

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC  
Lublin

## WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE A UCZUCIA RELIGIJNE

Podczas pielgrzymki do Czech i Polski Papież zwrócił uwagę w Skoczowie, między innymi, na dający się zauważyć niepokojący fenomen w życiu naszego społeczeństwa – nietolerancję, jakiej doświadczają ludzie wierzący: „Zauważa się – mówił Ojciec Święty – tendencję do spychania ich na margines życia społecznego, ośmiesza się i wyszydza to, co dla nich stanowi nieraz największą świętość. Te formy powracającej dyskryminacji budzą niepokój i muszą dawać wiele do myślenia”<sup>1</sup> W tych słowach upomniał się Papież o miejsce wartości chrześcijańskich w polskim społeczeństwie i o ich poszanowanie w początkach budowania demokracji w naszym kraju. Także doświadczenie ostatnich lat wskazuje na to, że coraz bardziej miejsce wartości chrześcijańskich w życiu społecznym jest kwestionowane i że dokonuje się jakaś próba ograniczenia praw chrześcijanina w przysługującej mu wolności postawy i ekspresji uczuć religijnych. Na tę próbę składa się wiele faktów, jakie można zarejestrować w naszym życiu publicznym, począwszy od profanacji krzyża i ikony Matki Bożej Częstochowskiej, palenia i bezczeszczenia kościołów, dewastacji cmentarzy, napadów na duchownych aż po często pojawiające się w środkach masowego przekazu deptanie tego, co dla człowieka wierzącego jest nietykalne i święte, parodiowanie prawd wiary, ośmieszanie chrześcijańskiego stylu życia. Fakty te budzą tym głębszy niepokój, ponieważ pojawiają się w imię głoszonej tolerancji i nazywania Kościoła katolickiego „ciemnogrodem”

Nieuprzedzona refleksja nad takim stanem rzeczy prowadzi do wniosku, iż mamy dziś do czynienia w Polsce z pozorną demokracją i fałszywie rozumianą tolerancją. Czy można bowiem mówić o demokracji bez poszanowania wartości chrześcijańskich, niedoceniaania ich roli w konstytuowaniu się w historii naszej tożsamości kulturowej i narodowej? Czy można kwestionować rację ich istnie-

---

<sup>1</sup> Zob. *Homilia podczas mszy św. ku czci św. Jana Sarkandra w Skoczowie, 22 maja 1995 r.*, „Biuletyn KAI” 1995, nr 39(153), s. 20.

nia i oddziaływania dzisiaj na styl życia społeczeństwa przyznającego się w ogromnej większości do katolicyzmu? „Demokracja bez wartości [w tym zwłaszcza wartości religijnych – przyp. S. Z.] – przestrzega Jan Paweł II – łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”<sup>2</sup>. Mając na uwadze powyższe zagrożenia uwłaczające z pewnością nie tylko każdemu człowiekowi wierzącemu, ale także każdemu innemu, kto zachowuje w sobie wrażliwość na godność osoby ludzkiej, bardzo aktualne pozostaje ciągle wezwanie biskupów skierowane do całego społeczeństwa (a zwłaszcza do tych, którzy występują przeciw wartościom chrześcijańskim) domagające się poszanowania tychże wartości w środkach przekazu i w całym życiu społecznym<sup>3</sup>.

Skoro nieposzanowanie tego, co święte, religijne budzi w człowieku ból, oburzenie, gniew powstaje kwestia racjonalnego, głębszego uzasadnienia tego tak dziś społecznie ważnego zagadnienia wartości chrześcijańskich i pozostających wobec nich w nieodłącznym związku uczuć religijnych. Zwróćmy uwagę pokrótce na to, czym są wartości chrześcijańskie w ogólnej sferze wartości? Jakiego rodzaju związek istnieje pomiędzy tymi wartościami a uczuciami religijnymi człowieka? Dlaczego naruszenie, nieposzanowanie owych wartości powoduje natychmiast ból, cierpienie u tych, dla których to, co święte, jest obiektywnie ważne? Jakie płyną stąd konsekwencje dla każdego, kto nie chce pozostać obojętnym na wartość i godność osoby ludzkiej?

W zrozumieniu tej problematyki bardzo przydatna okazuje się myśl fenomenologiczna Dietricha von Hildebranda rozpatrującego przeżycia człowieka zawsze w relacji do sfery wartości.

## I. CZYM SĄ WARTOŚCI? PRÓBA WYODRĘBNIENIA WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH

Wartość można określić ogólnie jako własność bytu (*Proprietät des Seienden*): „Kiedy mówimy, że akt skruchy jest moralnie dobry lub chwalimy człowieka inteligentnego czy też geniusza, gdy mówimy o godności osoby ludzkiej, wówczas powołujemy się bez wątpienia na te zalety, które są własnościami odnośnych bytów”<sup>4</sup>. Tak rozumiana wartość jawi się jako niesamodzielna w stosunku do przedmiotu, któremu przysługuje, jeśli w ogóle dany

<sup>2</sup> Zob. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, Wrocław 1991, nr 46.

<sup>3</sup> Por. *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*. Przekład z tygodnika „Gość Niedzielny” 1993, nr 20, s. 7.

<sup>4</sup> Zob. D. von H i l d e b r a n d, *Ethik*, Stuttgart–Regensburg 1973, s. 90.

przedmiot ją posiada<sup>5</sup>. Nie każdy byt można określić bowiem jako wartościowy, tzn. nie każdy z nich jawi się człowiekowi jako wartościowy. Pewne przedmioty czy stany rzeczy, takie jak np. to, że kamień jest okrągły lub  $2 + 2 = 4$ , mogą interesować ludzki umysł, nie poruszają jednak ludzkiej woli i nie wywołują w człowieku afektywnej odpowiedzi, odpowiedzi serca. Istnieją jednak inne stany rzeczy, takie jak np. to, że ktoś przebacza komuś krzywdę, że jakiś chory odzyskuje zdrowie, mające jednocześnie wpływ na ludzką wolę i serce. Te pierwsze przedmioty określa Hildebrand obojętnymi czy też neutralnymi, drugie zaś doniosłymi. Doświadczenie fenomenologiczne pozwala jednoznacznie identyfikować pewne przedmioty jako neutralne, inne jako doniosłe. Tę osobliwość przedmiotu, dzięki której jest on w stanie wywołać w nas afektywną odpowiedź i motywować naszą wolę, nazywa Hildebrand doniosłością (*Bedeutsamkeit*)<sup>6</sup>. Doniosłość jest antytezą tego, co neutralne, obojętne. W obrębie przedmiotów doniosłych mówi autor o pozytywnej doniosłości (*positive Bedeutsamkeit*), czyli o dobru oraz o doniosłości negatywnej (*negative Bedeutsamkeit*), czyli o złu. Dobro (*bonum*) czy zło (*malum*) jest więc, według Hildebranda, tą cechą bytu, która uzdalnia go do motywowania naszej woli i wywoływania w nas afektywnej odpowiedzi, czyli pozostaje w odniesieniu do wolitywno-afektywnych przeżyć osoby. Tylko w ramach bytów o pozytywnej doniosłości można mówić o wartości<sup>7</sup>.

Wartość ujmujemy w sposób intuicyjny wtedy, gdy zgłębiemy istotę przedmiotu: np. gdy zagłębiemy się w istotę aktu skruchy, to dana nam jest moralna szlachetność tego aktu, czyli jego doniosłość sama w sobie, jak również jej konieczny i inteligibilny związek z tym aktem<sup>8</sup>. Wartość jest więc zapodmiotowana w istocie przedmiotu pozostającej w nierozzerwalnym z nim związku. Jej ścisła przynależność do przedmiotu sprawia, że kształtuje ona – jak to określa autor – „rdzeń jego znaczenia”<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. R. I n g a r d e n, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] t e n ż e, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 93.

<sup>6</sup> Por. *Ethik*, s. 29-30.

