

UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

Maria Sikora
Nr albumu: 6162

ODKRYWANIE I REALIZACJA TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA
W NAUCZANIU JANA PAWŁA II
I REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

PRACA DOKTORSKA

ks. dr hab. Sławomir Zieliński

Katowice 2023

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Leszek Kołakowski, tożsamość, prawda, wiara.

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

1 marca 2023 r.

Maria Sikora

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	4
WSTĘP.....	6
 ROZDZIAŁ I. ISTNIENIE PROBLEMU TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA.....	21
1.1. „NIEMOŻNOŚĆ FILOZOFICZNA?”	21
1.1.1. FILOZOFICZNE PRÓBY ODPOWIEDZI.....	22
1.1.2. FILOZOFIA NAKIEROWANA NA WIARĘ.....	38
1.2. „KRYZYS ZAINTERESOWANIA DIALOGIEM Z BOGIEM”	48
1.2.1. NIEBEZPIECZEŃSTWA BEZPOŚREDNIE.....	48
1.2.2. NIEBEZPIECZEŃSTWA POŚREDNIE.....	58
 ROZDZIAŁ II. DECYDUJĄCA ROLA PRAWDY W PROCESIE ODKRYWANIA TOŻSAMOŚCI.....	71
2.1. „HERMENEUTYCZNY PESYMIZM”	71
2.1.1. NIEWIARA W PRAWDĘ OBIEKTYWNA.....	71
2.1.2. CZŁOWIEK JAKO „APOTEOZA INDYWIDUALIZMU”	83
2.2. „HERMENEUTYCZNY OPTYMIZM”	98
2.2.1. WIARA W PRAWDĘ OBIEKTYWNA.....	98
2.2.2. CZŁOWIEK JAKO OBRAZ BOGA.....	118
 ROZDZIAŁ III. DECYDUJĄCA ROLA WIARY W PROCESIE REALIZACJI TOŻSAMOŚCI.....	131
3.1. „OBJAWIONA ANTROPOLOGIA”	131
3.1.1. NIEWIARA W OBJAWIENIE.....	131
3.1.2. WIARA W OBJAWIENIE.....	154
3.2. CHRYSTOLOGICZNA ANTROPOLOGIA.....	167
3.2.1. DECYZJA PRAKTYKI KULTUROWEJ.....	168
3.2.2. DECYZJA RACJONALNEGO ZAWIERZENIA.....	179
 ZAKOŃCZENIE.....	189
BIBLIOGRAFIA.....	194

WYKAZ SKRÓTÓW

- DCE – Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Watykan 2005.
- CA – Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Watykan 1991.
- CL – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici*, Rzym 1988.
- DE – Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, Rzym 1964.
- DV – Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem*, Watykan 1986.
- DM – Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, Watykan 1980.
- ECE – Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Ex corde Ecclesiae*, Watykan 1990.
- EA – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*, Juanda 1995.
- EAm – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in America*, Meksyk 1999.
- EAs – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Asia*, New Delhi 1999.
- EE – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.
- EO – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Oceania*, Watykan 2001.
- EV – Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Watykan 1995.
- FR – Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Watykan 1998.
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- LE – Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens*, Watykan 1981.
- LS – Franciszek, *Encyklika Laudato si*, Watykan 2015
- MD – Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris dignitatem*, Watykan 1988.
- MV – Grzegorz XVI, *Encyklika Mirari vos*, Rzym 1832.
- PDG – Pius X, *Encyklika Pascendi dominici gregis*, Rzym 1907.
- PDV – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- QC – Pius IX, *Encyklice Quanta cura*, Rzym 1864

- RP – Jan Paweł II, *Adhortacja posynodalna Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984.
- RH – Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Watykan 1979.
- RM – Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, Watykan 1990.
- SA – Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum apostoli*, Watykan 1985.
- SD – Jan Paweł II, *List apostolski Salvifici doloris*, Rzym 1984.
- TMA – Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millenio adveniente*, Watykan 1994.
- VS – Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Watykan 1993.

WSTĘP

Tożsamość jako pojęcie przynależy do wielu dziedzin nauk humanistycznych i ścisłych. Wskazuje ona na różnice i jednocześnie podobieństwa między bytami. Bywa konsekwencją urodzenia i środowiska egzystencji osoby albo zostaje samodzielnie wypracowana bez odgórnego determinizmu.

Tożsamość, czyli najogólniej mówiąc świadomość siebie, jest jednym z podstawowych zagadnień w niniejszym studium. Ponadto obecnie popularne staje się sformułowanie „kryzys tożsamości”. Stanowi on termin bardzo szeroki i niekoniecznie połączony ze świadomością siebie przez jednostki. Chociaż nie występuje ono bezpośrednio w niniejszej dysertacji, zagadnienia z pierwszego rozdziału, dotyczące współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych, naprowadzają na nie, aby w dalszej konsekwencji przejść do problematyki odkrywania i realizacji tożsamości. Ona dzisiaj staje się elementem priorytetowym, dotyczącym sporów wokół wizji podstawowych wartości dla człowieka. Tematyka wydaje się być aktualna jak nigdy dotąd, dlatego warto się pochylić nad nią w kontekście filozoficzno-teologicznym.

Myślenie filozoficzne ze swej natury zajmuje się problematyką egzystencjalną człowieka; teologiczne również, ale czyni to nierozdzielnie z kwestią Boga. Nie można ogólnie uchwycić rozumienia wartości samej tożsamości w filozofii, gdyż wszystko zależy od prezentowanego nurtu. Myślenie religijne nadaje natomiast tożsamości pewien rodzaj podporządkowania Bogu. Oznacza to, że trzeba ją dopiero odkryć i zrealizować, co sugeruje, że człowiek został zobowiązany właśnie do tego przez Absolut. Wskazuje na to m.in. nauczanie Jana Pawła II, chociaż nie ma w jego pismach wiele bezpośrednich odniesień do terminu tożsamość. Zagadnienie prawie nie istnieje w pracach Leszka Kołakowskiego, ale kwestia Absolutu wielokrotnie pojawia się w jego refleksjach – oczywiście nie jako świadectwo wiary. Jego twórczość nie zalicza się do religijnej, tylko filozoficznej. Proces odkrywania i realizacji tożsamości w nurtach filozoficznych zmierza przede wszystkim ku osobie, która jednocześnie jest punktem wyjścia i kulminacją rozważań. Dlatego prezentacja tytułowej tematyki studium próbuje odpowiedzieć na pytania przy pomocy odmiennych światopoglądów z wykazaniem różnic między nimi.

Osoba Jana Pawła II (1920-2005) jest tak dobrze znana, że nie trzeba szczegółowo prezentować jej życiorysu. Należy jedynie zwrócić uwagę na zainteresowania papieskie filozofią personalistyczną. W tym nurcie kryterium każdej

normy stanowi człowiek. Osoba jest kwintesencją stworzeniem¹. Papieska problematyka tożsamości prezentuje relację zachodzącą między człowiekiem a Bogiem. Związek nie cechuje prostota, ale dynamizm uczuciowy od strony człowieka. Życie Jana Pawła II naznaczone było również cierpieniem psychicznym i fizycznym: śmierć matki, II wojna światowa, obrażenie odniesione w trakcie zamachu na jego życie. W doświadczeniach widać przede wszystkim zawierzenie Bogu i chęć przekazania innym swojej wiary.

Nauczanie papieża w niniejszej dystertacji oznacza wszystkie pisma i wypowiedzi powstałe w okresie pontyfikatu, będące często oficjalnym głosem Kościoła katolickiego. Niemniej nie oznacza to, że analiza została do nich zawężona całkowicie.

Leszek Kołakowski (1927-2009) zalicza się do znaczących polskich myślicieli. Trzeba jednak przypomnieć pokrótce, aby łatwiej zrozumieć jego osobę, że był przede wszystkim historykiem filozofii i idei, zajmował się również filozofią religii. Jego całe życie związane było z pracą naukową. Wykładał na wielu uniwersytetach, ale najbardziej był związany z Uniwersytetem Oxfordzkim. W 1968 roku wyemigrował z Polski. Wcześniej przynależał do partii komunistycznej i propagował myśl marksistowską², ale po wydarzeniach marcowych, w których brał udział, zakazano mu

¹ Por. T. Styczeń, *Człowieka portret własny* [w:] Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, RW KUL Lublin 1981, s. 5-13.

² 1. Jako marksista przynależał do grupy atakującej szkołę lwowsko-warszawską, chociaż był uczniem Kotarbińskiego i Kotarbińskiej. Por. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski wobec szkoły lwowsko-warszawskiej i pozytywizmu* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, red. St. Gromadzki, M. Miłkowski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2018, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, s. 26, 43.

2. Od młodości naukowej był indywidualistą: „(...) <marksizm młodzieżowy> Kołakowskiego odbiegał od stereotypowego modelu filozofii stalinowskiej. Przede wszystkim od samego początku Kołakowski bronił krytycznego podejścia do dziedzictwa marksistowskiego” [w:] K. Bielińska-Kowalewska, *Humanizm Leszka Kołakowskiego w 1947-1956* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, s. 62.

3. „Leszek Kołakowski wiosną 1950 roku pisze list otwarty do profesora Władysława Tatarkiewicza, nauczyciela filozofii całych pokoleń Polaków, w którym oskarża profesora o to, że nie dopuszcza do głosu studentów marksistów lub jawnie ich dyskryminuje. W efekcie Tatarkiewicz zostaje odsunięty od nauczania aż roku 1956” [w:] Sz. Wróbel, *Filozofia i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2016, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, s. 15-16.

