

Andrzej Maryniarczyk SDB
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ABC odbudowy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej według Étienne Gilsona i Mieczysława A. Krąpca OP

Żyjemy w czasie, w którym jesteśmy świadkami załamywania się w Europie cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej. I choć chrześcijaństwo sięga szerzej poza Europę, to jednak Europa stała się paradygmatem cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, który miał promieniować na cały świat. Paradygmat ten wyróżnia się troską o człowieka i z tej racji przeniknięty jest personalizmem.

Przypomnijmy, że za Feliksem Konecznym odróżniamy cywilizację od kultury. Kultura to wyrażony w zmaterializowanych formach (nauki, etyki i polityki, sztuki i techniki oraz religii) przejaw ludzkiego ducha. Cywilizacja zaś to określona „metoda ustroju życia zbiorowego”¹, obejmująca różne kultury, które mogą nawzajem się przenikać, czego jednak nie można powiedzieć o cywilizacjach. Cywilizacje nie przenikają się, lecz znoszą. **Na cywilizację składa się zarówno dorobek materialny jak i duchowy, prywatny jak i publiczny, prawny a także zwyczajowy. Przenikają się one nawzajem, tworząc pewną całość.** Feliks Koneczny jako klucz do charakterystyki cywilizacji wyróżnił określone cechy, nazwane przez niego Quincunxem (pięciomianem)². Wśród cech tych znajdujemy następujące: **dobro** związane z organizacją życia moralnego człowieka; **prawdę** związaną z organizacją życia naukowo-kulturowego; **zdrowie** związane z wartością życia ludzkiego;

¹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacyj*, Kraków 1935 (reprint), s. 154; zob. P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 339 n.

² Koneczny, dz. cyt., s. 133 n.

dobrobyt związany z dziedziną życia ekonomicznego (z majątkiem i własnością prywatną) oraz **piękno** wskazujące na ład i harmonię życia społecznego, któremu odpowiada sprawiedliwość społeczna.

1. Quincunx a cywilizacja łacińsko-chrześcijańska

Zwrócimy uwagę, że w dziejach formowania cywilizacji łacińskiej cechy Quincunxa zostały w sposób szczególny wyakcentowane, tak w życiu indywidualnym jak i społecznym, i stanowią podstawę tejże cywilizacji i jej tożsamości, na co wskazywali także w swych dociekaniach na temat cywilizacji chrześcijańskiej E. Gilson i M. A. Krąpiec. Przywołajmy jeszcze raz te cechy charakterystyczne dla cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, aby przyjrzeć się ich znaczeniu.

Dobro: w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej jest celem organizacji tak życia indywidualnego i społecznego, jak i gospodarczego. Oznacza to, że moralność przenika wszystkie te dziedziny ludzkiego działania. Z tej racji wskazuje się na dobro osoby jako cel etyki indywidualnej; dobro wspólne jako cel polityki, będącej dziedziną etyki społecznej oraz dobrobyt, będący udziałem wszystkich, jako cel życia gospodarczego. Wyróżnia się więc etykę indywidualną, społeczną (politykę) i gospodarczą (ekonomikę). W cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej: moralność przenika życie indywidualne, społeczne oraz gospodarcze i wyraża się w trosce o dobro osoby, dobro wspólne i dobro gospodarcze (solidarność).

Prawda: jako cel organizowania życia naukowo-kulturowego w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej wyrasta z uznania racjonalności świata, człowieka i ludzkiego działania. W poznaniu prawdy człowiek spełnia się jako istota rozumna, aktualizuje się i otwiera na poznanie Prawdy Ostatecznej, dotyczącej tak jego istnienia, jak i istnienia całego świata. Z tej racji potrzeba poznania mądrościowego i rozumiejącego wysuwa się na pierwsze miejsce.

Zdrowie: wskazuje na niezbywalną wartość życia ludzkiego, które winno być w centrum organizacji życia zbiorowego. Wypracowanie w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej koncepcji człowieka jako osoby, stawia człowieka najwyżej w hierarchii bytów. Z tej racji staje się

on celem dla każdej formy społeczności, rozpoczynając od rodziny, a kończąc na państwie. Ze względu na to, że źródłem życia ludzkiego jest Bóg, samo życie staje się wartością nienaruszalną.

Dobrobyt (pomyślność): wskazuje na potrzebę organizacji warunków materialnych życia ludzkiego, gwarantującą dostęp do dóbr, własności prywatnej i rodzinnej, które w duchu solidarności międzyludzkiej winny być udziałem wszystkich. Wyrasta to także z właściwego rozumienia dobra wspólnego.

Piękno: wskazuje na harmonię i ład, które budują życie osobowe i społeczne. Podstawą wszelkiego ładu i harmonii jest przede wszystkim wewnętrzna harmonia i ład człowieka zapisany w prawie naturalnym. Ono jest podstawą ładu indywidualnego i społecznego oraz źródłem tego ładu, zaś u jego korzeni jest Boski ład świata, wyrażany Bożą Opatrznością.