<sup>7</sup> Wnikając głębiej w istotę doniosłości, Hildebrand wyróżnia trzy jej kategorie, czyli trzy różne punkty widzenia, według których coś przybiera dla podmiotu znamię doniosłości. W aktach motywujących człowieka dostrzega autor trzy typy racji, dla których coś jawi się jako doniosłe i wyróżnia: a) to, co jedynie subiektywnie zadowalające; b) to, co doniosłe samo w sobie; c) to, co obiektywnie dobre dla osoby. Por. *Ethik*, s. 39-68. Spośród wymienionych trzech kategorii doniosłości jedynie to, co doniosłe w sobie i to, co obiektywnie dobre dla osoby, można utożsamiać z wartością.

<sup>8</sup> Por. *Ethik*, s. 90-91.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 92.

Hildebrand występując przeciw wszelkiemu relatywizmowi etycznemu uzasadnia obiektywny, autonomiczny charakter wartości. Wartość – twierdzi – jako własność bytu jest niezależna od naszego wolitywno-afektywnego odniesienia do niej, tak że pozostaje ona nienaruszona (w sensie bytowym) przez nasze pozytywne czy negatywne ustosunkowanie się do niej<sup>10</sup>. Gdyby była ona zależna od przyjmowanej w stosunku do niej postawy ulegałaby redukcji do tego, co jedynie subiektywnie zadowalające, np. wartość sprawiedliwości pozostaje taką niezależnie od tego czy konkretny człowiek uświadamiając sobie jej istotę w jakiejś sytuacji postępuje sprawiedliwie. Taki ontologiczny status wartości wyklucza – według omawianego autora – możliwość redukcji wartości do jakiegoś bytu będącego tworem psychiki. Skoro wartość jest autonomiczna wobec wolitywno-afektywnych przeżyć osoby nie może ona nigdy stać się wytworem jej świadomości tak, jak to ma miejsce w subiektywizmie etycznym, gdy to, co subiektywnie zadowalające, zostaje uznane za wartość.

### 1. Istotowe aspekty sfery wartości – wartości moralne

W ogólnej sferze wartości wyróżnia Hildebrand trzy podsferzy wartości: ontologiczne, techniczne i kwalitatywne. Następnie w sferze wartości kwalitatywnych wyszczególnia trzy zakresy wartości: moralne, intelektualne i estetyczne. Kryterium uznania jakiejś wartości za bardziej „pokrewną” w stosunku do innych i zaliczenia jej do odnośnego zakresu wartości jest dla autora dający się wyodrębnić podstawowy temat (*Grundthema*) czy też podstawowa wartość (*Grundwert*)<sup>11</sup>. I tak podstawową wartością dla zakresu wartości moralnych jest ich moralna dobroć (*sittliche Gutheit*), kryterium przynależności jakiejś wartości do zakresu wartości intelektualnych jest urzeczywistnianie się jej w sferze rozumowej, natomiast w zakresie wartości estetycznych podstawową i łączącą wszystkie wartości jest wartość piękna (*Grundwert Schönheit*)<sup>12</sup>. Wyodrębnione zakresy wartości różnią się między sobą ponadto jakością i odmienną *ratio*, gdyż chodzi tu o wartości odmienne gatunkowo<sup>13</sup>. Do wyszczególnienia

---

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 136.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Jeszcze większe różnice istnieją pomiędzy wartościami kwalitatywnymi a ontologicznymi. Można je dostrzec wówczas, gdy porównamy wartość ludzkiej osoby (godność, czyli wartość ontologiczną) z takimi wartościami (kwalitatywnymi), jak pokora, łagodność itp. Zasadnicza odmiennosc wartości kwalitatywnych (a w nich interesujących nas wartości moralnych) w stosunku do wartości ontologicznych polega na tym, że: a) każda pozytywna wartość posiada wśród nich swoje jakościowe przeciwieństwo w postaci antywartości, np. przeciwieństwem sprawiedliwości jest niesprawiedliwość; b) wartości moralne jawią się nam w wymiarze transcendentnym, oznaj-

dalszych istotnych cech wartości moralnych dochodzi Hildebrand w ten sposób, że wnika najpierw w jakiś aspekt tych wartości i odnosi go jednocześnie do natury innych wartości: intelektualnych i estetycznych. Takie zestawienie odmiennych gatunków wartości prowadzi autora do następujących spostrzeżeń:

a) „Pierwszą podstawową cechą wartości moralnych jest to, że w sposób konieczny zakładają one osobę”<sup>14</sup>. Oznacza to, że o wszelkim bycie apersonalnym, takim jak np. kamień, roślina, zwierzę, nie możemy mówić, że jest on dobry czy zły moralnie. Bytom apersonalnym mogą przysługiwać wartości estetyczne, np. jeziorom, górcom może przysługiwać piękno. Wartości moralnych należy szukać w sferze wartości osoby.

b) Następną cechą wartości moralnych, przysługującą im w sposób wyłączny, jest cecha odpowiedzialności<sup>15</sup>. Nie ganimy nikogo za brak inteligencji (wartości intelektualne), ani też nie oburzamy się na nikogo ze względu na to, że nie jest piękny czy przystojny (wartości estetyczne), lecz obarczamy winą każdego człowieka za jego niewłaściwe zachowanie czy też przypisujemy mu zasługę za szlachetny czyn. Odpowiedzialność jawi się jako cecha przysługująca jedynie wartościom moralnym. Hildebrand widzi ten rys owych wartości w ścisłym związku z wolnością woli, która jest nieodzownym warunkiem uznania kogoś odpowiedzialnym za jakiś czyn<sup>16</sup>.

Nadto w wolności woli wartości te mają swoje zakorzenienie<sup>17</sup>. Zdolność osoby do podejmowania decyzji (*Entscheidung*) z głębi własnego „ja” jest czymś fundamentalnym dla urzeczywistniania przez nią wartości moralnych.

c) Szczególny charakter wartości moralnych w stosunku do pozostałych zakresów wartości odślania się, gdy weźmiemy pod uwagę ich odniesienie (*Beziehung*) do sumienia. Sumienie określa autor jako tajemniczy głos duszy słyszany przez osobę zwłaszcza wówczas, gdy odmawia ona pozytywnej odpo-

---

miają o Bogu w sposób bezpośredni, a ich ucieleśnienie czyni z osoby *similitudo Dei*, podczas gdy wartości ontologiczne są splecione z bytem tak, iż oznajmniają o Bogu w sposób pośredni, tzn. przez naturę bytu, do którego przynależą, a posiadanie ich czyni z osoby *imago Dei*. Por. *Ethik*, s. 136-140.

<sup>14</sup> Zob. *Ethik*, s. 177-178. Gdy wypowiadamy moralne sądy wartościujące, np. o jakichś zasadach, teoriach, dziełach sztuki, to czynimy to dlatego, że te przedmioty są przedmiotami osoby oraz jesteśmy świadomi, że przynależność wartości moralnych tym przedmiotom jest inna niż ich pełna realizacja w osobie. Pojęcie osoby odnosi autor – poza osobą ludzką – także do Boga, aniołów, świętych.

<sup>15</sup> Por. *Ethik*, s. 179.

<sup>16</sup> Podobny tok rozumowania przeprowadza R. Ingarden, gdy pyta o warunki powstawania wartości moralnych i mówi przy tym o wolności i odpowiedzialności osoby. Por. M. G o ł a s z e w s k a, *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka”, 9(1971), s. 117-119.