4. Por. *List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 2(1995) [za:] *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia” s. 75.

5. Problem osobistego rozliczenia się Kołakowskiego z udziału w stalinizmie na zapewne zawsze pozostanie otwarty. Por. P. Okołówski, *Kołakowski a Lem* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, s. 111.

4. Należy zaznaczyć, że: „Leszek Kołakowski rozpoczyna pracę jako młodszy asystent w Katedrze Historii Filozofii u profesora Tadeusza Kotarbińskiego. Podstawą zatrudnienia na okres 1 listopada 1947 do 31 sierpnia 1948 roku była zaakcentowana przez dziekana Stanisława Zajączkowskiego decyzja Rady

wykładać i publikować³, chociaż władza odmawiała mu druku już w latach pięćdziesiątych⁴. Dwa lata wcześniej wydano go z partii za odchodzenie od przyjętego nauczania komunistycznego. W konsekwencji wyemigrował z Polski z rodziną 30 listopada 1968 roku⁵. Nie był filozofem⁶ (nie jest to oczywiste dla wszystkich⁷), gdyż nie zaproponował żadnego autorskiego systemu, co sam podkreślał⁸. Tworzył dogłębne analizy systemów filozoficznych. Pozostawił po sobie przeogromną spuściznę literacką jak również wiele wywiadów. Nie oznacza to bynajmniej, że miał jasno sprecyzowane poglądy, z których z łatwością wynikają

Wydziału Humanistycznego z 25 listopada 1947 roku o zatrudnieniu (z datą wsteczną Kołakowskiego jako młodszego asystenta” [w:] Teczka personalna Leszka Kołakowskiego, nr 1230, Biuro Rektoratu, Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego; *Skład osobowy i opis wykładów na rok akademicki 1947-1948*, Uniwersytet Łódzki, Łódź, s. 9 [za:] Leszek Kołakowski: *kronika...*, s. 61-62.

5. Por. Tamże, s. 65.

6. Por. Materiały studenckie Leszka Kołakowskiego, nr albumu 284/H, Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego [za:] Leszek Kołakowski: *kronika...*, s. 80.

³ „W marcu 1968 roku, usuwając filozoficznego buntownika z Uniwersytetu Warszawskiego, władze oznajmiły, nie bez racji, że kształtował on umysły <w kierunku rażąco sprzecznym z dominującą tendencją rozwoju kraju i narodu>, Pozbawiony prawa nauczania, dotknięty zakazem druku, Kołakowski wyjechał z Polski po kilku miesiącach, w tymże samym jeszcze roku 1968 (...)” [w:] Z. Mentzel, *Przedmowa* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, t. 1, s. VII.

⁴ Por. Leszek Kołakowski: *kalendarium*, opr. W. Chudoba [w:] *Bene merenti Civitas Radomiensis. Leszkowi Kołakowskiemu w 80 rocznicę urodzin*, red. W. Chudoba, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 2007, s. 74.

⁵ Por. IPN BU 0 2014/503, t. 2, k. 482-483; niepublikowany wywiad B. Truńczyka z Leszkiem Kołakowskim z 21 kwietnia 1981 r., Archiwum Leszka Kołakowskiego w Bibliotece Narodowej [za:] Leszek Kołakowski: *kronika...* s. 240.

⁶ Por. St. Olczyk, *O potrzebie uniwersalizmu* [w:] *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, red. Z. Gromiec, Wydawnictwo Łódzkie – Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994, s. 45.

⁷ 1. „Od połowy lat siedemdziesiątych można zaobserwować w Polsce nasilenie zainteresowania filozofią L. Kołakowskiego” [w:] A. Borowicz, *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955 - 1966*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997, s. 7.

2. Por. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 76.

3. Por. B. Łagowski, *Stanisław Brzozowski i Leszek Kołakowski jako mistrzowie myślenia* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 25-26.

4. Por. *Rozwój filozofii kultury...*, s. 129.

5. Por. J. Nizińska, *Wahadło Kołakowskiego* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 42.

6. Por. H. Rahot, *O rehabilitacji sacrum w twórczości Leszka Kołakowskiego* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 138.

7. Por. J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016, s. 9.

⁸ „Kłopot jednakże polega na tym, że nie mam ja żadnej swojej filozofii. Interesuję się, oczywiście, filozofią i czasem o niej piszę – już to w formie różnych gloss na marginesie rozważań historycznych, już to od nich niezależnie, ale nigdy nie miałem ambicji, by mieć jakąś własną filozofię, różną od wszystkich innych. (...). Nie mam żadnej filozofii i nie mam wrażenia, bym jej potrzebował” [w:] L. Kołakowski (list do dra Jana Skoczyńskiego z dnia 6.11.1994 r.) [w:] *Kołakowski i inni*, s. 11.

wnioski dla czytelnika. Powstaje zupełnie inne odczucie: istnieje sprzeczność poglądów samego autora, zakamuflowanych w komentarzach do filozofii omawianej przez niego.

Marcin Król twierdzi: „Leszek Kołakowski nie był filozofem w takim rozumieniu jak Hume czy Kant (...)”⁹. Gdyby jednak zakwalifikować jego myśl do filozofii jako kontretnego systemu, to z kilku powodów:

„Filozofia Leszka Kołakowskiego jest i łatwa i trudna. Łatwa, gdyż zajmuje się on pytaniami, jakie wszyscy sobie stawiamy, lub jakie chcielibyśmy zapewne stawiać, gdybyśmy mieli na to czas. Trudna, gdyż w końcu XX i na początku XXI wieku filozof musi być świadomy tego, że nie da się skonstruować systemu filozoficznego, a co najmniej, że taka konstrukcja byłaby i niepotrzebna, i śmieszna. Przemysła więc filozofię przy każdej okazji, zdając sobie sprawę z tego, że dla nas nie będzie to ani dostateczne, ani proste. Ale kto nam obiecywał, że sens życia i pytania o prawdę mają być proste?”¹⁰.

Nie należy twierdzić, że jego pisma bezwzględnie przestrzegają styl naukowy, co bardzo trafnie zauważa Andrzej Pawelec:

„(...) mimo nieodmiennie złożonej materii, Kołakowski często posługuje się aforystycznym skrótem i zaskakującym porównaniem, hiperbolą i *understatement*, ironią i dowcipem, co również nie ginie w wyborze, bawi i zapada w pamięci (choć może czasem rodzić fałszywe wyobrażenie na temat charakteru całości)”¹¹.

Z związku z faktem, że Kołakowski nie należy *stricte* do filozofów oraz ze względu na jego działalność naukową, w studium przysługują mu następujące tytuły: wykładowca z Oxfordu, nauczyciel z Oxfordu, myśliciel, pisarz, eseista, historyk idei, historyk filozofii¹², nauczyciel filozofii. Określenia w niniejszej rozprawie nie mają łączności chronologicznej z przywoływanymi tekstami, czyli użycie sformułowania – wykładowca z Oxfordu – nie sugeruje, że w momencie powstawania publikacji pracował na angielskim uniwersytecie.

Powstaje potrzeba uzmysłowienia braku użycia określenia filozof na Kołakowskiego podczas niniejszej prezentacji jego rozumienia odkrywania i realizacji tożsamości. Dysertacja nie rości sobie prawa do ukazania systematycznej filozofii wykładowcy z Oxfordu, gdyż taka w ogóle nie istnieje. Ponadto życiorys eseisty już wskazuje na niejednoznaczność przekonań, co nie tylko utrudnia interpretację, ale wprowadza do niej dynamikę na poziomie epistemologicznym. Można zasugerować

⁹ M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Wydawca Czerwone i Czarne Sp. z o.o., Warszawa 2010, s. 251.

¹⁰ Tamże, s. 264.

¹¹ *Myśli wyszukane. Leszek Kołakowski*, wybór: A. Pawelec, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2000, s. 6.

¹² „Co to znaczy być filozofem? Jaki jest status filozofii i jakie są jej granice? Na te pytania odpowiada nam historia filozofii. Dla Kołakowskiego zdaje się ona mieć ważność osobistą. Odpowiadając, nie tylko filozofuje, ale tworzy projekt własnego bycia w świecie” [w:] Z. Rosińska, *Mityczność filozofii* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji...*, s. 10.

twierdzenie, że odkrywanie i realizacja tożsamości człowieka u historyka idei odzwierciedla wielowątkowość jego życiorysu. Co więcej, zagadnienia podejmowane przez niego skupiają się na człowieku jako podstawowym imperatywie moralnym; później odnoszą się do Absolutu, lecz w konsekwencji znów wskazują pierwszoplanowo na osobę.