Gros tych wartości cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej uległo w współczesnej Europie dewastacji i degradacji. Przejawia się to w relatywizmie moralnym, obecnym tak w życiu indywidualnym jak i społecznym, w agnostycyzmie i sceptycyzmie przejawiającym się w odrzuceniu prawdy na rzecz użyteczności, skuteczności i sukcesu. Z kolei wartość życia ludzkiego została poddana osiągnięciom biotechnologii, a przez to życie ludzkie zostało odarte z tajemnicy i świętości, i stało się celem polityki nakierowanej na „gospodarowanie zasobami ludzkimi”. Dobrobyt w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, nabudowany na poszanowaniu dobra osobowego i dobra wspólnego, został zastąpiony nieograniczonym pędem bogacenia się jednych kosztem drugich. Z kolei ład i harmonia, wyrażające się w szlachetności i osobowej doskonałości czyli pięknie osoby ludzkiej, w harmonii i sprawiedliwości społecznej, zostają zastąpione indywidualizmem i egoizmem.

2. Źródła kryzysu cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej

Poszukując źródeł kryzysu cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej – patrząc na to od strony filozoficznej i analizując prace E. Gilsona i M. A. Krąpca – możemy wskazać trzy błędy: **błąd metafizyczny**, **błąd antropologiczny** i **błąd teistyczny**, leżące u podstaw tego kryzysu.

2.1. Błąd metafizyczny

Błąd metafizyczny wyraża się w błędnym rozumieniu bytu, a zatem i świata. W całej tradycji realistycznej, poczynając od Arystotelesa, poprzez św. Tomasza z Akwinu i włączając w to É. Gilsona i M.A. Krapca było czymś najbardziej oczywistym, pierwotnym i niepodważalnym, że byt jest tym co realnie istnieje poza naszym umysłem, jest czymś zastanym i jest tym z czym wpieryw spotyka się nasz intelekt. Zasluga św. Tomasza z Akwinu było ukazanie, iż byt konstytuuje nie forma, nie intelekt poznającego, ale akt istnienia, udzielony wraz z istotą w momencie *creatio ex nihilo*, a samo stwarzanie jest wprowadzaniem bytu do istnienia aktem intelektu i woli. Każdy zatem byt realny postawiony został pomiędzy: a) dwoma intelektami: intelektem Stwórcy, który określa prawdę bytu, powołując go do istnienia i intelektem poznającego, który ma za zadanie tę prawdę odczytać, i przez to udoskonalić się jako istota rozumna oraz b) dwoma wolami: wolą Stwórcy, który wyznacza cel bytu i jego dobro oraz wolą człowieka, która winna owo dobro rozpoznać i do niego dążyć, doskonaląc w ten sposób całą ludzką osobę. Byt jest więc intelektowi człowieka zadany do poznania, a woli do umiłowania.

Następstwem aktu stworzenia jest nie tylko faktyczność rzeczy, ale przede wszystkim ich prawda i dobro (*veritas et bonum sequitur esse*). Z tej racji byt staje się nie tylko przedmiotem pierwszym i właściwym dla intelektu, ale i przewodnikiem, gdyż jest nośnikiem prawdy, która zapisywana jest pod postacią zamysłu Stwórcy (tak jak zamysł twórcy zapisany jest w bytach-wytworach) i praw wpisanych w strukturę bytu, ale także przedmiotem i przewodnikiem dla woli, gdyż jest nośnikiem dobra zapisanego pod postacią celu w momencie powołania go do istnienia.

Ponadto, tak rozumiany byt staje się nie tylko przedmiotem poznania dla intelektu i pożądania dla woli, ale źródłem właściwego rozwoju ludzkiego intelektu, który staje się „intelektem prawym” (*recta ratio*), a dla ludzkiej woli, która staje się „wolą prawą” (*recta voluntas*), gdy pozwalają się kierować prawdą i dobrem bytu. Dlatego rozum, który został pokierowany prawdą bytu (*recta ratio*), a wola dobrem (*recta voluntas*) mogą być odpowiednim przewodnikiem na drodze poznania Boga, jako ostatecznej przyczyny istnienia świata i jego racjonalności,

a także jako najwyższego Dobra dla człowieka. Z tej racji poznanie filozoficzne, choć wychodzi od analizy świata – prowadzi jednak umysł ludzki do odkrycia jego Pierwszej Przyczyny i źródła jego racjonalności oraz Najwyższego Dobra i ostatecznej celowości. Tak było u Arystotelesa, Tomasza, Gilsona czy Krapca. Świat ukazywany w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, odkrywany w ramach metafizyki realistycznej – jawił się jako świat TEISTYCZNY, oddany człowiekowi w zarządzanie, w którym Stwórca nazaczył każdy byt swoją myślą i celem.

Naruszenie tego ścisłego związku pomiędzy bytem, będącym nośnikiem prawdy i dobra a intelektem i wolą, tak należy upatrywać w nowożytnej rewolucji filozoficznej dokonanej przez Kartezjusza, a dopełnionej przez Immanuela Kanta – na co zwracają uwagę tak É. Gilson, jak i M.A. Krapiec. W czasach nowożytnych Kartezjusz oderwał poznanie od realnie istniejącego bytu i zredukował byt do idei wrodzonej jasnej i wyraźnej, kierując poznanie na analizę tejże idei. Kant z kolei zredukował byt do fenomenu ukonstytuowanego przez intelekt i zamknął filozofię w poszukiwaniu warunków poznania. Byt przestał być przewodnikiem dla intelektu i woli, gdyż został odarty z racjonalności i celowości, innymi słowy z wartości. Filozofia europejska, nabudowana na błędzie metafizycznym Kartezjusza i Kanta, przestała być elementem integrującym łacińską cywilizację z chrześcijaństwem. Bóg przestał być ukazywany jako zwrotnik istnienia świata, jego racjonalności i celowości, a stał się elementem postulowanym: czy to jako kartezjańska idea czy jako kantowski postulat rozumu praktycznego. Świat jako taki przestał być postrzegany jako świat teistyczny, to znaczy naznaczony intelektem i wolą Stwórcy, a więc racjonalny i celowy, a został ukazany jako a-teistyczny, który człowiek ma racjonalizować i nadawać mu sens.