<sup>17</sup> Por. *Ethik*, s. 180; por. A. S i e m i a n o w s k i, *Wolność woli w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne”, 23(1975), z. 2, s. 12-13.

wiedzi na wartość moralną<sup>18</sup>. Odmowa odpowiedzi na wartość moralną wywołuje w osobie wewnętrzną dysharmonię, sięgającą swymi korzeniami głębi duszy, i jest odczuwana przez osobę w sposób nieporównywalnie poważniejszy niż wszelkie zmartwienia doznawane przez nią z powodu np. braków intelektualnych czy estetycznych<sup>19</sup>. Odmienność przeżyć wywołanych przez nieurzeźwistnienie wartości estetycznych czy intelektualnych w porównaniu z głosem sumienia staje się wyraźnie dostrzegalna, gdy weźmiemy pod uwagę poczucie winy wywołane popełnieniem jakiegoś poważnego niemoralnego czynu.

d) Wartości moralne są najbardziej nieodzowne dla człowieka, dla jego spełnienia się jako osoby. Ich niezbędnosc (*Unerläßlichkeit*) może być potwierdzona tym, że domagamy się od każdego człowieka posiadania tych wartości<sup>20</sup>, podczas gdy za rzecz jakby bardziej naturalną uznajemy, że ktoś nie jest wyposażony w wartości intelektualne (np. wysoką inteligencję) czy estetyczne (np. poczucie piękna). W porównaniu z tymi ostatnimi wartościami nieodzownosc wartości moralnych narzuca się nam z większą siłą powinności. Niezbędny, a nawet koniecznościowy, charakter wartości moralnych staje się najbardziej zrozumiały w perspektywie wieczności<sup>21</sup>. Czyniąc nas *similitudo Dei*, wartości te decydują ostatecznie o naszym spełnieniu się w Bogu.

e) Każda wartość, w sobie właściwej mierze i na swój sposób, nadobfituje w to, co uszczęśliwiające, *delectabile* (*etwas Erfreundes*)<sup>22</sup>. Źródłem tej cechy wartości jest – zdaniem naszego autora – wewnętrzna doniosłość wartości (niezależna od naszej subiektywności), jak również jej wewnętrzny ogień, światło oraz piękno<sup>23</sup>. Bez wartości wyposażonej w tę istotną cechę nie można mówić o prawdziwym szczęściu człowieka. Wyższosc wartości moralnych nad wartościami intelektualnymi i estetycznymi przejawia się w powołaniu człowieka do uczestnictwa w świętości Bożej, do przeżywania w wieczności *visio beatifica* i doświadczenia szczęścia w komunii z Bogiem.

<sup>18</sup> Por. *Ethik*, s. 181.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 181.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. A. S i e m i a n o w s k i, *Wartości moralne, ich specyfika, pozycja oraz związek z wartościami pozamoralnymi i ideałami moralnymi*, „*Studia Gnesnensia*”, 3(1977), s. 203-204.

<sup>22</sup> Zob. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 57. W fakcie, iż każdy wartościowy przedmiot, stan rzeczy jest czymś obiektywnie uszczęśliwiającym, radującym, widnieje pierwszy fundamentalny związek pomiędzy wartością a szczęściem. Por. *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971, s. 145. Opierając się na tym podstawowym związku wartości i szczęścia (uznawanego także przez naszego autora za ostateczną daną (*Gebenheit*), Hildebrand twierdzi, że wszystko to, co obiektywnie uszczęśliwiające, jest zarazem tym, co p o w i n n o nas uszczęśliwiać i d o m a g a s i ę odpowiedzi radości.

f) Wartości moralne pozostają w życiu każdego człowieka, jak również w każdej kulturze, w ścisłym związku z nagrodą i karą. Za coś elementarnego uznaje zawsze człowiek, że wartości moralne powinny być nagradzane<sup>24</sup>. Takiego r o s z c z e n i a nie mają w sobie ani wartości intelektualne, ani estetyczne. Nagroda (*Lohn*) za ucieleśnienie wartości moralnych ma – zdaniem Hildebranda – inny, tzn. głębszy i bardziej podstawowy charakter niż wszelkiego rodzaju uznanie (*Ehrung*) wyrażane człowiekowi za reprezentowane pozamoralne wartości.

g) Jako ostatnią ważną cechę wartości moralnych podaje Hildebrand ich związek z religią. To, co moralnie dobre, postrzegane jest jako coś, co utrwała harmonię z tym, co Boskie, to, co moralnie złe, widziane jest jako coś, co tę harmonię niszczy<sup>25</sup>. Ucieleśnione przez człowieka moralne wartości prowadzą go do uczestnictwa w świętości Boga. Święci jako odznaczający się heroicnością cnót moralnych są ilustracją powołania człowieka i uzdolnienia go do urzeczywistniania (nadprzyrodzonych) wartości moralnych<sup>26</sup>. Takiego udziału w transcendencji – zauważa autor – nie dają człowiekowi naturalne wartości moralne, jak również wartości ontyczne, intelektualne, estetyczne, witalne.

Wymienione cechy wartości moralnych wyraźnie specyfikują je wśród innych wartości kwalitatywnych. Szczególnie niektóre ich znamiona, takie jak: ich nieodzowność, odniesienie do religii, związek z nagrodą i karą oraz szczęśliwością wieczną, przyznają im prymat przed oddzielonymi od nich wartościami. Potwierdza się w ten sposób ich szczególne znaczenie dla osoby.

Głęboki wgląd w istotę wartości moralnych pozwala autorowi stwierdzić: „wartości moralne tworzą nie tylko całkowicie własny zakres (*Familie*), lecz także są najwyższym zakresem wartości. Są one najważniejszymi, najbardziej centralnymi [w ogólnej sferze wartości – przyp. S. Z.], w nich osiąga swój szczyt wspaniałość (*Herrlichkeit*) wszystkich wartości”<sup>27</sup>

## 2. Wartości moralnie doniosłe

Z wartościami moralnymi pozostają w związku, ważne w etyce Hildebranda, tzw. moralnie doniosłe wartości. Gdy weźmiemy pod uwagę odpowiedź na

<sup>24</sup> Por. *Ethik*, s. 183.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 185.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 186. Zagadnieniu przemiany w Chrystusie, kształtowaniu postaw i ucieleśnianiu cnót moralnych poświęcił autor takie ważniejsze publikacje, jak: *Die Umgestaltung in Christus*, (Gesammelte werke, t. 10), Regensburg 1971, (tłum. polskie: *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982); *Heiligkeit und Tüchtigkeit*, Regensburg 1969; *Der heilige Franziskus*. W: *Die Menschheit am Scheideweg*, Regensburg 1955, s. 496-515.

<sup>27</sup>Zob. *Moralia*, Regensburg 1980, s. 67.

wartość (np. zachwyty nad dziełem sztuki), to zauważamy, że wobec pewnych wartości nie zawiera ona specyficznie moralnego charakteru (tzn. nieokazanie takiego zachwyty nie jest czymś moralnie złym), i że podmiot w udzielaniu tej odpowiedzi nie ma świadomości moralnej doniosłości przeżywanej sytuacji. W takich sytuacjach mówimy o odpowiedziach na wartości moralnie niedonosłe<sup>28</sup>. Gdy natomiast ten sam podmiot jest świadkiem np. czyjegoś nawrócenia, aktu miłosierdzia okazanego przez kogoś człowiekowi biednemu, ma on wówczas moralną świadomość doniosłości sytuacji i pojmuje, że dokonało się coś moralnie dobrego, wartościowego. Moralnie donosłe wartości to – zdaniem omawianego autora – takie wartości, o których możemy powiedzieć, że zainteresowanie się nimi, kierowanie się nimi i adekwatna wolitywno-afektywna odpowiedź na nie jest czymś obligatoryjnym lub przynajmniej moralnie dobrym<sup>29</sup>.

Bliższe zrozumienie pojęcia moralnie donosłych wartości jest możliwe, gdy uświadomiamy sobie trzy rodzaje (*Arten*) tego, co jest nam dane jako moralnie donosłe:

a) Pierwsze znaczenie moralnie donosłej wartości odnosi się do miejsca (*die Stellung*) wartości po stronie przedmiotu (w przeciwieństwie do wartości przylegającej do odpowiedzi podmiotu) oraz do moralnego zobowiązania lub też moralnej dobroci udzielenia jej odpowiedzi ze strony podmiotu. Jest to tzw. funkcjonalna doniosłość wartości<sup>30</sup>. Ten sens moralnej doniosłości wartości nie jest ograniczany do jakiegoś jednego typu wartości, lecz może obejmować różne wartości, w tym także wartości moralne.

b) Drugie znaczenie tego, co moralnie donosłe, odnosi się do jakościowej różnicy pomiędzy moralnie donosłymi wartościami (dobrami) a wartościami moralnymi. Moralnie donosłe wartości to wielość różnych typów dóbr, nie mających własnych wartości moralnych (np. taka wartość ontologiczna jak życie ludzkie), a posiadających istotowe odniesienie do sfery moralnej<sup>31</sup>. Stąd też szacunek dla wspomnianej wartości życia ludzkiego uznaje się za coś obowiązującego i moralnie dobrego. Ich relację do sfery moralnej, w odróżnieniu od bezpośredniego związku wartości moralnych z tą sferą, można określić – zdaniem autora – jako pośrednią.

c) Trzecie znaczenie pojęcia tego, co moralnie donosłe, pomaga oddzielić wartości moralnie donosłe od tego, co jest aksjologicznie neutralne<sup>32</sup>, np. po-

<sup>28</sup> Por. *Ethik*, s. 288.