Rodzi się powinność sprecyzowania, czym jest „refleksja filozoficzna” Leszka Kołakowskiego. Termin zawarty w tytule studium nie powstał z przypadku. Dla łatwiejszego zrozumienia należy najpierw określić, czym ona na pewno nie jest. Nie jest całościowym elementem charakteryzującym jej autora. Przede wszystkim refleksja nie oddaje jasno określonych myśli wykładowcy z Oxfordu. Gdyby tak było, tytuł brzmiałby „poglądy filozoficzne”, gdyż one świadczyłyby już o bardziej zdecydowanym zdaniu pisarza, który sam najprawdopodobniej wierzyłby w swój światopogląd. Refleksja filozoficzna, jak już sama nazwa wskazuje, sugeruje, że jest czymś bardziej nieuchwytnym, płynnym w stosunku do filozofii, więc tytułowe odkrywanie i realizacja skupia się na prezentacji motywów myślowych. Jednakże nie oznacza to sugerowania, że myśliciel nie był w stanie stworzyć światopoglądu charakterystycznego tylko dla niego. Niemniej sposób jego prezentacji zawsze pozostawia szerokie pole spekulacji, dlatego najlepszym słowem, które to uzmysławia jest właśnie refleksja, ponieważ ona odzwierciedla myśli wolno ze sobą połączone i niekoniecznie będące ostateczną odpowiedzią na wszystkie pytania.

Zainteresowanie nauczaniem Jana Pawła II i refleksją filozoficzną Leszka Kołakowskiego ciągle pozostaje aktualne. Obydwaj autorzy prezentują odmienny zespół przekonań. Połączenie ich myśli w niniejszym studium ukazuje jednocześnie wyjątkowość i specyfikę każdego. Dobór postaci nie jest przypadkowy: historyk idei w pismach odwoływał się do papieża; co więcej nawet kilkakrotnie spotkali się¹³. Porównanie obydwóch nie zawsze przebiega symetrycznie. Dzieje się tak, ponieważ z pism biskupa Rzymu można wnioskować, jak pojmuje konkretną rzeczywistość. Jednoznaczne uchwycenie światopoglądu Kołakowskiego jest wręcz niemożliwe. Gdyby próbować tytułowe zagadnienie zawęzić tylko do jego refleksji, w studium mogłoby powstać wiele nadinterpretacji. Kwestii, jakie są u następcy św. Piotra, pełnią znaczącą rolę w analizach rozprawy jako punkty odniesienia do głównego tematu.

¹³ 1. Por. *Obecność zła...*, s. 49-50.

2. Por. List Battista Mondina z Pontificia Università Urbana do Leszka Kołakowskiego z 24 lutego 1980 r., Archiwum Leszka Kołakowskiego w Bibliotece Narodowej [za:] *Leszek Kołakowski: kronika...*, s. 328-329, 451.

W związku z tym papież zostaje uwidoczniony pierwszoplanowo w tytule dysertacji.

Ani Jan Paweł II, ani Kołakowski nie ustalili znaczenia definicji tożsamości człowieka. Ponadto u drugiego problem istnieje w stopniu znikomym. Wobec tego może powstać mniemanie, że niniejsze studium będzie przede wszystkim próbą odnalezienia tej tematyki i jego główne zadanie polega na opracowaniu wypowiedzi odnoszących się do tożsamości. Wydaje się zatem, że celem rozprawy będzie ukazanie, w jakim stopniu papież i nauczyciel filozofii zajmują się tożsamością człowieka w swoich pytaniach dających się zakwalifikować do myślenia teologicznego i filozoficznego. Czy w ogóle zastanawiają się oni nad tożsamością człowieka? Czym jest tożsamość, czy w ogóle można ją uchwycić, zaprezentować jej znaczenie, odkryć i zrealizować? Dlaczego stanowi ona istotny składnik natury człowieka? Jak rzeczywiście wygląda jej odkrywanie i realizacja? Co to znaczy, że ktoś posiada zrealizowaną tożsamość? Pytania oczywiście przenikają przez pracę, lecz główna motywacja do napisania dysertacji zawiera się w następujących pytaniach: kim jest człowiek; czym jest poznanie samego siebie; jak przebiega proces samopoznania; co oznacza, że człowiek zna samego siebie? Motywem do podjęcia takich zagadnień stała się encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II, w której na wstępie istnieje odwołanie do słów „poznaj samego siebie” wyryte na architrawie świątyni w Delfach¹⁴.

Sam temat można zakwalifikować do *novum*, gdyż problematyka tożsamości nie była dotychczas rozpatrywana w przypadku publikacji Jana Pawła II, a tym bardziej Leszka Kołakowskiego. Ponadto do nowości można zaliczyć również ukazanie zagadnienia tożsamości jako stopniowego procesu jej odkrywania i realizacji.

Powstaje jeszcze jedno zapytanie, dlatego papież i Kołakowski są jednocześnie prezentowani w niniejszym studium? Ich myśl pomimo dużej rozbieżności łączy zainteresowanie człowiekiem, pochodzą z tego samego kręgu kulturowego i znali się osobiście, aczkolwiek nie w tym tkwi istota problemu. Przede wszystkim brak zgodności między nimi zachęca do przedstawienia, jak możliwie przebiega rozumienie procesu samopoznania dla każdego z nich?

Praca powstała na seminarium doktoranckim z zakresu teologii fundamentalnej, której znanym przedstawicielem jest Jerzy Cuda. Zajmuje się on encykliką *Fides et ratio* w kontekście pytania, kim jest człowiek? Oczywiście jego analizy są tylko punktem odniesienia w niniejszej dysertacji, porządkującym jej strukturę. Ponadto

¹⁴ Por. FR 2.

tematyka odnosi się do potrzeb człowieka, czyli można ją zaliczyć do nurtu antropologicznego teologii fundamentalnej. Osoba poprzez poszukiwanie odpowiedzi na dylematy natury metafizycznej odkrywa sama siebie. Odnosnie do papieża zostały przede wszystkim wykorzystane: encykliki, listy, adhortacje, przemówienia i konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae*, z której został zaprezentowany fragment znaczenia prawdy dla uniwersytetu. W nauczaniu papieskim zawsze wielką rangę stanowią encykliki – ale poza *Redemptor hominis* z 1979, *Centesimus annus* z 1991 roku zajmującą się „błędną antropologią” socjalizmu, *Veritatis splendor* z 1993 roku ujmującą problematykę prawdy, *Evangelium vitae* z 1995 roku rozpatrującą zagadnienia moralne, *Fides et ratio* z 1998 roku, z której pochodzi podstawowe dla rozprawy pytanie: „Kim jestem?” – w analizie są one traktowane na równi z innymi dokumentami i wypowiedziami.

Warto pochylić się w niniejszym wstępie nad encykliką *Redemptor hominis*. Nauczanie Jana Pawła II od początku pontyfikatu skupia się na człowieku jako najwspanialszym dziele Stwórcy. Pierwsze encykliki papieży zazwyczaj uważa się za programowe¹⁵. Już sam tytuł – „Odkupiciel Człowieka” wskazuje na połączenie zagadnień chrystologicznych i antropologicznych. Jezus Chrystus jest odkupicielem człowieka: Jego misja została nakierowana na człowieka. Co więcej, tytuł podkreśla więź między Bogiem i człowiekiem. Relacja stanowi najważniejsze zagadnienie całego pontyfikatu od jego początku aż do końca. Gdyby spróbować scharakteryzować myśl papieską, łatwo zauważyć, że jej nauczanie o Jezusie Chrystusie ma za cel praktycznie naznaczyć życie człowieka. Teologia jako nauka właśnie ma służyć człowiekowi, i to jest jej podstawowe zadanie, ponieważ Bóg nie potrzebuje teologii; co więcej bez człowieka byłaby pozbawiona sensu.

Należy dodać, że wykorzystano również publikacje, które *stricto* nie są nauczaniem oficjalnym. <*Nie lękajcie się!*>: *rozmowy z Janem Pawłem II*, wydane w języku polskim w 1982 roku przez Libreria Editrice Vaticana, omawia relację wolności i prawdy, oraz *Przekroczyć próg nadziei*, opublikowane w Polsce 1994 roku przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, przedstawia znaczenie teologii oraz znaczenie zawierzenia Bogu. Są to dwa wywiady. Pierwszy z nich został przeprowadzony przez André Frossarda, drugi przez Vittoria Messori. Ponadto *Pamięć i tożsamość*,

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/25jp/ratzinger_encykliki.html z dn. 30.12.2015 r.

wydrukowana nakładem „Znaku” w 2005 roku, uwidacznia istotę wpływu kultury na tożsamość narodu oraz zawierzenie Bogu.

Studium nie stanowi systematyzacji myśli Kołakowskiego, tylko przedstawia ogólnie kwestie występujące w jego twórczości. W takiej sytuacji, wydawać by się mogło, że należałoby ograniczyć bibliografię tylko do wywiadów, gdyż najlepiej obrazują poglądy. Jednakże refleksje, które z nich wypływają miały swoje podstawy w całokształcie badań naukowych, dlatego zostały uwzględnione wszystkie rodzaje twórczości: począwszy od historii filozofii, poprzez wywiady i skończywszy na esejach. Żaden z rodzajów literackich nie zostaje uznany za bardziej istotny dla poszukiwań badawczych. Podstawowymi są publikacje powstałe po odejściu wykładowcy z Oxfordu od myśli marksistowskiej. Niektóre książki jednakże są datowane na okres wcześniejszy, ale reprezentują one ogólne treści – niezmiennie w twórczości autora. Gdyby jednak wyznaczyć najważniejszą pozycją dla rozprawy, to *Moje słuszne poglądy na wszystko*, wydane przez krakowski „Znak”, plasuje się jako kwintesencja wszystkich innych. Poglądy w niej zawarte odnoszą się prawie do większości zagadnień prezentowanych w niniejszej dysertacji, ale warto dodać, że ta publikacja implikuje bardzo istotne kwestie dotyczące absolutu epistemologicznego mającego znaczenia dla wniosków badawczych niniejszego studium.

