moralności stanie rzeczywiście w służbie człowieka. Zaś sztuka stanie się przestrzenią właściwie toczącego się ludzkiego dramatu, który jest rozpięty między horyzontalną a wertykalną perspektywą ludzkiego losu. Taki chrześcijański humanizm pozwoli także właściwie naświetlić społeczne relacje, a polityce nadać prawdziwie ludzkie, to znaczy także moralne oblicze. Wydaje się na pozór, że Jerozolima, Ateny i Rzym, które są elementami składowymi tego humanizmu, przegrywają z euro i Hollywood. Należy mieć tylko nadzieję, że amerykańskie wpływowo miasteczko (dzielnica) jest niczym biblijny Goliat, a te pierwsze miasta staną na wysokości zadania Dawida.

58 J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 60.