<sup>29</sup> Por. *Moralia*, s. 445; *Ethik*, s. 289.

<sup>30</sup> Por. *Moralia*, s. 445.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 447.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 447.



dziw dla wielkiego wyczynu jakiegoś sportowca jest ogólnie zrozumiała, lecz nie może być uznany za moralnie obowiązujący wszystkich ludzi. Stąd też wszystko co indyferentne, co nie motywuje wolitywno-afektywnej postawy, należy uznać za niedoniosłe moralnie.

Łącząc różne elementy, składające się na pojęcie moralnie doniosłych wartości, należy stwierdzić, że oznaczają one bardzo zróżnicowaną jakościowo skalę wartości po stronie przedmiotu, które jako doniosłe dla podmiotu zdolne są motywować jego wolitywno-afektywne odpowiedzi tak, iż ustosunkowuje się on wobec nich w poczuciu świadomości pełnienia moralnie obowiązującego lub przynajmniej moralnie dobrego czynu.

Na podstawie ścisłego określenia pojęcia moralnie doniosłych wartości wiadać, że obszar tych wartości jest o wiele szerszy niż zakres wartości moralnych.

### 3. Wartości chrześcijańskie

Wbrew temu, co próbuje wmawiać społeczeństwu polskiemu laicka prasa, iż katolicyzm poprzez akcentowanie niezmiennych norm moralnych zmierza do stworzenia s p o ł e c z e ń s t w a z a m k n i ę t e g o, Kościół odwołuje się przede wszystkim do fundamentalnych wartości ogólnoludzkich. Prawda o wyjątkowej godności osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, staje się dla Kościoła podstawą do rozwinięcia doktryny o braterstwie całej rodziny ludzkiej, czyli takiej doktryny, która uznaje istnienie obiektywnych ogólnoludzkich wartości mających znaczenie uniwersalne<sup>33</sup> Te ogólnoludzkie wartości, wśród których szczególną pozycję zajmują moralne i moralnie doniosłe wartości, chrześcijaństwo otrzymało i kultywuje je pozostając wierne zachowaniu godności osoby ludzkiej. *Datum* wartości, jakie zastajemy czy też zakładamy w doświadczeniu, wskazuje na istnienie Absolutnej Doskonałości, w świetle której wartości przedmiotowe znajdują swe wyjaśnienie. Człowiek za pomocą własnego rozumu może na podstawie obserwacji świata, percepcji wartości dojść do przekonania, że istnieje Ktoś, kto jest m e t a f i z y c z n y m f u n d a m e n t e m wszystkich wartości, ktoś, kto jawi się jako Dobroć, Mądrość itp. W o wiele większym stopniu, niż na płaszczyźnie świata natury czy samoświadomości, ukazuje się człowiekowi związek Boga z wartościami w objawieniu. Dzięki Bożemu objawieniu wartości zostają postrzeżone w nowym świetle. Już w Starym Testamencie podjęte przez Izraelitów prawo, zawarte w Dekalogu, w ogólnym nakazie miłości Boga i bliźniego, pamiętaniu o zbawczych interwencjach Boga w historii, ustanawia dla człowieka nową, zbawczą perspektywę, do której odczytania i urzeczywistnienia jest on wezwa-

<sup>33</sup> Por. *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, s. 2.

ny. Pełnia objawienia odsłania się w Jezusie Chrystusie, w Jego słowach i czynach, znakach i cudach (por. KO 4) i w Nim zarazem uwidacznia się nowy *ethos* wartości. Chrystus jako człowiek nie tylko zaafirmował wcześniej przyjmowane ogólnoludzkie wartości, lecz objawił je w całkowicie nowym świetle. W sposób wyjątkowy jaśnieją w Nim takie wartości (cnoty), jak np. pokora, miłosierdzie, przebaczenie, specyficzna dobroć miłości<sup>34</sup>. Objawiony w Chrystusie Bogu – Człowieku nowy *ethos* wartości, mający swój wymiar szczytowy w wartości miłości, staje się bezwzględny wezwaniem dla każdego chrześcijanina. Te wartości, które w Chrystusie zyskują nowy sens dzięki temu, iż zostają okupione Jego zbawczą, ofiarną miłością, tworzą odtąd zakres wartości specyficznie chrześcijańskich<sup>35</sup>. Wśród tych wartości podstawowe znaczenie – zdaniem Hildebranda – ma wartość pokory. Stanowi ona pewien przełom pomiędzy moralnością naturalną a chrześcijańską, ponieważ będąc nieznaną w świecie pozachrześcijańskim, staje się w chrześcijaństwie podstawą dla rozwoju innych cnót (wartości)<sup>36</sup>. Podobnie istotne znaczenie w moralności i religijności chrześcijańskiej odgrywa skrucha. Podczas gdy, np. w etyce Sokratesa, odgrywa ona niewielką rolę, w chrześcijaństwie staje się istotą nawrócenia, początkiem moralnego życia, drogą do doświadczenia miłosierdzia Bożego<sup>37</sup>. Religijności pogańskiej nie jest znane poczucie grzeszności, jakiego doświadcza chrześcijanin, gdy zbliża się do prawdziwego, osobowego, kochającego Boga i przed Nim rozpoznaje swój prawdziwy moralny status<sup>38</sup>. Także miłosierdzie przynależy do centralnych cnót, postaw chrześcijanina i to do tego stopnia, iż świadczenie go wobec innych jest warunkiem doświadczenia go u Boga (por. Mt 5, 7). Postawą, w której w sposób szczególny ujawnia się wyższość moralności chrześcijańskiej nad moralnością naturalną, jest przebaczenie. Chrześcijanin inspirowany miłością do Boga, jako odpowiedzią na uprzednio doznana przebacząca miłość Zbawiciela, jest w stanie zdobyć się na prawdziwe, pełne przebaczenie w odróżnieniu od tego, jak przebacza niechrześcijanin kierując się odruchem dobroci i wspaniałomyślności swego serca<sup>39</sup>. Centralne znaczenie – jak już nadmieniono – wśród wszystkich wartości i zarazem postaw chrześcijanina ma specyficzna dobroć miłości. O ile w moralności naturalnej za centralną wartość uznaje się sprawiedliwość, słuszność, szczerłość, to w chrześcijaństwie ową dominującą wartością staje się miłość ogarniająca swym zasięgiem

<sup>34</sup> Por. D. von H i l d e b r a n d, *Tugend heute*, [w:] *Heiligkeit und Tüchtigkeit*, s. 89-91.

<sup>35</sup> Por. *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, s. 3.

<sup>36</sup> Por. D. von H i l d e b r a n d, *Tugend heute*, s. 89.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 90.

<sup>38</sup> Por. J. S a l i j, *Jak dzisiaj mówić na temat zbawienia?*, „W drodze”, 1994, nr 3, s. 4 n.

<sup>39</sup> Por. D. von H i l d e b r a n d, *Moralia*, s. 342.

nawet nieprzyjaciół (por. Mt 5, 44-45)<sup>40</sup> Ucieleśnieniem owych specyficznie chrześcijańskich wartości, łącznie z naczelną wartością miłości gotowej do złożenia daru z siebie dla innych, są święci, np. św. Franciszek z Asyżu, św. Maksymilian Kolbe. Święci dzięki temu, iż na drodze naśladowania Chrystusa odtworzyli w sobie obraz *n o w e g o c z ł o w i e k a* są najwyższym przejawem moralności błogosławieństw Nowego Przymierza. Dzięki nim zarazem uwidacznia się najbardziej różnica pomiędzy specyficznym aksjologicznym chrześcijańskim doświadczeniem a moralnością naturalną, której egzemplifikacją może być na przykład Sokrates. Porównując te dwa rodzaje doświadczenia – zauważa Hildebrand, iż moralność [chrześcijańska – przyp. S. Z.] nie tylko jest ucieleśnieniem nowego świata moralnych wartości – nieznanych i niedostępnych bez Chrystusa – lecz także nadaje ona całemu zakresowi naturalnej moralności nowy charakter. Dlatego też jest ona nie tyle nieporównywalnie wyższą moralnością, co raczej całkowicie nową moralnością i zarazem jest wypełnieniem wszelkiej naturalnej moralności<sup>41</sup> Tak więc „nowy świat” moralnych wartości, wartości specyficznie chrześcijańskich, wyrasta na podłożu ogólnoludzkich wartości, jest ich przedłużeniem, wypełnieniem i ukoronowaniem możliwym do osiągnięcia w Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku.