Życiorys historyka idei można podzielić na okres, gdy wspomagał komunizm, chociażby swoją własną osobą, oraz gdy odszedł od systemu. Nie należy jednak wnioskować, że tworzył on pisma propagandowe a później całkowicie zaprzeczył powstałym w nich wnioskom, gdyż, bez względu na to jaką oficjalnie prezentował opcję, zawsze uwidaczniał indywidualizm myślowy. Dlatego pisma przywoływane w niniejszej pracy nie pochodzą z jednego wyznaczonego okresu. Nie są one prezentowane w kolejności ich powstawania, co by sugerowało, że istniała jakaś ewolucja myśli z okresu umownie nazwanego przed i pokomunistycznego. Co więcej, refleksja Kołakowskiego istnieje ponad jakąkolwiek chronologią, dlatego jego dzieła przedstawione w niniejszym studium nie zostały uporządkowane zgodnie z datą ich powstania, gdyż wypatrzyłoby to cel pracy. Różność wydań tych samych książek nie ma wpływu na temat pracy. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* zawiera przedmowę z lipca 2005 roku, która odwołuje się do przedmowy napisanej znacznie wcześniej:

„Słowo wstępne do tej książeczki było pisane, jak widzę, w czerwcu 1981, czyli jak twierdzą matematycy, lat temu dwadzieścia cztery. Tekściki zaś tu pomieszczone

pisane były w latach wcześniejszych, dwa nawet jeszcze w Polsce, czyli w roku 1966 i 1967. Eseje takie starzeją się nieuchronnie, choć w różnym stopniu; najbardziej te, które mają jakiś związek z bieżącą polityką. Ja to starzenie zauważam, nie chciałem jednak niczego usuwać ani poprawiać, by samego siebie nie fałszować. Reszta jest wyjaśniona w dalszym ciągu¹⁶.

Ponadto w książce widać, jak Kołakowski rozumie chrześcijańską Europę.

Na uwagę zasługują również następujące publikacje wydane przez krakowski „Znak”: *Mini-wykłady o maxi-sprawach* seria 2 z 1999 roku i seria 3 z 2000 roku; *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania* z 2009 roku oraz *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów* z 2010 roku. W obydwu ostatnich przypadkach wyboru i układu pism dokonał Zbigniew Mentzel. W pierwszej książce najciekawsza wypowiedź dotyczy stosunku Kołakowskiego do postmodernizmu. Druga pozycja zajmuje się pytaniami metafizycznymi jak prawda i wolność z perspektywy człowieka. W ostatniej znajdują się różnorakie uwagi niepowiązane ze sobą jedną wyrazistą myślą, aby można było ją konkretnie scharakteryzować w niniejszym momencie, jednakże należy uzmysłowić, że w publikacji znajduje się najważniejszy dla działalności naukowej Kołakowskiego esej *Jezus Chrystus – Prorok i Reformator* z 1965 roku.

Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel, cz. 2. z 2008 roku, pod redakcją Elżbiety Kot, poruszane niezmiernie ważne dla dysertacji wątki osobistej wiary Kołakowskiego. Ponadto książka dowołuje się do rozumienia Unii Europejskiej i zagrożeń jakie przyniósł XX wiek. Jest świadectwem wobec osoby Jana Pawła II.

Horror metaphysicus, przełożone z angielskiego przez Macieja Panufnika i opublikowane w Polsce w 2012 roku, poruszana zagadnienia: prawdy i fałszu, dobra i zła, sensu i celu, Boga.

Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny, przełożony z francuskiego rękopisu przez Dorotę Zańko, został wyeksponowany w drugim podrozdziale trzeciego rozdziału niniejszego studium. Wyjątkowość rękopisu polega, że zostało przełożone i opublikowane w Polsce po śmierci autora, czyli w 2014 roku. Esej był pisany w połowie lat osiemdziesiątych i nieukończony, wydany dzięki Tamarze Kołakowskiej. Jak sam tytuł wskazuje Kołakowski tłumaczy w nim, kim dla niego jest Jezus.

Można jeszcze wspomnieć o książce *Obecność mitu* wydanej w 1972 roku przez Instytut Literacki w Paryżu, chociaż jest ona przywoływana zaledwie kilka razy,

¹⁶ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 5.

ma znaczenie, ponieważ zalicza się do sztandarowych publikacji autora. Dla niniejszej pracy najważniejsze są w nim fragmenty dotyczące kwestii wiary.

Husserl i poszukiwanie pewności, wydane przez Biblioteka ALETHEIA w Warszawie w 1991 jest przywoływane w dysertacji nie ze względu na analizę myśli Husserla, tylko dlatego że znajduje się w nim osobista refleksja filozoficzna wykładowcy z Oxfordu dotycząca prawdy oraz kultury.

Nie ma opracowań bezpośrednio odwołujących się do nauczania Jana Pawła II o tożsamości, co zresztą jest jednym z powodów podjęcia tematu jako rozprawy doktorskiej. Niemniej istnieje wiele publikacji z różnych dziedzin teologicznych, odwołujących się do wypowiedzi papieża. Najbardziej analityczne, czyli uwzględniające kontekst nauczania, odnoszą się do encyklik. Wśród nich są komentarze Jana Kruciny do *Redemptor hominis* i *Veritatis splendor* znajdujące się w wydaniach tychże encyklik, opublikowanych przez Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. W komentarzu do pierwszej encykliki Krucina akcentuje wątki antropologiczne u następcy św. Piotra; w drugiej natomiast widzi przede wszystkim tematykę nie tyle prawdy, co wolności.

Jan Paweł II: <Centessimus annus>. Tekst i komentarz, zredagowane przez Kempę i Rittera, a wydane przez Redakcję Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w 1998 oraz *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II <Fides et ratio>* pod redakcją Witaszka i opublikowane rok później nakładem tego samego wydawnictwa, stanowią bogate źródło tekstów. Ponadto materiały z konferencji: *Polska Filozofia wobec encykliki <Fides et Ratio>, 19 – 21.04.1999 Toruń* pod redakcją Grabowskiego i wydrukowane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruń w 1999 roku; *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały na I Krajową Konferencję z cyklu <Nauka na przełomie wieków>, 6 maja 1999 roku*, zredagowane przez Łukomskiego i opublikowane przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego w 1999 roku tworzą wnikliwe analizy o nauczaniu papieskim. Z powyższych publikacji pochodzą komentarze wielu różnych autorów, których myśli zostały wykorzystane do wielu kwestii poruszanych w niniejszej rozprawie. Niemożliwe zatem jest wyłożyć ich krótką charakterystykę w poniższym miejscu.

Na prezentację zasługuje również *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II* Krzysztofa Kauchy,

wydana przez lubelski KUL w 2008 roku, z racji na uwagi odnośnie do rozumienia przez papieża tożsamości Europy, antropocentryzmu i postmodernizmu.

Jest rzeczą oczywistą, że nie istnieją w ogóle opracowania myśli Kołakowskiego o tożsamości. Do największych znawców jego refleksji zalicza się niewątpliwie Jan Andrzej Kłoczowski, którego książka *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, wydana przez krakowski „Znak” w 1994 roku, została przywołana. W interpretacjach kluczowymi są zagadnienia: religii, prawdy, kultury.

Również publikacja Marioli Flis *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, wydana w Krakowie tego samego roku przez „Universitas”, stanowi dogłębną analizę myśli jej bohatera. Jej analizy dotyczą najważniejszych kwestii dla niniejszej dysertacji, mianowicie: Absolutu, epistemologii i prawdy. Można nawet powiedzieć, że uwagi autorki przyczyniają się do powstania głównych wniosków niniejszego studium związanych z prawdą epistemologiczną i Absolutem epistemologicznym.

Dwugłos o złu: ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego Zbigniewa Dymarskiego, wydany przez gdański Słowo/Obraz Terytoria w 2009 roku, zawiera wnikliwe przykłady czynników wpływających na wolność człowieka. Wnioski mogą być zaskakujące, czasami wskazują na winowajcę w religii.

Inną istotną publikacją jest, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski* Marcina Króla opublikowane przez Czerwone i Czarne Sp. z o.o., w Warszawie w 2010 roku. Wśród wielu uwag najciekawsza z nich dotyczy stosunku historyka filozofii do postmodernizmu.

Nadmienić można jeszcze książkę Bogdana Piwowarczyka, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...* wydaną w języku francuskim, przełożoną przez Falkowskiego, która ukazała się w 1992 roku nakładem częstochowskiej edycji paulińskiej. Ciekawie ujmuje ona stosunek eseisty do Oświecenia oraz wskazuje, że Kołakowski jest ateistą, do czego odnosi się niniejsza rozprawa w niebezpośredniej polemice.

Historia pewnego złudzenia. „Hegłowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego autorstwa Agnieszki Turoń-Kowalskiej oraz *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski. Leszek Kołakowski* Ewy Bieńkowskiej należą do stosunkowo nowych publikacji. Pierwsza została wydana w 2018 roku przez toruńskie Wydawnictwo Adam Marszałek, druga w 2020 roku przez krakowski Znak. Chociaż podejmowana w nich problematyka została przywołana w niniejszej pracy w stopniu znikomym, świadczą one, że myśl Kołakowskiego ciągle jest podejmowana w celach badawczych.