2.2. Błąd antropologiczny

Błąd antropologiczny, czyli błędne rozumienia człowieka jest skutkiem błędu metafizycznego. W ramach realizmu metafizycznego, w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej (i tylko!) została wypracowana koncepcja człowieka jako osoby, czyli jako bytu-podmiotu (substancji), który dzięki niematerialnej duszy, stwarzanej bezpośrednio

przez Boga, istnieje w sobie i jest źródłem rozumnych i wolnych działań³. Jest istotą racjonalną i wolną. Z natury jest otwarty na Prawdę i Dobro, i to w najwyższym wymiarze, a więc jest tzw. *capax Dei*.

Na bazie Arystotelesowskiego obrazu człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” (*dzoön logikón*) formułowano w pierw, na przełomie III i IV wieku, w kontekście tzw. dyskusji chrystologicznych, a następnie dopełniano w XIII wieku i czasach współczesnych, rozumienie człowieka jako osoby. Słowo „osoba” będzie wskazywać, że człowiek jest czymś więcej niż tworem przyrody. Wprawdzie żyje on w świecie przyrody i jest w tej przyrodzie zanurzony, to jednak ze względu na źródło swego istnienia, jak i sposób działania przekracza całą przyrodę.

Grecki termin *prósopon*, łaciński *persona*, który zaczerpnięto na określenie osoby, oznaczał maskę. Maską zaś w teatrach greckich miała funkcję nie tyle zakrywania i utajniania twarzy aktora, co ukazywania istoty sztuki (dramatu lub komedii). Treść zaś dramatu lub komedii wyrażana była przez akcję, słowa i gesty, a także przez całe zachowanie się aktora (jego czyny).

Zapóżyczony pojęcie maski (*prósopon*) przybliży intuicję rozumienia człowieka jako osoby. Osobą będziemy nazywali jednostkowy podmiot zdolny do wyłaniania świadomych i autonomicznych działań, a więc byt, który może podejmować wolne i suwerenne akty decyzji. Z tego podmiotu, jak spod maski, wyłaniają się działania, w których i przez które ujawnia się prawda o człowieku jako osobie.

Ze względu na specyficzne działania, jakie dostrzegamy u człowieka (poznanie, wolność, miłość, religijność), źródłem tego działania nie może być byt-podmiot, który jest czystym wytworem przyrody⁴. Z tej racji należy koniecznie poszukiwać odpowiedniego źródła dla

³ Jako przykład zarysu takiej antropologii może służyć podręcznik M.A. Krąpca, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 1991⁵, a także W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.

⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 33 n.; J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze*. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996, red. Z. Zdybicka [i in.], Lublin 1997, s. 115-157.

tego typu działań. *Agere sequitur esse* – działanie jest bowiem konsekwencją określonego sposobu istnienia. Zatem, skoro działanie ludzkie przekracza działanie natury, to i istnienie ludzkie nie może być tworem natury. Wszystko to stanowiło postawę odkrycia faktu transcendencji bytu ludzkiego nad przyrodą i kulturą.

Rozwiązaniem tajemnicy transcendencji bytu ludzkiego jest odkrycie duszy jako formy substancjalnej człowieka, a więc takiej formy, która istnieje w sobie i nie tylko organizuje materię, lecz tworzy sobie ciało, nadając mu określone istnienie, a mianowicie istnienie człowieka (substancji). Jest więc dusza aktem istnienia „człowieka jako człowieka”. Tak pojęta dusza ludzka, jako posiadająca akt istnienia człowieka jako człowieka, nie może być pochodną materii czy formy, ani też nie może być wynikiem samego złożenia bytu z formy i materii. Skoro zatem źródła jej istnienia nie odnajdujemy w świecie natury, trzeba go poszukiwać poza nim.

Dusza jest więc pierwszym aktem istnienia ciała ludzkiego i dlatego musi istnieć przed nim i musi być wobec niego suwerenna. Zatem, ani ciało, ani układ materii nie może być jej źródłem. Jedynym źródłem tak pojętej duszy ludzkiej, a zatem i człowieka jako człowieka, jest Stwórca. Z tej racji człowieka rodzi człowiek i Bóg (*Homo generat hominem et Deus*). W mężczyznę i kobietę złożona została przez Stwórcę możność współuczestniczenia każdorazowo przy powstawaniu życia w akcie stwarzania (prokreacji). Dusza, będąc formą substancjalną, jest indywidualna (a nie ogólna), gdyż jest aktem istnienia bytu, a ten zawsze jest jednostkowy.