## II. DIALOG SERCA ZE ŚWIATEM WARTOŚCI

Wyodrębnione w trakcie wglądu w ogólną sferę aksjologiczną różne podsферы i zakresy wartości a następnie objaśnienie natury moralnych i moralnie doniosłych wartości oraz ukazanie wartości specyficznie chrześcijańskich pozwoliło nam dostrzec wyszczególnione wartości jako obiektywnie istniejący zróżnicowany świat zadany człowiekowi, chrześcijaninowi. Wartości, a zwłaszcza wartości moralne, ujmowane przez chrześcijanina, ujawniają swą szczególną moc oddziaływania na ludzką świadomość. Są one zdolne – jak zauważono – motywować ludzką wolę i wywoływać afektywne odpowiedzi. Apelują one do wolnej woli i serca osoby domagając się zajęcia względem nich odpowiedniej postawy.

Fenomenologia świadomości zwróciła uwagę zwłaszcza na funkcję ludzkiej afektywności w procesie doświadczenia wartości i w odkrywaniu ich obiektywnego sensu. Poszukiwania takich filozofów, jak E. Husserl, M. Scheler, D. von Hildebrand, dowodzą jednoznacznie, iż niesłuszne jest przekonanie utrzymywane aż do ich czasów, że jedynie rozum stanowi w człowieku sferę znaczeń,

---

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 91 n.; por. E. C h i a v a c c i, *Ethos chrześcijański a etyka chrześcijańska*, „Communio”, 1(1981), nr 3, s. 18.

<sup>41</sup> Zob. *Ethik*, s. 469.

wszystko zaś inne, co nie jest jego przejawem, należy zaliczyć do sfery zmysłowości<sup>42</sup>. Fenomenologiczny wgląd w sferę uczuć, podjęty na przykład przez Hildebranda, zmierzający do ujawnienia jej sensu i istoty, wskazuje na to, że w uczuciach niższych widziano zbyt często wzorzec (*causa exemplaris*) uczuć w ogóle, a nawet całej sfery uczuciowości<sup>43</sup>. Utożsamianie uczuć wyższych z niższymi na niekorzyść tych pierwszych jest błędnym uproszczeniem, oznacza ono ostatecznie nieumiejętność rozróżniania uczuć jako zjawisk psychicznych.

### 1. Główne typy przeżyć uczuciowych

Wieloznaczność słowa „uczucie” wykazuje Hildebrand najbardziej w analizie głównych typów przeżyć uczuciowych. Analiza ta ujawnia zróżnicowanie uczuć na uczucia niższe i wyższe. W sferze uczuciowej istnieją trzy poziomy: uczucia cielesne, uczucia (stany) psychiczne, uczucia duchowe<sup>44</sup>. Wniknijmy kolejno w naturę poszczególnych przeżyć uczuciowych.

#### a) Uczucia cielesne

Przez uczucia cielesne rozumie Hildebrand takie uczucia, które zawierają w sobie przeżycia łączności z ciałem. Owe przeżycia mają charakter świadomy<sup>45</sup>, tzn. człowiek o d c z u w a w nich swoje ciało lub też d o ś w i a d c z a siebie jako c i a ł o. Do takich uczuć zalicza autor, np. ból głowy czy uczucie odpoczynku po dużym wysiłku. Mogą być one zlokalizowane w ciele w ten sposób, że są odczuwane w określonym organie czy części ciała, np. ból stopy czy zęba, bądź mogą obejmować całe ciało i wyrażać się w ogólnym stanie samopoczucia człowieka: pozytywnego (np. zadowolenie z gorącej kąpieli) bądź negatywnego (np. wyczerpanie fizyczne). Uczucia cielesne są więc g ł o s e m ciała.

Hildebrand wyraźnie odróżnia uczucia cielesne od procesów fizjologicznych nie posiadających charakteru świadomego. Procesy dokonujące się w ciele,

<sup>42</sup> Por. H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Warszawa 1975, s. 196.

<sup>43</sup> Por. *Serce, Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1987, s. 145.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 46-54. Stratyfikacja uczuć – według Hildebranda – przypomina podział przeżyć uczuciowych podany przez M. Schelera, który w sferze afektywnej wyróżnia cztery poziomy: uczucia zmysłowe, cielesne, czyli witalne, przeżycia psychiczne, uczucia duchowe – z tą różnicą, iż Hildebrand tak pierwszy, jak i drugi poziom uczuć schelerowskiej skali, na skutek istniejącego tu związku przeżyć z ciałem, zalicza do uczuć cielesnych.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 47.

pozostające w odniesieniu do potrzeb organizmu, są jednak przyczyną powstawania uczuć cielesnych<sup>46</sup> Doświadczenie odczuwania uczuć cielesnych może być spowodowane od zewnątrz (np. gdy ktoś otrzymuje zastrzyk) lub też może być wywołane wewnętrzną fizjologiczną przyczyną.

## b) Uczucia psychiczne

Drugi etap przeżyć uczuciowych, według podziału Hildebranda, stanowią uczucia psychiczne, zwane przez niego także stanami psychicznymi.

Przeżycia te to uczucia o charakterze bardziej s u b i e k t y w n y m, zachodzące bardziej w podmiocie niż uczucia cielesne, które chociaż są świadomie przeżywane, są jakby bardziej z e w n ę t r z n e<sup>47</sup>

Przeżycia cielesne, jak to zostało zaznaczone, są tylko g ł o s e m ciała, miejscem ich odczuwania jest ciało, uczucia zaś psychiczne mają głębsze odniesienie do „ja” osoby, tak że można mówić o „ja” psychicznym człowieka. Bardziej podmiotowy charakter psychicznych przeżyć uczuciowych wskazuje na zasadniczą odmienność tych uczuć od uczuć cielesnych.

Autor mówi o dwojakim źródle pochodzenia uczuć psychicznych. Mogą być one wywołane cielesnymi, czyli fizjologicznymi procesami zachodzącymi spontanicznie w organizmie bądź też czynnikami spowodowanymi w nim od zewnątrz a mającymi wpływ na sferę psychiki człowieka, np. stan psychicznego przygnębienia, anemii może być spowodowany chorobą organiczną, a stan podchmielenia, euforii może być wywołany poprzez spożycie alkoholu<sup>48</sup>

Ale mogą one powstawać również na skutek pewnych przeżyć typowo psychicznych, czyli f a k t ó w psychicznych, np. depresja może być wywołana u człowieka wskutek uprzednio przeżytego napięcia lub braku odreagowania wrażeń na bodźce pochodzące z zewnątrz<sup>49</sup>

Źródłem uczuć psychicznych może więc być podłoże organiczne, jak również czynniki pozaorganiczne oddziałujące na człowieka.