Najnowszą biografią eseisty i zarazem bardzo obfitującą w treść jest dzieło Zbigniewa Mentzla *Kołąkowski. Czytanie świata. Biografia* opublikowane przez Wydawnictwo Znak w Krakowie w 2020 roku. Wydaje się, że w chwili obecnej pozycja najlepiej przedstawia życiorys Kołąkowskiego poczynając od jego narodzin aż do śmierci. Nie jest zapiskiem tylko samych faktów, ale podejmuje próbę wy tłumaczenia określonych działań i wydarzeń z uwzględnieniem szerokiego kontekstu. Może posłużyć jako lektura dla każdego, kto pragnie pogłębić wiedzę o osobie polskiego myśliciela.

Zaprezentowane powyższe publikacje są najistotniejsze dla rozprawy, ale zostało wykorzystanych jeszcze wiele pism Jana Pawła II, Leszka Kołąkowskiego oraz interpretacje ich twórczości przez innych. Powyżej ukazana literatura jest polskojęzyczna. Jedynie książki kontekstowe, czyli nienapisane przez papieża lub historyka filozofii i niebędące komentarzami do ich pisarstwa, tylko ujmujące jakiś istotny motyw dla całokształtu rozprawy, są obcojęzyczne. Wprowadzenie literatury zagranicznej wiązało się z brakiem miarodajnych pozycji w języku polskim przede wszystkim odnoszących się do postmodernizmu, który, jak już wiadomo z powyższych prezentacji i na podstawie struktury pracy będącej poniżej ukazanej, jest ważnym problemem.

Ponieważ dla niniejszej rozprawy kluczową funkcję pełnią sformułowania Jerzego Cudy, użyte przede wszystkim w tytułach podrozdziałów oraz będących punktem odniesienia do głównego tematu dysertacji i nawet pełniących motywację dla jej powstania, więc nie sposób nie odwołać się do jego publikacji. Dwie zostały wydane przez Księgarnię św. Jacka z Katowic: *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalne* z 2002 roku; *Zostań z nami? Antropologia nauczania Jana Pawła II* z 2006 roku. Trzy zostały opublikowane przez katowickie Studio Noa: *Człowiek dowodem istnienia Boga?* z 2010 roku; *... mamy Nadzieję że to w co Wierzymy zrealizujemy Miłością...* z 2016 roku; „Prawa”? „Lewa” (Mt 25,33n). *Ostatnia alternatywa* 2019 roku. Zwłaszcza pierwsza publikacja pomaga w wydobywaniu wniosków końcowych dla tytułowego tematu niniejszego studium. Przywoływane są kategorie „części” i „całości” „koła hermeneutycznego”, które zostały zapożyczone od Hansa Georga Gadamera¹⁷ i wykorzystane w teologii fundamentalnej przez Cudę.

¹⁷ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tyt. org. *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, przeł. z niem. B. Baran, seria „Biblioteka Współczesnych Filozofów”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Metoda przyjęta w pracy polega na analizie tekstów papieskich i Kołakowskiego z uwzględnieniem ich przydatności odpowiedzi na pytania, kim jest człowiek i jak wygląda proces samopoznania? W związku z tym, że w literaturze źródłowej termin tożsamość jest rzadki, wymusza to analizę zagadnień często pozornie nie mających z nim nic wspólnego. Z zaprezentowanego tekstu wyciąga się konkretne wnioski. Z nich formułuje się odpowiedzi na powyższe pytania, zaprezentowane w podsumowaniu analizowanych kwestii. Metodzie analizy tekstu źródłowego towarzyszy zatem metoda syntezy wniosków. W pracy wykorzystano także metodę integracji dynamicznej, obecnej w dyskursie teologiczno-fundamentalnym. Polega ona na komplementarnym scalaniu obszarów istotnych dla podejmowanego zagadnienia¹⁸. W kontekście niniejszej dysertacji doktorskiej są to wymiary: filozoficzny, antropologiczny, kulturowy i religijno-teologiczny.

Zebrany materiał badawczy jest zaprezentowany i zinterpretowany w trzech rozdziałach, w którym występują dwa podrozdziały. Z kolei one są podzielone jeszcze na dwie mniejsze jednostki.

Pierwszy rozdział wprowadzający i nakreślający tło całej tematyki – „Istnienie problemu tożsamości człowieka” – rozpoczyna się od podrozdziału „<Niemożności filozoficznej?>”. Ona z kolei przejawia się w dwojaki sposób. Pierwszym z nich są „<Filozoficzne próby odpowiedzi?>”, na które składa się: Oświecenie, utylitaryzm, pozytywizm, modernizm, pragmatyzm, relatywizm, nihilizm, sprzeciw postmodernizmu. Należy dodać, że występuje wiele trudności z jasną klasyfikacją pojęcia postmodernizmu, dlatego zwraca się uwagę na jego wieloznaczność i prezentuje jego krytykę przez innych. „Filozoficzne próby odpowiedzi” ukazują się złudne, jeśli nie uwzględniają wiary, więc kolejny paragraf „Filozofia nakierowana na wiarę” prezentuje, czym jest: niewystarczalność filozofii, mądrość filozoficzna, filozofia i chrześcijaństwo, Objawienie i filozofia, filozofia i metafizyka. Kwestie naprowadzają na kolejny podrozdział „<Kryzys zainteresowania dialogiem z Bogiem>”, pod którym kryją się „Niebezpieczeństwa bezpośrednie” mające swą konkretną nazwę jak przykładowo: „błąd antropologiczny”, alienacja, ateizm, zabijanie; oraz „Niebezpieczeństwa pośrednie”, wypływające z odrzucenia priorytetowej roli Absolutu w życiu społecznym, co można zobrazować odwołując się do: zagrożeń jakie

¹⁸ Por. S. Zieliński, *Teologia fundamentalna – całkowite novum czy kontynuacja apologetyki?*, [w:] *Mojemu Kościołowi wszystko! Księga Jubileuszowa ku czci Ks. Arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele częstochowskim*, red. S. Jasionek, Częstochowa 2009, s. 362-363.

przyniósł XX wiek i przynosi cywilizacja współczesna, globalizacja, wpływ mediów, rola kobiety ograniczona do współcześnie stawianych priorytetów.

Kolejny rozdział wykazuje, czym jest „Decydująca rola prawdy w procesie odkrywania tożsamości”, łącząc w sobie dwa przeciwstawne poglądy na siebie podrozdziały. Pierwszy jest „<hermeneutyczny pesymizm>”, do którego należą tematy ujęte w paragrafach „Niewiara w prawdę obiektywną” i wizja „Człowieka jako <apoteozę indywidualizmu>”; drugi – „hermeneutyczny optymizm”, czyli „Wiara w prawdę obiektywną” i wizja „Człowieka jako obrazu Boga”. „Niewiara w prawdę obiektywną” zawiera następujące elementy badawcze: wiara w prawdę, prawda obiektywna, posiadanie prawdy, prawda o człowieku w socjalizmie, filozofia i prawda, prawda epistemologiczna, transcendentna podstawa pewności, akt wątpienia, niewystarczalność humanizmu, sens, *Fides et ratio*. „Człowiek jako <apoteoza indywidualizmu>” jest rozpatrywany poprzez zagadnienia takie jak: liberalizm, kodeks moralny, moralność humanistyczne, seksualność, wyrzuty sumienia, tożsamość zbiorowa, tożsamość narodowa, siła kultury, kultura Europy, Jezus Chrystus znakiem kultury europejskiej, teologia chrześcijańska w Europie. „Wiara w prawdę obiektywną” obejmuje tematy: prawda obiektywna, prawda transcendentna, jedyność prawdy, aktualność prawdy wobec ekumenizmu, prawda uniwersalna, Tomistyczne rozumienie prawdy, prawda w relacji z dobrem i pięknem, prawda kształtuje sumienie, wolność wobec prawdy, <Blask prawdy> o wolności, dar wolności, prawda praktyce i prawda w ideologii, kultura i prawda, uniwersytet i prawda, prawda celem nauki. Paragraf „Człowiek jako obraz Boga” dotyczy kwestii: kultura – znaczenie terminu, kultura wyróżnieniem człowieka, kultura nakierowana na Boga, troska o kulturę, inkulturacja, chrześcijańska tożsamość Europy, „chrześcijański humanizm”, kultura pracy, wartość pracy. Drugi rozdział stanowi kwintesencję całej pracy za sprawą kwestii prawdy. „<Hermeneutyczny pesymizm>” wyraża refleksję filozoficzną Leszka Kołakowskiego, natomiast „<hermeneutyczny optymizm>” nauczanie Jana Pawła II. W pojęciach uwidacznia już się możliwość lub brak odkrycia i realizacji tożsamości człowieka.