Dusza ludzka, choć istnieje w sobie jako we własnym i odpowiednim dla siebie podmiocie, jest jednak przyporządkowana do ciała, wraz z którym stanowi byt ludzki. Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym. Dusza z ciałem tworzy substancję ludzką jako monolit. Znaczy to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Dusza, będąc w swym działaniu źródłem aktów materialnych i niematerialnych, wskazuje na swą wyjątkową naturę i specyficzne niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swe istnienie i działanie zawsze przez ciało, będące koniecznym elementem ludzkiego *compositum*, choć nie musi ono mieć postać ciała tylko materialnego, i wnosi w owo ciało przebłycki życia duchowego.

W ten sposób dochodzi w człowieku do zsyntetyzowania materii i ducha, który działając jako jeden podmiot, ujawnia w swoim działaniu transcendencję nad materią, przyporządkowując ją transcendentnemu celowi wpisanemu w tę naturę. W miejsce rozumienia człowieka jako *animal rationale* – zwierzęcia obdarzonego rozumem – pojawia się jego głębsze rozumienie jako osoby, a więc jako *rationalis naturae individua substantia* (jednostkowy podmiot rozumnej natury). Podmiotowości tej doświadcza człowiek bezpośrednio⁵.

Wraz z filozofią Kartezjusza i Kanta pojawia się kryzys w rozumieniu także człowieka – jak zauważają Gilson i Krąpiec. Kartezjusz odnawia platoński dualizm, ukazujący rozdarcie pomiędzy ciałem (materią), którą rządzą prawa mechaniki i umysłem (*res cogitans*), którym rządzą prawa logiki. Człowiek przestał być jednością i dziełem stworzenia. Kant z kolei, odzierając wszystkie byty z wartości (racjonalności i celowości), zredukował człowieka do bytu, który jest zdolny do noszenia wartości (*Waertraeger*). Jednak wartości jako takich ze swej natury jest pozbawiony. Jego uwartościwienie przychodzi z zewnątrz i to w dodatku z czynników prawno-formalnych. Zostaje więc odarty z całej swej duchowości i głębi. Nie jest już w żaden sposób „koroną stworzenia” jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek, który z natury był teistyczny (*homo religiosus*), skierowany ku Bogu swojemu Stwórcy i Zbawcy, ukazywany jest jako twór natury, a następnie w czasach współczesnych jako „projekt” biotechnologii skierowany ku sobie samemu i ku swoim możliwościom poznawczo-wytwórczym.

2.3. Błąd teistyczny

Błąd ten przejawia się w błędnym rozumieniu Boga, a co zatem i religii. W ramach filozofii realistycznej (metafizyki) Bóg jawi się

⁵ Rozumienie osoby zostało nabudowane na Boecjusza definicji człowieka jako „indywidualnej substancji rozumnej natury” (*rationalis naturae individua substantia*). Podstawy współczesnej teorii osoby odnajdujemy w pismach Awicenny (X–XI w.), a przede wszystkim u św. Tomasza, zaś jej spójną interpretację wypracowali współcześni tomści egzystencjalni. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, dz. cyt., s. 15 n.

jako przyczyna istnienia świata oraz jego racjonalności i celowości, jako istota realna i konieczna, bez której nie może istnieć i funkcjonować świat oraz bez którego nie można racjonalnie poznać i wyjaśnić świata. A wszystko to, co wiemy o Bogu człowiek mógł sam odczytać z analizy bytów, które dane mu są w doświadczeniu.

Wraz z odkryciem prawdy o stworzeniu świata *ex nihilo* pojawiło się nowe rozumienie Absolutu jako źródła wszelkiego bytu, czyli jako *Ipsum Esse*. Poznanie ludzkie, które nakierowane jest na poszukiwanie ostatecznych przyczyn bytowania wszechrzeczy, spełnia się wtedy, gdy docieramy w nim do ostatecznej przyczyny i źródła naszego bytowania. „Uważamy – wyjaśnia Tomasz – że poznajemy w sposób doskonały, gdy znamy przyczynę pierwszą. Człowiek zaś z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę jako cel ostateczny. Pierwszą zaś przyczyną wszystkich rzeczy jest Bóg. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem człowieka”⁶.

Absolut, jako ostateczna racja istnienia świata, pojawia się w poznaniu metafizycznym jako dopełnienie i zwieńczenie rozumienia rzeczywistości, jako zwornik racjonalnej i zbornej wizji świata. Uwarunkowane jest to tym, że poszukując ostatecznych racji istnienia i działania bytów dostrzegamy konieczność istnienia takiego Bytu, który jest źródłem i racją wszystkiego, co istnieje. Akwinata odkrywa Go jako źródło wszelkiego istnienia – *Ipsum Esse*. Dochodzi on do tego odkrycia na podstawie analizy bytów realnie istniejących. Z analizy bowiem ich natury dochodzimy do poznania ich przyczyny, gdyż – jak dowodzi Tomasz: „skutki są (zawsze) proporcjonalne do swych przyczyn. Stąd trzeba by – tak jak skutki szczegółowe sprowadzają się do przyczyn szczegółowych – tak też to, co wspólne w skutkach szczegółowych, sprowadzało się do jakiejś przyczyny wspólnej. Podobnie jak nad szczegółowymi przyczynami narodzin tego lub tamtego jest jeszcze słońce jako wspólna przyczyna narodzin [...]. Dla wszystkich zaś (rzeczy) wspólne jest istnienie. Potrzeba więc, by ponad wszystkimi przyczynami istniała jakaś przyczyna, która udziela istnienia. Pierwszą zaś przyczyną jest Bóg [...]. Bóg zaś jest Bytem przez swą istotę, gdyż jest samym istnieniem (*Ipsum Esse*). Każdy

⁶ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, II, c. 25.

zaś inny byt jest bytem przez uczestniczenie, albowiem byt, który jest swym własnym istnieniem, może być tylko jeden. Stąd Bóg jest dla wszystkiego innego przyczyną istnienia⁷⁷.