Tak w jednym, jak i w drugim przypadku powstawania uczuć psychicznych należy podkreślić ich przyczynowo-skutkowy charakter. Oznacza on, że tego rodzaju uczucia nie zakładają umysłowego aktu rozumienia ze strony człowieka, lecz są skutkiem organicznej lub pozaorganicznej przyczyny, np. uczucie przerażenia pojawiające się jako odruchowa reakcja na usłyszenie głośnego hałasu związane jest jedynie z postrzeżeniem zmysłowym a nie uprzednim rozumie-

---

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. *Serce*, s. 49.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 49, 152.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 49, 63.

niem. W konsekwencji pomiędzy hałasem a powstającym na skutek niego uczuciem strachu istnieje związek jedynie sprawczy<sup>50</sup>

### c) Uczucia duchowe

Trzecią grupę uczuć w strukturze sfery afektywnej stanowią, według Hildebranda, uczucia duchowe. Różnią się one w sposób zasadniczy od poprzednich dwóch rodzajów przeżyć uczuciowych tym, że są one aktami człowieka, który posiada cielesno-duchową naturę, co więcej, jest on bardziej *d u c h e m* niż *c i a ł e m*. Uczucia duchowe rozpatrywane same w sobie<sup>51</sup> charakteryzują się kilkoma istotnymi cechami. Podstawową z nich jest ich *i n t e n c j o n a l n o ś ć*. Hildebrand przez pojęcie intencjonalności rozumie świadomą, racjonalną relację zachodzącą pomiędzy osobą a jakimś wartościowym przedmiotem<sup>52</sup>. Przeżycie duchowe zakłada więc przede wszystkim *ś w i a d o m o ś ć c z e g o ś* po stronie przedmiotu, np. radość z powodu odwiedzin przyjaciela zakłada świadomość obecności tegoż przyjaciela<sup>53</sup>. Przedmiot świadomości w akcie intencjonalności jawi się dla osoby jako coś będącego funkcjonalnie poza sferą ducha, w której dokonuje się sam akt duchowy<sup>54</sup>. Osoba w akcie świadomości przedmiotu bierze intencjonalnie udział w bycie owego doświadczanego przedmiotu, w jego wartości, która przedstawia się jej jako pewne *datum*<sup>55</sup>

Obecność czynnika *ś w i a d o m o ś c i c z e g o ś* w przeżyciu duchowym odróżnia to przeżycie od przeżyć cielesnych i psychicznych, w których nie istnieje ani *z e w n ę t r z n y* przedmiot, ani intencjonalna świadomość jakiegoś przedmiotu, a posiadana odmienna świadomość przeżyć cielesnych czy psychicznych nie wpływa istotnie na charakter przeżycia tak, jak ma to miejsce w przypadku uczuć duchowych.

Racjonalna relacja pomiędzy osobą a wartością przedmiotu to relacja inteligibilna, pełna sensu. Wspomniana radość z odwiedzin przyjaciela zakłada nie

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 50, 146.

<sup>51</sup> Przez duchowe uczucia same w sobie rozumiemy tutaj wszystkie te cechy odnośnych uczuć, które je wprost charakteryzują i jednocześnie różnią od omówionych uczuć cielesnych i psychicznych.

<sup>52</sup> „Mit «intentional» meinen wir eine bewusste, rationale Beziehung zwischen der Person und seinem Objekt” Zob. za Hildebrandem – *Logische Untersuchungen*, Bd. II., Tl. V: *Über intentionale Erlebnisse und ihre Bedeutung*, [w:] *Ethik*, s. 201. Na temat intencjonalności według E. Husserla por.: J. S z a s z k i e w i c z, *Filosofia dell'uomo*, Roma 1981, s. 41-44.

<sup>53</sup> Por. *Ethik*, s. 202.

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 202-203.

tylko obecność osoby, lecz także świadomość tego, że ta właśnie osoba jest powodem radości. Obok więc istnienia przedmiotu, w przeżyciu duchowym istotny jest motyw, czyli świadomość, że dana wartość pozostaje w pełnym inteligibilnym motywacyjnym związku z naszym przeżyciem duchowym<sup>56</sup>

Tak jak element świadomości, podobnie i motyw obecny w przeżyciu duchowym, odróżnia tego rodzaju uczucie od uczuć cielesnych czy psychicznych. Uczucie cielesne, takie jak ból głowy, czy uczucie psychiczne, takie jak np. zmęczenie, nie zakładają żadnego poznania wartości przedmiotu. Są wywoływane na drodze czystej przyczynowości i nie zakładają udziału duchowej sfery ludzkiej, czyli w tym przypadku udziału rozumu, podczas gdy uczucia duchowe są motywowane; wesołość jako stan psychiczny spowodowany spożyciem alkoholu jednoznacznie różni się od radości będącej przeżyciem duchowym świadomym i umotywowanym relacją do wartości.

Biorąc pod uwagę wartość oraz akt osobowego odniesienia podmiotu do niej Hildebrand mówi ogólnie o dwojakim zróżnicowaniu duchowych przeżyć uczuciowych: o duchowych odpowiedziach na wartość (*Wertantwort*) po stronie przedmiotu oraz o tzw. doznaniu pobudzenia/wzruszenia (*Affiziertsein*).

Te dwie formy zróżnicowania uczuć duchowych wyrażają dwojakie afektywne odniesienie osoby do wartości przedmiotu: odpowiedzi uczuciowe są wyrazem ludzkiego *agere*, działania, aktywnej reakcji podmiotu na wartość, natomiast doznanie wzruszenia wartością jest wyrazem ludzkiego *pati*, doznawania, tego, co dzieje się w podmiocie jako reagującym w sposób receptywny na przedmiot i jego wartość<sup>57</sup>

Obie powyższe formy afektywnego ustosunkowania się podmiotu do wartości przedmiotu posiadają intencjonalny charakter, a więc zarówno uczuciowe odpowiedzi na wartość, jak i doznanie wzruszenia (*Affiziertsein*) wartością, czyli działanie i doznawanie osoby pozostają w świadomym i inteligibilnym związku z wartością.

Uczucia duchowe osoby pozostającej w relacji do wartości, biorąc pod uwagę ich intencjonalny oraz transcendentálny charakter, jawią się jako najdoskonalsza forma życia afektywnego. Duchowa bowiem forma uczuć, gdy odniesiemy ją do uczuć cielesnych czy duchowych, nie jest uwarunkowana ani pierwszymi, ani drugimi uczuciami. Uczucia duchowe nie mogą być wytworzone ani przez procesy cielesne, ani przez jakieś czynniki psychiczne. Niższa warstwa uczuć może stanowić jedynie przesłankę dla powstania uczuć ducho-

---

<sup>56</sup> Por. *Serce*, s. 60.

<sup>57</sup> Tamże, s. 212-221. Na temat podwójnego dynamizmu człowieka wyrażającego się w *agere* i *pati*, działania i doznawania, por.: W. S ł o m k a, *Podmiotowy charakter osoby – godność człowieka*, [w:] *Być człowiekiem*, red. R. Forycki, Poznań-Warszawa 1974, s. 82-83.

wych<sup>58</sup>. Możliwe jest natomiast oddziaływanie uczuć duchowych na uczucia cielesne. Podczas intensywnego przeżywania uczuć duchowych mogą pojawić się uczucia cielesne jako *t o w a r z y s z ą c e* uczuciom wyższemu, np. wielka radość może wywołać bicie serca<sup>59</sup>. Takie odgórne oddziaływanie sfery ducha na sferę cielesną nie pomniejsza w żaden sposób rangi uczuć duchowych, gdyż nawet wtedy wymienione trzy rodzaje uczuć zachowują swoją odrębność.

## 2. Współbrzmienie uczuć z wartościami chrześcijańskimi

Wgląd w naturę sfery afektywnej i rozpoznanie duchowego wymiaru przeżyć uczuciowych przekonuje nas o tym, że wzruszenia i odpowiedzi afektywne posiadają swój obiektywny sens, ponieważ pojawiają się one w świadomości ludzkiej wtedy, gdy człowiek doświadcza wartości. Wartości przedmiotowe są uzasadnieniem, uprawomocnieniem dla uczuć duchowych jako ich *k o r e l a t ó w* w świadomości człowieka. Dlatego też wymienione dwa rodzaje uczuć intencjonalnych są czymś istotnym w nabyciu aksjologicznego doświadczenia. Nie mogą one być niedoceniane, gdyż stanowią dwojakiego rodzaju sposób doświadczenia wartości. Co więcej, są one źródłowym sposobem aksjologicznego doświadczenia w ogóle. To zaś oznacza, że we właściwy, bezpośredni kontakt z wartościami wchodzi człowiek w emocjonalnym przeżyciu, nie zaś np. w intelektualnym ich poznawaniu. Intelpekt bowiem zmierza do odkrycia prawdy o przedmiocie i nie jest w stanie zachwycić się wartością.