Trzeci rozdział pokazuje decydującą rolę wiary w procesie realizacji tożsamości jako sposobu rozumienia „<Objawionej antropologii>” poprzez „Niewiarę w Objawianie” i „Wiarę w Objawienie”. Pierwszy przykład nawiązuje do twórczości historyka idei i zostaje omówiony przy pomocy zagadnień: pytanie o Boga, religia i Bóg, Bóg niewystarczający – człowiek niewystarczający, zło, poczucie bezpieczeństwa, diabeł,

agnostycyzm, transcendencja, fundamentalizm i <teologia naukowa>, tożsamość religijna, tożsamość Kościoła, wspólnota, ekumenizm, kościół ograniczający, przywłaszczanie prawdy, wolność, znaczenie języka, bezwartościowość cierpienia, cierpienie wobec religii. „Wiara w Objawienie” implikuje oczywiście myśl papieską, na którą składają się tematy: Wcielenie, Odkupienie, samotność i wspólnota, odpowiedzialność Kościoła, miłosierdzie Kościoła, świadomość niepewności, cierpienie zbawcze, cierpienie jako próba wiary, nadanie cierpieniu sensu. „Chrystologiczna antropologia”, drugi podrozdział trzeciego rozdziału, składa się z dwóch paragrafów „Decyzja praktyki kulturowej” i „Decyzja racjonalnego zawierzenia”. Pierwszy jest prezentowany za pomocą następującej problematyki: śmierć Jezusa jak śmierć cywilizacji, akceptacja tradycji – pomijanie zawierzenia, afirmacja chrześcijaństwa. Odwołuje się do Kałkowskiego. Drugi opisują trzy łacińskie sformułowania *Credere Deum*, *Credere Deo*, *Credere in Deum* pochodzące wprost z analiz Jerzego Cudy. Paragraf skupia się na myśli papieża. „Chrystologiczna antropologia” jest swoistym podsumowaniem wniosków prezentowanych w niniejszej dysertacji, dlatego też nie wprowadza nowych wątków.

Wszystkie tytuły podrozdziałów, z wątkiem ostatniego, pochodzą z publikacji Jerzego Cudy. Rozdziały są ze sobą powiązane: jeden jest nawiązaniem i konsekwencją kolejnego. Tytuły paragrafów z drugiego i trzeciego rozdziału już uzmysławiają różnicę światopoglądową między Janem Pawłem II i Leszkiem Kołakowskim, sugerując przez to, że każdy z nich odmiennie postrzega pytanie, kim jest człowiek i proces samopoznania?

ROZDZIAŁ I.

ISTNIENIE PROBLEMU TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA

Istnienie problemu tożsamości człowieka jest „racją bytu teologii”¹⁹. Prostota tego twierdzenia polega na otwarciu osoby na poznanie samego siebie, będące poszukiwaniem ograniczonym, którego niedoskonałość przełamuje Objawienie interpretowane i głoszone za sprawą teologii. Niemniej twierdzenie wskazuje, że zagadnienie jest otwarte, czyli nierozwiązywalne jednoznacznie do końca. Czasami ukrywa ono w sobie apologetykę wobec apriorycznych orzeczeń, że istnieje konkretna odpowiedź, jak należy poszukiwać i poznawać nie uwzględniając Objawienia. Oczywiście konkret epistemologiczny nie tworzy terminów, ile próbuje zaaferować człowiekowi hermeneutykę rzeczywistości, która w jego mniemaniu ma zaprowadzić ludzkość do szczęścia w wymiarze horyzontalnym, czyli bez odniesienia do Stwórcy.

Problem tożsamości konstytuuje również myślenie filozoficzne. Niejednokrotnie jego postulaty są bardzo cenne, ale potrafią obrócić się przeciwko człowiekowi. W mniejszym lub większym stopniu wpływają one na epoki, które zostają naznaczone odejściem od religijności. Pierwszy rozdział niniejszego studium skupia się zatem na dwóch zagadnieniach – „Niemożność filozoficzna?” i „Kryzys zainteresowania dialogiem z Bogiem”. Tematy ukazują aktualność istnienia problematyki tożsamości oraz pełnią rolę zapowiedzi będącej jednocześnie tłem dla tytułowego zagadnienia, czyli odkrywania i realizacji tożsamości człowieka.

1.1. „NIEMOŻNOŚĆ FILOZOFICZNA?”

„Niemożność filozoficzna” jako swoisty termin pochodzi z publikacji Jerzego Cudy²⁰. Akcentuje otwartość filozofii na ciągle zmieniającą się rzeczywistość. Filozofia nie rości sobie pretensji do zawładnięcia i narzucania określonego sposobu myślenia. „Niemożność filozoficzna” jest ze swej natury pozytywna; zupełnie tak samo jak filozofia, której celowość skupia się na zachęce do myślenia.

¹⁹ Por. J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002, s. 29.

²⁰ Por. J. Cuda, *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Studio Noa, Katowice 2010, s. 34-26.

Niniejszy fragment rozprawy składa się z dwóch paragrafów. Pierwszy – „Filozoficzne próby odpowiedzi” – ukazuje, rozumienie tożsamości człowieka w rzeczywistości zbudowanej na apriorycznych „rozwiązaniach”. Drugi – „Filozofia nakierowana na wiarę” – prezentuje łączność wiary z filozofią.

1.1.1. FILOZOFICZNE PRÓBY ODPOWIEDZI

Filozoficzne próby odpowiedzi są poglądami zrodzonymi w pewnych epokach i nurtach myślowych. Postawiły one człowieka w centrum swych zainteresowań w oderwaniu od klasycznych koncepcji, gdzie osoba stanowiła część kosmologii, nad którą opiekę sprawował Absolut.

W niniejszym paragrafie są przedstawione następujące zagadnienia: oświecenie, utilitaryzm, pozytywizm, modernizm, pragmatyzm, relatywizm, nihilizm, sprzeciw postmodernizmu, wieloznaczność pojęcia postmodernizmu, krytyka postmodernizmu. Pojęcia najlepiej wydobywają istotę przewrotu aksjologicznego, czyli przewartościowanie osoby kosztem uniżania Boga.

Oświecenie

Do dziś niektórzy widzą w chrześcijaństwie największego krytyka Oświecenia²¹. Jednakże epoka oświeceniowa jako pierwsza opowiedziała się przeciw wierze w Chrystusa, zmuszając chrześcijan do obrony. Frederick Copleston twierdzi wręcz: „To naturalne, że wiele osób jest skłonnych myśleć o Oświeceniu francuskim przede wszystkim w kategoriach krytycznej postawy i jawnej wrogości wobec chrześcijaństwa, a w każdym razie wobec Kościoła katolickiego”²². Najbardziej znanym współcześnie, nawet wśród osób niezajmujących się filozofią, jest pisarz francuski Wolter²³, który zasłynął z krytyki Kościoła²⁴, co oczywiście jednoznacznie łączy się z ujemną oceną chrześcijaństwa, gdyż instytucja kościelna została sprowadzona do twórcy praw. Poprzez to zanegowano autorytet ksiąg biblijnych, będących podstawowym kryterium wiary i moralności dla całego chrześcijaństwa.

²¹ Por. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 258.

²² F. Copleston, *Historia filozofii. Od Wolffa do Kanta*, przekł. z ang. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996, t. 6, s. 9.

²³ Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, Filozofia nowożytna do roku 1830*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, t. 2, s. 129-131.

²⁴ Por. *Historia filozofii. Od Wolffa...*, s. 9.

Epoka zatem opowiedziała się przeciw Kościołowi katolickiemu²⁵, teologii²⁶ i ogólniej ujmując przeciw chrześcijaństwu oraz judaizmowi²⁷, postrzeganych jak wyniki ludzkiego strachu²⁸. Religia uosabiała etap rozwoju ludzkości – niekoniecznie jej sprzyjający, gdyż nie dowartościowywała rozumu²⁹. Moralność została oddzielona od religii³⁰. Bóg był postrzegany jako odbicie pragnień człowieka³¹, natomiast: „Religia – to zaspokojony w fantazji pęd człowieka do szczęścia”³². Powstała wtedy *Encyklopedia* najlepiej ukazywała ducha myśli oświeceniowej³³.

Kołąkowski będąc wnikliwym obserwatorem Oświecenia, zna poglądy krytyczne na epokę wypowiediane przez katolicyzm³⁴. Nie tworzy on bezpośrednich potwierdzeń, że zgadza się z uwagami Kościoła sugerującymi, że było ono katastrofą kulturalną dającą podłoże późniejszemu totalitaryzmowi³⁵, ale wydaje się, że są one mu bliskie³⁶. Naigrywa się z reformacji, która jego zdaniem przynależy do skutków oświecenia³⁷, ponieważ przyczyniła się do teokracji³⁸. Jego zdaniem Oświecenie stało się największym przeciwnikiem samego siebie. Empiryzm oświeceniowy zainicjował nihilizm epistemologiczny nieuznający prawdy w sensie tradycyjnym; utylitaryzm stał się podstawą do orzekania o prawdzie. Pomimo tego „odważnie i nieustępliwie” dążył do prawdy przeciwko „zabobonom religijnym” i „mitom chrześcijańskim”. Wszystkie jednak działania doprowadził do „kulturalnego impasu”³⁹. W niewybredny sposób historyk filozofii zgadza się z nurtem oświeceniowym i jednocześnie sprzeciwia się mu. Zgodę widać w używanych słowach („zabobon”, „mit”), chociaż oczywiście nie musi

²⁵ Por. Tamże, s. 41, 49.

²⁶ Por. E. Aster, *Historia filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 314.

²⁷ Por. *Historia filozofii. Od Wolffa...* s. 42.

²⁸ Por. Tamże, s. 10.