Należy jednak zauważyć, że odkryty przez Tomasza nowy obraz Absolutu, jako *Ipsum Esse*, będzie dopełnieniem i zwornikiem rozumienia świata osób i rzeczy. One to mają udzielone istnienie od Tego, Który jest Istnieniem. Stąd, tak jak kropla wody nie może ogarnąć oceanu, tak poszczególne byty nie mogą ogarnąć Jego istnienia. Jako Stwórca świata, ogarnia sobą świat, ale świat Go nie ogarnia. W świecie jest obecny tak jak przyczyna w skutku, lecz skutek nie obejmuje przyczyny. Dlatego jest On immanentny, ale i transcendentny wobec wszystkiego, co istnieje, a zatem wobec całego świata. Świat zatem, jako całość nie wyczerpuje bogactwa Jego istnienia, a co najwyżej świadczy o Jego mądrości i wspaniałomyślności.

Z ograniczeń tych nie wynika jednak agnostycyzm ani sceptycyzm. Teizm metafizyczny głosi bowiem możliwość odkrycia i poznania faktu istnienia Boga, opierając się na analizie natury istniejących bytów. W świecie tym bowiem Stwórca jest ustawicznie obecny jako przyczyna jego istnienia i trwania, i takim też Go odkrywamy. Bez niego niezrozumiałe i absurdalne jest istnienie i działanie wszystkich otaczających nas rzeczy. Gdyż – jak objaśnia myśl Akwinaty Gilson: „[...] wiecznie od woli Boga zależy, czy świat ma być stworzony, tak samo – i z tego samego powodu – wiecznie w mocy Boga jest sprowadzić go do nicości w każdej chwili jego trwania. Aby się tak stało wystarczy, by Bóg zaprzestał wlewać weń istnienie, którego mu uczycza, co byłoby równoznaczne z jego unicestwieniem⁷⁸”.

Koncepcja Absolutu, do jakiej dochodzi Tomasz w swej metafizyce, nie dlatego jest prawdziwa, że jest chrześcijańska. Tomasz wiedział, że im prawdziwszą będzie filozoficzna idea Boga, tym bardziej będzie chrześcijańska. Z Tomaszowego teizmu wynikają doniosłe wnioski dla rozumienia rzeczywistości. Po pierwsze, dostrzegamy

⁷⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dziela wybrane*, Kęty 1992, c. 3, s. 14-15.

⁷⁸ É. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 82; por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, London 1981, I, q. 103, a. 3, resp.

ostatecznie sens istnienia świata i człowieka. Świat nie jest chaosem, a życie ludzkie nie jest absurdem czy przypadkiem. Wszystko bowiem co istnieje, partycypuje w istnieniu Absolutu. Po drugie, świat istnieje w koniecznym związku przyczynowo sprawczym, celowym i wzorczym z Bogiem. Bóg zaś w swym istnieniu i działaniu jest wolny, dla świata zaś i dla człowieka jest Opatrznością. W stosunku do świata Bóg jest immanentny i zarazem transcendentny, ponieważ jest obecny w świecie (jako jego przyczyna), jednak nie jest tożsamy ze światem (świat partycypuje w istnieniu Boga). Po trzecie, świat rzeczy realnych jest „księgą”, z której możemy czytać prawdę o Bogu i człowieku. Droga zaś do tej prawdy wiedzie przez filozofię (metafizykę).

W nowożytności za sprawą filozofii Kartezjusza Bóg stał się tylko ideą (na razie tylko wrodzoną, w nowym ateizmie stanie się już ideą urojoną), bez ugruntowania w bytach. Za sprawą z kolei Kanta Bóg stał się postulatem rozumu praktycznego. Jednak Jego istnienie nie wynika z wyjaśniania świata, bo świat jako taki nie jest przedmiotem wyjaśniania filozoficznego. Jest tylko postulowany. Wyrugowanie Boga i religii z wizji świata i kultury przyniosło skutek nie tylko w postaci laicyzacji kultury, lecz także i natury, a do czego w sposób szczególny przyczynił się ewolucjonizm, deformując procesy poznawczego i racjonalnego poznania świata.

Dychotomia pomiędzy cywilizacją łacińską a chrześcijańską Europy zaczyna się ujawniać coraz ostrzej. A zatem u podstaw odbudowania na nowo cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej leży konieczna potrzeba naprawienia tych błędów przez podjęcie na nowo filozoficznej posługi myślenia rozumiejącego i mądrościowego.