Bezpośrednie doświadczenie wartości, jakie ma miejsce w ramach intuicyjnego ich poznania, dokonuje się w *c z u c i u* ich jakości, kiedy to człowiek wchodzi w osobisty kontakt z wartościami i przeżywa je prawdziwie<sup>60</sup>. Owo *c z u c i e w a r t o ś c i*, będące najdoskonalszą formą obcowania z nimi, jest kwestią serca, dialogu serca z wartościami. Serce reaguje zawsze na to, co jest wartościowe. Cechuje je wrażliwość na wartości ukryte w świecie, przedmiotach, osobach.

Faktu, iż to sercem a nie intelektem doświadczamy wartości, nie należy rozumieć jakoby tego rodzaju aksjologiczne doświadczenie dokonywało się niezależnie od istotnej zawsze w życiu człowieka funkcji rozumu. „Tylko wiedza o tym, czym zachwycił się człowiek, pozwala nam uchwycić istotę i sens

<sup>58</sup> Por. *Serce*, s. 51.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 152.

<sup>60</sup> Od czucia wartości (*Wertfühlen*) należy odróżnić widzenie wartości (*Wertsehen*) jako mniej doskonały sposób ich poznawania, jako zaledwie uchwycenie, zrozumienie ich sensu w odróżnieniu od wzruszenia, jakiego może ktoś doznać w doświadczeniu, np. czyjejs dobroci. Por. D. von H i l d e b r a n d, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Vallendar-Schönstatt 1982, s. 30.



egzystencjalny jego zachwyty”<sup>61</sup> – zauważa Hildebrand. Przeżycie nie może nie uwzględniać jakości wartości, jej treści, w przeciwnym wypadku będzie ono czymś irracjonalnym.

Obiektywny, pełen sensu charakter duchowych przeżyć uczuciowych uwiadacza się nie tylko w świetle intencjonalnego i inteligibilnego ich charakteru, ale także przy uwzględnieniu ważnego dla zrozumienia głębszej ich natury zagadnienia odpowiedniości zachodzącej pomiędzy jakością wartości a przeżyciami afektywnymi jako odpowiedziami na wartość. Każdemu przedmiotowi, wyposażonemu w wartość, należąca jest adekwatna odpowiedź na wartość ze względu na niego samego<sup>62</sup>. Adekwatność czy też jakościowa odpowiedniość afektywnej odpowiedzi w stosunku do wartości przejawia się w następujących momentach:

a) Pozytywny lub negatywny charakter odpowiedzi (przy założeniu, że jest ona w sposób wyłączny motywowana przez wartość, a nie przez to, co subiektywnie zadowalające lub niezadowalające) zależy całkowicie i w sposób konieczny od uchwyconej wartości lub niewartości po stronie przedmiotu<sup>63</sup>, np. mogę być zachwycony jedynie wtedy, gdy jestem świadkiem szlachetnego czynu; mogę być oburzony jedynie wtedy, gdy jestem świadkiem niecnego czynu. Znak z a w a r t o ś c i odpowiedzi koresponduje z wartością lub niewartością przedmiotu;

b) zawartość odpowiedzi na wartość zgadza się w swej jakości w sposób konieczny z ogólną istotą zakresu wartości, do którego odnośna wartość przynależy<sup>64</sup>. Jeżeli podmiot motywowany jest przez wartość intelektualną, np. błyskotliwość umysłu jakiejś osoby, to jego odpowiedź podziwu będzie zgadzała się jakościowo z istotą odnośnego zakresu wartości, a będzie odmienna, np. od podziwu dla pokory, łagodności innej osoby;

c) zawartość odpowiedzi na wartość zmienia się w sposób konieczny w zależności od specyficznej jakości i wzniosłości odnośnej wartości<sup>65</sup>, np. podziw dla męczeństwa św. Ignacego z Antiochii (wartość chrześcijańska) wyróżnia się wyższą jakością w stosunku do podziwu dla postawy Sokratesa wobec śmierci (naturalna wartość moralna).

Wskazane trzy przypadki relacji istniejącej pomiędzy odpowiedzią na wartość a wartością upewniają nas w przekonaniu, że odpowiedź na wartość nie jest czymś arbitralnym, udzielanym dowolnie przedmiotowi, lecz że ma ona

---

<sup>61</sup> Zob. *Serce*, s. 32.

<sup>62</sup> Por. *Ethik*, s. 259.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 247.

<sup>64</sup> Por. tamże.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 248.

zawsze charakter współbrzmienia z jego wartością, dostosowania się do niej zarówno, gdy chodzi o jej pozytywny lub negatywny charakter, ogólną istotę zakresu wartości, jak również odnośną wzniosłość wartości.

Uwzględniając wymienione tutaj warunki adekwatnej odpowiedzi na wartość rodzi się pytanie o to, jaka powinna być adekwatna odpowiedź na wartości chrześcijańskie? I kiedy taka odpowiedź nie jest udzielana? Poszukując istotnych cech wartości moralnych zauważyliśmy na przykład, że wartości te są czymś niezbędnym dla spełnienia się człowieka, doświadczenie ich jest głębokim źródłem uszcześliwienia go, a ich ucieleśnienie czyni z niego *similitudo Dei*, słowem, że wartości moralne są tym szczególnym i najwznioślejszym zakresem wartości w całej sferze aksjologicznej. Zbliżoną rangę do wartości moralnych mają także moralne doniosłości wartości ze względu na ich pośredni z nimi związek. Skoro wartości chrześcijańskie – zgodnie z tym, co objaśniono – należy widzieć jako te, w których moralne i moralnie doniosłe wartości znajdują swe «wypełnienie» i «ukoronowanie», adekwatna odpowiedź na te wartości nie może nie uwzględniać ich najwyższej godności i rangi. W odniesieniu do wartości chrześcijańskich nie można pominąć następującej zasady: im wznioślejsza jest wartość, tym do głębszej warstwy duszy osoby apeluje ona i domaga się odpowiedzi<sup>66</sup>. Adekwatna odpowiedź na to, co dla chrześcijanina jest najcenniejsze, najdroższe i najświętsze, jako że widziane w świetle zbawczej ofiary i miłości Chrystusa, d o m a g a s i ę aktualizacji w nim najgłębszej warstwy serca i duszy. Stąd też nie może dziwić, iż człowiek wierzący uwielbia Boga i oddaje Jemu najwyższą chwałę, że z wielką czcią odnosi się do Maryi i że należną cześć oddaje świętym. Jest rzeczą naturalną, że z wielkim szacunkiem odnosi się on do ksiąg świętych, przedmiotów świętych (np. krzyża, ikon Maryi, obrazów świętych), miejsc świętych, form kultu, łącząc je ze sferą *sacrum*. Jest także czymś zrozumiałym, że jako niższe od tego, co święte, postrzega i odczuwa on wartości intelektualne czy estetyczne, niżej jeszcze ujmuje wartości witalne (np. troskę o kondycję fizyczną) czy wreszcie wartości przyjemnościowe (smaczny posiłek). Dostrzegając na szczycie drabiny wartości to, co święte, chrześcijanin jest w stanie ostatecznościowo uchwycić całą hierarchię wartości, tzn. rozpoznać, iż wartości niższe (przyjemnościowe, witalne) znajdują swe usensownienie w wartościach wyższych (czyli duchowych), te zaś ostateczny swój sens odnajdują w Bogu, będącym uosobieniem wszelkich wartości<sup>67</sup>. W odpowiedziach afektywnych udzielanych poszczególnym wartościom, człowiek powinien dostosowywać się do jakości odnośnych wartości i ich rangi

<sup>66</sup> Por. *Ethik*, s. 248.

<sup>67</sup> Por. J. T i s c h n e r, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, red. J. Kłoczowski, Poznań 1982, s.72-77.

w ogólnej hierarchii wartości. Podstawą normalności i adekwatności wszystkich przeżyć afektywnych (odpowiedzi, wzruszeń) jest bowiem zawsze uchwycona jakość wartości po stronie przedmiotu.

### III. DYSHARMONIA UCZUĆ Z WARTOŚCIAMI CHRZEŚCIJAŃSKIMI

Adekwatna odpowiedź na wartość, wynikająca z uchwycenia jakości wartości, wprowadza człowieka w stan harmonii, współbrzmienia z odnośnymi wartościami. Wolitywno-afektywna postawa podmiotu koresponduje z żądaniem pochodzącym od wartości.