²⁹ Por. *Historia...*, s. 316-317.

³⁰ Por. *Historia filozofii. Od Wolffa...*, s. 10, 14.

³¹ Por. *Historia...*, s. 430.

³² Tamże, s. 430.

³³ Por. *Historia filozofii. Od Wolffa...*, s. 319.

³⁴ Por. L. Kołąkowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 44-45.

³⁵ Por. Tamże, s. 44.

³⁶ „(...) oświecenie wyłania się z chrześcijańskiego dziedzictwa rozważonego na nowo; by się utwierdzić, musi pokonać opór skostniałych krystalizacji tego dziedzictwa; utwierdzając się – w formie ideologicznej humanistycznej lub reakcyjnej (to znaczy w formie reformacji) – oświecenie krok za krokiem oddala się od swojego źródła, by przybrać postać niechrześcijańską albo antychrześcijańską. W ostatecznych swoich stadiach oświecenie obraca się przeciwko sobie: humanizm przeradza się w nihilizm moralny, niepewność poznawcza kończy się nihilizmem epistemologicznym, afirmacja osoby przechodzi niebyszącą metamorfozę, z której wyklują się jako teoria totalitarna” [w:] *Czego nas...*, s. 177.

³⁷ „(...) diabeł przeistoczył Reformację w Oświecenie: nie lada wyczyn. (...) Sprzyjał upaństwowieniu religii i nadał Oświeceniu antyreligijny kształt, zmuszając w ten sposób politykę do wytworzenia własnych reguł *ex nihilo* i redukując ją do czystej żądzy władzy” [w:] *Moje słuszne...*, s. 241.

³⁸ Por. tamże, s. 248.

³⁹ Por. tamże, s. 46.

to świadczyć o niej. Jednakże, gdyby był on całkowitym przeciwnikiem epoki, to używałby innych sformułowań.

Zdaniem Baumana Oświecenie za bóstwo miało naturę, nauka było jego kultem, a naukowcy byli niczym prorocy i kapłani⁴⁰. Kołakowski nie tworzy, aż tak obrazowych porównań, niemniej myśli tak samo. Potrafi wyłożyć racje za i przeciw epoce, będących świadectwem jego bardzo wnikliwego umysłu.

Rozdzielenie człowieka od prawd chrześcijańskich głoszonych przez Kościół na rzecz samego rozumu i wiedzy empirycznej wykreowało nowe postrzeganie jego tożsamości. Zaczął on myśleć o sobie jako o samowystarczającym, potrafiącym zaradzić wszystkim życiowym dylematom na płaszczyźnie materialnej, będąc konstruktorem otaczającej rzeczywistości.

Kołakowski upatruje w Oświeceniu dowartościowanie człowieka poprzez to, że samodzielnie mógł on odkrywać siebie. Jednocześnie właśnie nurt takiego sposobu myślenia obraca się przeciwko osobie. Zaczyna ona samodzielnie kreować rzeczywistość, popadając w aprioryczność.

Utylitaryzm

W utilitaryzmie prawdą jest to, co użyteczne, ponieważ tym samym jest dobro. Platońska łączność między dobrem a prawdą nabiera zupełnie nowego znaczenia. Prawda i dobro zostają całkowicie zsubiektywizowane zdaniem Kołakowskiego:

„Pytanie tradycyjne o różnicę między <dobrem> i <prawdą> czy też o to, czy coś <samo w sobie> jest dobre albo tylko mocą naszej decyzji dobrem się staje, pytanie to zostaje usunięte, skoro wiadomo, że prawda jest najwyższym gatunkiem wewnątrz rodzaju <dobro>, a dobro określa się użytecznością”⁴¹.

Dobro zachodzi wtedy, gdy osoba ma korzyść z czegoś. Zostaje ono bardzo zsubiektywizowane. Prawda przestaje mieć znaczenie wiążące dla wszystkich w takim samym stopniu i w konsekwencji zanika w ogóle. Motywacje czynów nie klasyfikacja je na dobre i złe⁴². Nie istnieje również obiektywna moralność charakteryzująca chrześcijaństwo.

Skoro liczą się tylko praktyczne i chwilowe konsekwencje czynu, tożsamość człowieka się staje się zmienna, zależna od potrzeby. Nurt utilitarystyczny wydaje to

⁴⁰ Por. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tyt. org. *Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989, przekł. z ang. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 155.

⁴¹ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 173.

⁴² Por. R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1994, s. 54-57.

się przeczyć w ogóle definicji tożsamości jako pewnej trwałości. Osoba zatem nie może się identyfikować z Bytem Absolutnym, niezmiennym. Nie potrafi poznać siebie.

Pozytywizm

Pozytywizm odrzucił teologię i metafizykę na rzecz faktów⁴³. Przemienił on cel ostateczny filozofii średniowiecznej – na miejsce Boga postawił człowieka⁴⁴.

Myśl pozytywistyczna stworzyła zagrożenia dla możliwości poznania przez osobę swojej tożsamości: „(...) nadal istnieje pewnego rodzaju mentalność pozytywistyczna, która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyczom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem”⁴⁵. Szczególny przejaw tego prądu uobecnia scjentyzm⁴⁶. Pozytywizm, scjentyzm i filozofia czysto analityczna zdaniem Andrzeja Walickiego wzbudzają w Kołakowskim „wstręt”⁴⁷, gdyż nie zajmują się problematyką sensu. Pozytywizm upatrywał w nauce rozwiązanie problemów człowieka. Dobrobyt świata miałyby sprzyjać do osiągnięcia dobrego stanu psychicznego przez człowieka. Oczywiście w tej mentalności Bóg był marginalizowany, ponieważ nie mógł być uchwycony, zbadany przy pomocy jakiegokolwiek nauki. Prawdy wartościowe to tylko te, które były sprawdzalne empirycznie, na przykładzie doświadczenia, które można było powtórzyć z takim samym rezultatem jak wcześniejsze. Wobec tego prawda transcendentna została zanegowana. Nie oznacza to bynajmniej, że pozytywizm zawsze był nastawiony przeciw Bogu⁴⁸. Raczej wykazywał nierozwiązywalność problemów poprzez nauki nieempiryczne, w tym oczywiście teologię, co w konsekwencji prowadziło do deizmu, agnostycyzmu, ateizmu.

Wizja Boga jako obojętnego wobec ludzi konstruktora wszechświata albo zawieszenie osądu o Jego istnieniu lub nie, czy sama niewiara w jego istnienie mają

⁴³ Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, t. 3, s. 19, 21. s. 185. Z. Wendland, *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej do postmodernizmu. Podręcznik akademicki dla niefilozofów*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2009, s. 185.

⁴⁴ Por. *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku...*, s. 23.

⁴⁵ FR 91.

⁴⁶ Por. Tamże, s. 80-81.

⁴⁷ Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 21.

Postawę Kołakowskiego wobec scjentyzmu krytykowała Helena Eilstein [w:] *Nauka a mit prometejski* [w:] J. Krasicki, *Prolegomena do Leszka Kołakowskiego filozofii zła* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 192-193.

⁴⁸ Por. *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku...*, s. 24.

bardzo duży wpływ na tożsamość człowieka. Jeśli nie może on się odwołać do Boga, redukuje siebie do bytu psychofizycznego. Nasuwa się wniosek, że ogólnie pozytywizm w myśli Jana Pawła II i Leszka Kołakowskiego nie ma wartości, ponieważ nawet nie pyta, kim jest człowiek? Metafizyka zostaje zastąpiona mentalnością techniczną.

Modernizm

Kolejnym etapem rozwoju myśli filozoficznej, który umniejszał wartość tożsamości osoby, był modernizm wraz z jego wszystkimi pochodnymi takimi jak eklektyzm i historycyzm, które nawet zagrażały teologii. Odrzucał on prawdę transcendentną:

„W refleksji teologicznej historycyzm przejawia się zwykle w postaci swego rodzaju <modernizmu>. Pod wpływem słusznej skądinąd troski o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, teolodzy skłonni są posługiwać się wyłącznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, nie zachowując wobec nich odpowiednio krytycznej postawy, jaką w świetle tradycji należałoby przyjąć. Ta forma modernizmu mylnie utożsamia aktualność z prawdą i dlatego nie jest w stanie spełnić wymogów prawdy, jakim powinna sprostać teologia”⁴⁹.

Objawienie stanowi o prawdzie w teologii, więc nie może być poddawana określonym poglądom epoki, co by świadczyło o jego zmienności. Eklektyzm promował podobieństwo wszystkich religii. Wykazywał on, że mają cechy wspólne, dlatego chrześcijaństwo nie może być wyjątkowe. Historycyzm narzucał powtarzalność określonych praw i zjawisk w religiach, dlatego przeczył wierze w nadprzyrodzoność. Modernizm zaczął nadawać prawdzie przymioty czasowości. Nie promował prawdy jako coś obiektywnego. Wnioskując, odrzucenie wiary w Jezusa Chrystusa, w rozumieniu Jana Pawła II, w konsekwencji stawia człowieka w sytuacji ciągłego poszukiwania.