3. Korekta błędu metafizyczno-antropologiczno-teistycznego warunkiem odbudowy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej

Filozofię É. Gilsona i M.A. Krąpca możemy potraktować jako drogę do naprawy triady błędów, które zainfekowały cywilizację łacińsko-chrześcijańską. Droga ta winna przebiegać na dwóch płaszczy-

znach: na płaszczyźnie filozoficznej oraz na płaszczyźnie kulturowej, a celem jej jest między innymi: 1) dostarczyć narzędzi rozumiejącego poznania świata i człowieka; 2) uczynić filozofię realistyczną *Ancilla scientiae*; 3) uczyć prawdziwie wolnego poznawania.

3.1. Dostarczyć narzędzi rozumiejącego poznania świata i człowieka

Postulat jaki formułują É. Gilson i M. A. Krąpiec odnośnie do odbudowy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej dotyczy powrotu do filozofii realistycznej, która stoi u podstaw kultury i uniwersalizmu chrześcijańskiego i winna być traktowana jako posługa myślenia. Pierwszy punkt *Vademecum początkującego realisty*, sformułowanego przez É. Gilsona w książce *Realizm tomistyczny*, głosi, że „Pierwszym krokiem na drodze do realizmu jest uświadomienie sobie, że było się zawsze realistą. Drugim – spostrzeżenie, że cokolwiek by się czyniło, aby inaczej myśleć – nigdy się to nie uda. Trzecim – stwierdzenie, że ci, którzy utrzymują, iż myślą inaczej, myślą jak realisci, gdy tylko zapomną o przyjętej roli. Jeśli wówczas postawi się pytanie, dlaczego tak jest – nawrócenie jest niemal dokonane”⁹. Dlaczego to jest takie ważne? Bo filozofia realistyczna jest filozofią budzącą rozum i formującą rozum prawy (*recta ratio*). A ponieważ wiara potrzebuje rozumu by była wiarą człowieka, który jest *animal rationale*, tak samo chrześcijaństwo potrzebuje filozofii formującej rozum prawy, by ujawnić swój uniwersalizm, i by nie zostało zepchnięte do dziedziny mitologii.

Wśród różnorodnych typów działalności ludzkiej takich jak: teoretyczna (*theoria*), praktyczna (*praxis*) czy wytwórcza (*poiesis*), od starożytności wyróżniano tę pierwszą. Działalność teoretyczna prowadziła bowiem do mądrości, która była wiedzą o przyczynach i zasadach. Z nauk zaś tę za mądrość uważamy, jak pisał Arystoteles w *Metafizyce*: „która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego

⁹ É. Gilson, *Vademecum początkującego realisty*, w: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1986, s. 52.

poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa [...]. I bardziej słuszną do nauczania jest wiedza teoretyczna, która przede wszystkim odnosi się do przyczyn. Bo uczą ci, którzy wskazują przyczyny poszczególnych rzeczy”¹⁰.

Posiadanie takiej wiedzy jest też wyrazem wolności człowieka. „Bo tylko filozof – jak powie Arystoteles – żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę”¹¹.

3.2. Uczynić filozofię realistyczną *Ancilla scientiae*

Wskazanie na służebną rolę filozofii realistycznej (metafizyki) w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych nie oznacza, że nie jest ona dyscypliną autonomiczną i że jest pozbawiona własnych celów poznawczych. Jej autonomiczny cel poznawczy został określony powyżej jako *scire propter scire*. Sama zaś metafizyka, będąc filozofią pierwszą, a więc taką, która stanowi bazę dla wszelkich dyscyplin poznawczych, może być dla nich *ancilla scientiae*. **Jest bowiem czymś oczywistym, że tak nauki przyrodnicze jak i humanistyczne, tak teologia jak i filozofia nie mogą obejść się bez metafizyki.** Wystarczy tylko prześledzić starożytne, średniowieczne i współczesne dyscypliny przyrodnicze i humanistyczne, a odnajdziemy u ich podstaw różnorodne rozumienia świata i człowieka. Metafizyka pojęta jako rozumienie świata osób i rzeczy występuje w roli *ancilla scientiae* i dostarcza tak przyrodnikom jak i humanistom oraz teologom odpowiednich narzędzi do całościowej, a zarazem rozumiejącej interpretacji odkrywanych prawd o świecie i człowieku.

Narzędziem tym jest bez wątpienia dostarczane przez metafizykę **(1) rozumienie rzeczywistości i zbudowany na nim obraz świata i człowieka**, który stoi u podstaw naukowego (w tym także teologicznego) poznania prawdy o świecie i człowieku. Ponadto **(2)**

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, 982b–983a.

¹¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, frg. 50.

narzędziem tym jest także język, którym możemy opisać świat osób i rzeczy, i naprowadzić na ich rozumienie. Tego typu narzędziami są również odpowiednie pojęcia, za pomocą których formuluje się rozumienie takich rzeczywistości, jak: absolut, osoba, dusza, substancja, natura, dobro, prawda, piękno, działanie, doznawanie i wiele innych.

Potrzebę korzystania z metafizyki realistycznej we współczesnej filozofii, nauce czy teologii unaocznia także fakt, że fałszywe rozumienie rzeczywistości i obciążone dwuznacznością pojęcia, którymi posługują się te dyscypliny, prowadzą do deformacji obrazu świata i człowieka. Zdeformowany zaś obraz świata i człowieka pociąga za sobą dobór złych praw i zasad działania, i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi. Weźmy na przykład słowo *sacrum*, które przejęły i którym posługują się teologia i filozofia religii. *Sacrum* oznacza bliżej nieokreśloną rzeczywistość, czy jakieś bliżej nieokreślone zjawisko. Mówiąc *sacrum* zamiast „Bóg” w sztuce, kulturze, religii czy teologii, dokonujemy deformacji obrazu rzeczywistości, dzieląc ją na dobrą i złą (*sacrum* i *profanum*). *Sacrum* nie jest osobą, nie jest bytem konkretnym. Wprowadzając tego rodzaju termin (za którym kryje się odpowiednie rozumienie rzeczywistości) do teologii czy kultury, dokonujemy deformacji idei Boga, jak i obrazu świata.