Nie zawsze jednak można mówić o *idealnym* współbrzmieniu osoby ze światem wartości. Już w odniesieniu do różnych zakresów wartości daje się zauważyć odpowiedzi odbiegające swą naturą od odpowiedzi postulowanych; ktoś np. będąc człowiekiem nauki ma z pewnością głębokie zrozumienie dla wartości intelektualnych i w związku z tym poświęca wiele czasu na czytanie książek, a może nie mieć jednocześnie wrażliwości na wartości estetyczne i, na przykład, nie zachwycać się IX Symfonią Beethovena. Dysharmonia odpowiedzi afektywnych może się ujawnić nawet w odniesieniu do różnych pojedynczych wartości przynależących do tego samego ich zakresu; bywają np. osoby wrażliwe na punkcie sprawiedliwości i gotowe poświęcić swe siły dla zaprowadzenia jej w jakimś środowisku, nie mając zarazem żadnego zrozumienia dla moralnej wartości czystości osób żyjących w stanie życia zakonnego. Zarówno więc wobec całego zakresu jakichś wartości, jak i poszczególnych wartości w ramach jakiegoś jednego ich gatunku, człowiek może nie zdobyć się na adekwatną odpowiedź. Dysharmonia ze światem wartości moralnych – jak już zauważono – odczuwana jest głębiej i bardziej boleśniej niż zachwianie relacji do innego gatunku wartości, ponieważ rejestrowana jest ona w sumieniu ujawniającym w takich przypadkach swoje *veto*. Głos sumienia daje się odczuć tym wyraźniej, im większa rozbieżność zachodzi pomiędzy powinnościową a rzeczywistą postawą odpowiedzi osoby na wartości moralne, chrześcijańskie. W tym sensie należy rozumieć, na przykład, słowa świętego Augustyna pisane po nawróceniu, pełne świadomości nieudzielenia wcześniej Bogu swym życiem adekwatnej odpowiedzi: „Późno Cię pokochałem, Piękności, tak dawna i tak nowa, późno Cię pokochałem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie, bezładnie chwytając rzeczy piękne, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą<sup>68</sup> Piękno Boga w przekonaniu św. Augustyna

<sup>68</sup> Zob. *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, Księga X, 27.

domaga się nie tylko afirmacji jego istnienia, ale także najgłębszej odpowiedzi serca ludzkiego – miłości.

Można by wymienić wiele różnych nieadekwatnych odpowiedzi na wartości moralne, chrześcijańskie. Wydaje się jednakże, iż wszystkie one mogą wynikać zasadniczo z dwóch niewłaściwych postaw człowieka: obojętności i wrogości.

Częściej spotykaną postawą jest obojętność. Ktoś np. może być świadkiem przebaczenia udzielanego przez jakąś znajomą mu osobę innej osobie doznanych od niej krzywd i może w takiej sytuacji pozostać niewzruszonym. Ktoś inny np. na usłyszaną wiadomość o nawróceniu bliskiej mu osoby może nie zareagować radością, lecz pozostać na to obojętnym. Widoczna jest tu wyraźnie dysharmonia pomiędzy „zimną” postawą człowieka nie reagującego na powinność pochodzącą od wartości, na jej siłę wytrącającą go ze stanu afektywnej obojętności.

Nie do rzadkości należą także przypadki udzielania przeciwstawnej odpowiedzi wartościom moralnym, specyficznym chrześcijańskim wartościom. Ktoś np. używa krzyża w kabarecie, w celu ośmieszenia go; ktoś deformuje i bezczęści ikonę Maryi; jeszcze ktoś inny odnosi się z cynizmem do powszechnie szanowanej osoby o wielkim autorytecie moralnym. We wszystkich tych przypadkach udzielona zostaje wartościom chrześcijańskim przeciwstawna odpowiedź wynikająca z wrogości względem nich postawy. Na wartości, które domagają się odpowiedzi uwielbienia, czci, głębokiego szacunku, ktoś odpowiada drwiną, ośmieszeniem, cynizmem. Dochodzi do zderzenia negatywnej postawy człowieka z pełnią godności i powagi wartości chrześcijańskich, dochodzi do swoistego rodzaju aktu wandalizmu duchowego, zauważalnego od razu przez kogoś, kto jest wrażliwy na to, co duchowe, cenne, święte. Zrozumiałe się staje dlaczego uderzenie w wartości chrześcijańskie, będące naruszeniem godności tychże wartości, rani uczucia ludzi wierzących, rodzi w ich sercach ból... Cierpienie duchowe w takiej sytuacji staje się tym większe, im większą wrażliwością na te wartości ktoś się odznacza, im pełniej udziela im odpowiedzi. Kaleczenie wartości chrześcijańskich, jakie obserwujemy w środkach masowego przekazu, czego skutkiem jest ranienie uczuć religijnych ludzi wierzących i uczuć duchowych każdego świadomego moralnie człowieka, rodzi istotne pytanie o format kultury naszego społeczeństwa, o poszanowanie godności osoby i jej duchowego wymiaru, otwartego na sferę *sacrum*. Odpowiedzią na to pytanie powinni być najbardziej zainteresowani z pewnością polscy katolicy gotowi do wzięcia w obronę tego, co nietykalne, święte i do prawnego zabezpieczenia wartości chrześcijańskich w naszym życiu publicznym<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Por. M. Grabowski, *Czy wartości chrześcijańskie dadzą sobie radę same?*, „W drodze”, 8(1993), s. 91.

Korzeniem moralnej obojętności wobec wartości moralnych, chrześcijańskich – według Hildebranda – jest tkwiąca w człowieku pożądlivość, natomiast wrogość manifestowana wobec wymienionych wartości może pochodzić tylko z postawy człowieka zdominowanego pychą<sup>70</sup>. Zarówno taka postawa obojętności, jak i – zwłaszcza – wrogości, jest niepokojącym fenomenem życia społecznego.

\*

Kwestia wartości chrześcijańskich i ich związku ze sferą ludzkich uczuć staje się bardziej zrozumiała, gdy dostrzeżemy ich miejsce w całej sferze aksjologicznej i gdy uchwycimy ich relacje do duchowych przeżyć uczuciowych (wzruszeń, odpowiedzi), będących k o r e l a t a m i tychże wartości. Ten to ścisły, powinnościowy związek uczuć religijnych z wartościami chrześcijańskimi objaśniony w ramach natury odpowiedzi na wartość: a) może znaleźć swój pozytywny wyraz w życiu chrześcijanina, jeśli idzie on za wezwaniem wartości, pozostaje na nie wrażliwy i udziela im afektywnych odpowiedzi; b) bądź też może zostać naruszony przez człowieka wtedy, kiedy zajmuje on względem omawianych wartości obojętną lub wręcz wrogą postawę. Człowiek może żyć w harmonii ze światem wartości i odpowiadając na nie sam w coraz to większym stopniu je ucieleśniać, bądź też nadużywając własnej wolności, może pozostawać w dysharmonii z nimi, wybierając drogę wartości niższych, a nawet popadać w nihilizm.

## VALORI CRISTIANI E SENTIMENTI RELIGIOSI

### S o m m a r i o

La questione dei valori cristiani e la loro connessione con la sfera dei sentimenti umani diventa a noi più comprensibile, quando intravediamo il loro posto nel intero ambiente assiologico ed afferriamo la loro relazione con le emozioni (le commozioni, le risposte affettive) in quanto *equivalenti* di questi valori. La stretta doverosa connessione dei sentimenti religiosi con i valori cristiani spiegata nel quadro della natura della risposta ai valori: a) può trovare la sua positiva espressione nella vita di un cristiano allora, quando lui segue la chiamata dei valori; b) oppure essa può essere infranta dall'uomo allora, quando questi assume di fronte ai trattati valori l'atteggiamento indifferente o addirittura ostile. L'uomo può vivere in armonia con il mondo dei valori e dando risposta ad essi incarnarli sempre in una misura più grande, oppure facendo abuso della propria libertà, lui può rimanere in disarmonia con essi, scegliere la strada dei valori più bassi e persino cadere in nichilismo.

*Riassunto da Stanisław Zarzycki SAC*

---

<sup>70</sup> Por. *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, s. 155.