Innym przykładem może być słowo *embrion*, które przeniesione z języka biologii do etyki czy antropologii przysłania prawdę o poczętym człowieku, redukując jego rozumienie do bliżej nieokreślonej komórki organicznej. Słowo „zabieg” czy „aborcja” zamiast słowa „zabicie” mówi o kolejnym etapie przysłaniania prawdy o „zabijaniu nienarodzonego człowieka”. Wyrażenia te, jak i inne tego rodzaju, które weszły do antropologii, filozofii, etyki zaczynają żyć swym własnym życiem i pełnią funkcję „zasłaniania” prawdy o świecie osób i rzeczy. U podstaw zaś tych wyrażen kryje się określony obraz świata i człowieka.

Z perspektywy historii filozofii, teologii czy nauki możemy łatwo dostrzec, jak niekiedy zgubne skutki pociągało za sobą nieumiejętne i bezkrytyczne korzystanie z narzędzi nauk przyrodniczo-matematycznych w filozofii i teologii czy także na odwrót: z filozoficznych i teologicznych w naukach przyrodniczych. Stąd nie bez znaczenia

jest, z jakiej filozofii korzysta przyrodnik, humanista i teolog. A więc jakim rozumieniem i jakim obrazem świata się posługuje? Kim dla niego jest człowiek, czym świat i czym poszczególne rzeczy?

Metafizyka realistyczna, która opiera się na metodzie metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dostarcza tego typu narzędzi poznawczych dla przyrodnika, etyka, antropologa, filozofa czy teologa, które nie znoszą autonomii owych dyscyplin naukowych, lecz pozwalają im osiągnąć rozumienie przedmiotu badanego nie tylko w aspekcie: „jakim jest”, ale „dlaczego jest” i „jaka jest” jego natura. W tym też metafizyka realistyczna upatruje swoją służebną funkcję wobec współczesnej kultury i nauki.

3.3. Uczyć prawdziwie wolnego poznawania

„Prawdziwy realista – jak wyjaśnia Gilson – nie w św. Tomaszu ani w Arystotelesie, lecz w rzeczach dostrzega wszystko, co w nich widzi. Realista nie będzie się zatem wahał przed powołaniem się na tych mistrzów, gdyż są oni dla niego tylko przewodnikami ku samej rzeczywistości. I jeśli idealista zarzuca mu, jak to jeden z nich niedawno bardzo uprzejmie zrobił, iż „ubiera się bogato w resztki pozostałe po prawdzie” – to odpowiedź na to jest bardzo łatwa: znacznie lepiej ubierać się bogato w resztki po prawdzie pozostawione przez innych – jak to idealista z konieczności zgadza się czynić – niż nie zgodzić się na to – jak to czyni idealista – i chodzić nago”¹².

Cywilizacja łacińska uczyła człowieka chodzić w prawdzie. To co widzimy dziś, a co jest obce cywilizacji łacińskiej i chrześcijaństwu, to chodzenie nago i udawanie, że się jest ubranym. Zniewolenie, któremu poddawany jest naukowiec, może przychodzić z różnych stron. Jednym z najgroźniejszych jego źródeł są zapożyczenia fragmentów czy całych teorii naukowych lub metod poznawania dokonywane przez tego, kto wkracza na drogę naukowego poznawania. Teorie te, będąc określonymi konstruktami poznawczymi (hipotezami lub modelami), często ograniczają dostęp do prawdy rzeczy, podporządkowując ją danej teorii czy hipotezie. Tymczasem ani teorie, ani hipote-

¹² É. Gilson, *Vademecum realisty*, dz. cyt., s. 59.

zy, ani metody w ostateczności nie weryfikują rzeczy, lecz odwrotnie, rzeczy weryfikują teorie. Chodzi więc o to, by każdy, kto wkracza na drogę **rozumiejącego** poznawania świata i człowieka, obojętnie, czy rozpoczął od fizyki, matematyki, biologii, teologii czy sztuki, uświadomił sobie, że jedyną gwarancją zachowania wolności w poznaniu jest „słuchanie bardziej rzeczy i rozumu” niż teorii i hipotez. Nie ma bowiem takiej teorii, która by w jakimś fragmencie nie przylegała do rzeczywistości. Ale przecież sam fakt, że jakaś teoria gdzieś „przylega”, nie rozstrzyga, że taka jest ostateczna prawda o rzeczywistości i że taka jest rzeczywistość.

Podstawowym znakiem wolności w poznawaniu jest więc nie tyle wolność do głoszenia jakichkolwiek teorii i stawiania jakichkolwiek hipotez, lecz przede wszystkim wolność w dotarciu do samej rzeczy. Z tej racji metafizyka proponuje poznanie, które jest przede wszystkim odpowiedzialne wobec osób i rzeczy, i wyrażone w odpowiedniej teorii, a nie odwrotnie. Ponadto w badaniach metafizycznych dąży się do neutralnego ujęcia badanego przedmiotu, które wyraża się w tym, że przedmiot brany jest tak, jak on jest, a nie jaka jest na jego temat teoria czy hipoteza. Stąd też w ramach poznania metafizycznego dla tak ujętych rzeczy, zjawisk, procesów czy zdarzeń szukamy przedmiotowych racji (przyczyn) ostatecznie tłumaczących ich istnienie i działanie. Rzecz, proces czy zdarzenie same stają się więc przedmiotem poznania, a nie jakaś teoria, dla której poszukiwalibyśmy przedmiotowego odniesienia.

By więc nauczyć się czytać prawdę o rzeczach, by nie być na nią ślepym, należy wybrać odpowiednią do przedmiotu i celu badań metodę, korzystając przy tym ze skarbcza historii filozofii. Takim narzędziem jest metoda poznania metafizycznego, która gwarantuje odpowiedzialność wobec rzeczy i uczy – jak mawiał Arystoteles – odróżniać „byt od niebytu” oraz unikać wyjaśniania „bytu przez niebyt”, a więc chroni przed absurdami w poznawaniu i wyjaśnianiu świata osób i rzeczy. „Wszystkim bowiem ludziom – jak pisał Arystoteles we wstępie do pierwszej księgi *Metafizyki* – wrodzone jest pragnienie poznania”. I wszyscy też z natury dążą do poznania prawdy. Nośnikiem zaś tej prawdy i jej źródłem jest świat osób i rzeczy, a człowiek tylko jej odkrywcą i sługą. W ten sposób świat staje przed nami jako księga,

z której możemy uczyć się prawdy o rzeczach i ludziach, a w ten sposób sami coraz bardziej będziemy stawać się istotami rozumnymi. Bo człowiek jest tym, czym czyni go rozum. Ogólny zaś zwyczaj sprawił, jak pisał Tomasz w pierwszej księdze *Sumy filozoficznej*, że: „mędrcami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Arystoteles także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z **celu**, do którego przyporządkowane jest to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu. Celem bowiem każdej rzeczy jest jej **dobro** [...]. Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem [...]. Ostateczny cel wszechświata musi więc być dobrem intelektu. Takim zaś dobrem jest **prawda**. Ostatecznym celem całego wszechświata musi więc być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość¹³.

Zakończenie

Prawda zapisana jest w świecie osób i rzeczy. Odczytywana może być przez realistyczną filozofię, którą rozwijali i której nauczali É. Gilson i M.A. Krąpiec. Ma ona moc uczynić człowieka rzeczywiście mądrym i wolnym w poznawaniu i działaniu. Wolność zaś poznawcza wyraża się w tym, że odkrywamy świat jako teistyczny, człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jako twórcę kultury europejskiej, która z natury jest chrześcijańska. Z kolei wolność w działaniu wyraża się w tym, że działający kieruje się nie widzimisię, ale prawą wolą i prawym rozumem, a te stają się takimi, gdy są pokierowane dobrem i prawdą rzeczy. Tylko powrót do takiego poznania i do takiej filozofii daje szansę, aby odbudować na nowo podstawy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej i przywrócić im jedność.

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, I, c. 1, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) 1, s. 239-240.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Żeleźnik, M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Gilson É., *Byt i istota*, Warszawa 1963.
- Gilson É., *Vademecum początkującego realisty*, w: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1986.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacyj.* Kraków 1935.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 1991⁵.
- Krapiec M. A., *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.
- Seifert J., *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996*, red. Z. Zdybicka [i in.], Lublin 1997.
- Skrzydlewski P., *Cywilizacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, Kęty 1992.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, I, c. 1, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) 1.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, London 1981.

ABC of Reconstruction of Latin and Christian Civilization according to Étienne Gilson and Mieczysław A. Krapiec OP

Summary

The article indicates that the basis of the Latin-Christian civilization is its personalistic character. It means that the whole organization of human social life is directed to the good of man as a person. The crisis of the Latin-Christian civilization was expressed in the fact that ethics was detached from politics and economics, and in this way deprived of their proper pur-

pose, which was the good of the human person. At the basis of this – as É. Gilson and M. A. Krąpiec observe – lies a metaphysical mistake, that is, an erroneous understanding of reality (being), which entails an anthropological error (mistaken understanding of man) and a theistic error (misunderstanding of God). In order to reverse this and rebuild the foundations of Christian civilization, a deeper philosophical reflection is needed than the modern philosophy proposes. For this reason, they propose to reach for metaphysics that teaches people to read the world of people and things. This type of philosophy makes a person wise and free in cognition and action. Cognitive freedom is expressed in the fact that we discover the world as a theistic creative act, and so the human being, is said to be created in the image and likeness of God. This is the basis of understanding the European culture as a civilization inspired by Christian principles. On the other hand, freedom in action, in turn, is expressed in the fact that the human action is guided by right will (*recta voluntas*) and right reason (*recta ratio*), and these become such when they are directed towards the good and truth of beings. Only a return to such knowledge and to such a philosophy gives a chance to reestablish the foundations of Latin-Christian civilization and restore them to unity.

Key words: Latin civilization, Christian civilization, culture, personalism, ethics, philosophical anthropology