Pragmatyzm

Pragmatyzm jako konkretny nurt filozoficzny powstał w kulturze angloamerykańskiej⁵⁰ i zalicza się do bardzo współczesnych myśli. Na tle innych prądów filozoficznych rozpoznaje się go zwłaszcza po stosunku do prawdy⁵¹. Upatruje on wyższość znaczenia praktycznego prawdy niż samej teorii⁵². Twierdzi on, że nie jest ona niedostępna człowiekowi albo w ogóle jej nie ma. Wobec tego trudno poszukiwać się w sformułowaniach normatywnych, bezpośrednio określających wybór konkretnej

⁴⁹ FR 87.

⁵⁰ Charles Sanders Peirce i William James – twórcy pragmatyzmu. Por. *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku...*, s. 196-197.

⁵¹ Por. tamże, s. 198.

⁵² Por. R. *The Rorty Reader*, red. Ch.J. Voparil, R.J. Bernstein, Wiley-Blackwell, India 2010, s. 113.

drogi życiowej, jednoznacznych, ostatecznych odpowiedzi. Konsekwencja tego implikuje zmienny paradygmat, wedle której człowiek może raz wyznaczać określony pogląd, innym razem zupełnie sprzeczny z ostatnim, chociaż sprawa dotyczy takiej samej kwestii. Podsumowując, nie ma jednej obiektywnej prawdy, która pasowałaby do każdego problemu życiowego: prawda jest zmienna. Myślenie pragmatyzmu rodzi szczególne konsekwencje w wyborach moralnych człowieka, co w szczególności podkreśla papież:

„Źródłem nie mniejszych zagrożeń jest *pragmatyzm* – sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych. Ten nurt myślowy ma doniosłe konsekwencje praktyczne (...). Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne. Więcej – nawet sama antropologia jest w dużej mierze uwarunkowana przez jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci”⁵³.

Pragmatyzm podważa sens jako wartość – staje się on czasowy, a w konsekwencji zanika. Wyzbywa osobę z brania na siebie odpowiedzialności za czyny. Jeśli osoba nie odpowiada za to co robi, nie ma kompletnie ukształtowanej tożsamości moralnej.

Relatywizm

Istotne oddziaływanie na zachowanie ludzkie ma światopogląd relatywistyczny. Dotyczy oczywiście on poszczególnych jednostek, ale zarazem ma wpływ na całe społeczeństwo, które z kolei oddziałuje na poszczególne jednostki. Biskup Rzymu twierdzi, że ludzie uciekają od odpowiedzialności, pragną oczyścić swoje sumienie⁵⁴. Z jednej strony chcą, aby państwo nie ograniczało im autonomii; z drugiej strony, aby przedstawiciele państwa nie kierowali się własnymi osądami, tylko kryteriami przyjętymi w ustawach. Dzięki temu odpowiedzialność jednostki zostaje przerzucona na prawo cywilne, wykluczając kryterium sumienia przynajmniej na arenie publicznej.

„Wspólnym korzeniem wszystkich tych tendencji jest relatywizm etyczny cechujący znaczną część współczesnej kultury”⁵⁵ – powiada papież. Myśl wprowadza czytelnika w zagadnienie „kultury śmierci”. Przede wszystkim pojęcie łączy się z zagadnieniem „relatywizmu etycznego”. W praktyce oznacza on nieprzyjmowanie żadnych konkretnych rozwiązań w dziedzinie moralności za pewnik i ostateczne

⁵³ FR 89.

⁵⁴ Por. EV 69-70.

⁵⁵ Tamże.

rozwiązanie. W konsekwencji doprowadza do uznawania określonych zachowań raz za dobre, raz za złe lub tylko niewłaściwe, nieodpowiednie, w zależności od określonej sytuacji życiowej. Jednakże problem ulega jeszcze większemu rozwarstwieniu, gdy zaczyna być narzucany przez systemy prawne innym. W praktyce oznacza to, że osoba sama decyduje o wszystkim i państwo nie może jej w tym przeszkadzać, tylko powinno dać możliwość wyboru. Wobec tego często osoby, mając świadomość skomplikowanej ogólnej sytuacji życiowej, narzucają innym prawo do swobodnego wyboru. Takie prawo wydaje się czymś zgodnym pozornie z demokracją, nawet zgodnym z nauczaniem Pisma Świętego, które podkreśla znaczenie wolnej woli. *Evangelium vitae* opisuje jednak przypadki działań niemoralnych totalnie nie do pogodzenia z nauką Chrystusa⁵⁶. Można wywnioskować, że nieprzyjęcie konkretnie podanych rozwiązań w sferze życia moralnego prezentowanych przez Biblię, doprowadza nie tylko do braku możliwości odkrycia i realizacji tożsamości, gdyż wszystko jest zmienne, co utrudnia jakiegokolwiek poszukiwanie, ale nawet całkowicie niszczy tożsamość człowieka, czyli redukuje go do materialnej postaci, wyzbywając z niego tajemnicę wiary stworzenia na obraz Boże. Neguje prawdę czyli Boga:

„(...) człowiek już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy, pozostawiając samej wolności, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zdanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe. Relatywizm ten przeniesiony na grunt teologii prowadzi do braku ufności w mądrość Boga, który poprzez prawo moralne kieruje człowiekiem”⁵⁷.

Również w tym fragmencie należy wyróżnić kilka ogólnych elementów charakterystycznych dla całej myśli pontyfikatu. Człowiek w życiu może kierować się tym co samo w sobie jest obiektywne, chociaż dokładnie takiej interpretacji nie stosuje papież w cytowanej wypowiedzi. Istnieje prawda zbawcza – Objawienie. Nawet teologia bywa pod wpływem relatywizmu, dlatego powinna być przed nim zabezpieczona. Prawo moralne służy do odpowiedniego kierowania człowiekiem przez Boga, ale od strony człowieka wymagana jest ufność wobec Boga. Należy dodać, że cytowany w encyklice *Veritatis splendor* fragment pochodzi z przemówienia do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej⁵⁸. Nauczanie Jana Pawła II bardzo często sprowadza się do teologii moralnej. Nie powinno to dziwić, gdyż jest ona dziedziną jego głównych zainteresowań.

⁵⁶ Por. tamże, 72.

⁵⁷ VS 84.

⁵⁸ Por. przypis nr 137 do VS 84.

Relatywizm odrzuca w ogóle prawdę jako sposób zrozumienia rzeczywistości, co sygnalizuje wykładowca z Oxfordu:

„Rozróżnienie prawdy i fałszu nie jest, co prawda zniesione, ale na niewiele się przydaje: chociaż można ustalić fałszywość, nie można ustalić prawdy. Oczywiście, można wynaleźć reguły dopuszczalności albo akceptowalności, ale nie będzie sposobu na to, aby odróżnić to, co akceptowalne, od tego, co prawdziwe”⁵⁹.

Z powyższego można wyciągnąć wniosek: fałsz jest łatwiejszy do rozpoznania od prawdy, pomimo tego, że jego rozpoznanie zdaje się być zależne od zrozumienia, czym jest prawda. Można dalej zasugerować, że prawda przynależy do szerszego pojęcia niż fałsz. Łączą się z nią również stany emocjonalne i koncepcje światopoglądowe.

Relatywizm zaprzecza istnieniu prawdy. Podaje poprzez to w wątpliwość istnienie trwałej tożsamości człowieka, co równoważy się z niemożliwością poznania siebie.

Nihilizm

Wszystkie niepewności prowadzą do nihilizmu:

„(...) [wizja nihilistyczna – przyp. red.] (...) jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej. *Nihilizm* nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność”⁶⁰.

Należy wyróżnić kilka istotnych myśli z przytoczonej wypowiedzi. Nihilizm „odrzuca wszelkie fundamenty”, czyli ogólnie przyjęte zasady i zarazem „prawdę obiektywną”; „jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i jego tożsamości”. Z cytatu można wnioskować, że nihilizm niszczy nie tylko religię, czy chociażby Kościół, ale ten proces rozpoczyna się od samego człowieka, niekoniecznie związanego z jakimkolwiek systemem religijnym. Dewaluuje człowieka, gdyż niszczy jego godność, która jest wartością samą w sobie.

Jednakże nihilizm może mieć swoje konsekwencje w doświadczeniach historii. Załamał on nawet „racjonalistyczny optymizm”, hołdujący rozumowi. Natomiast dzisiaj najbardziej zagraża on „pokusą rozpacz”⁶¹. Krzysztof Kaucha zauważa, że zdaniem

⁵⁹ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 270.

⁶⁰ FR 90.

⁶¹ Por. tamże, 90.

następcy św. Piotra postmodernizm przypomina oświecenie i modernizm, gdy domaga się dobra dla człowieka na sposób prometejski. Ku takiemu sposobowi myślenia skłania też często nihilizm⁶².

Epoka II wojny światowej najlepiej poświadcza o takiej teorii. Rozczarowanie jednak nie ma tylko związku z okresem wojny. Rodzi się ono również na skutek niesprawdzalności, nierealności planów życiowych. Przykładem tego jest odnajdywany w pozytywizmie, modernizmie, które jak już wcześniej było okazywane w niniejszym studium, wiązały przyszłość ludzkości z osiągnięciami techniki. Ten pogląd całkowicie się załamał, a jego totalnym zaprzeczeniem były I i II wojna światowa. Wykorzystały one nowoczesne techniki do eliminacji ludzkości.

Nauczyciel filozofii w zaskakujący sposób łączy niektóre wątki. Jak twierdzi Mariola Flis widzi on wspólny mianownik między konserwatyzmem i nihilizmem: „Cechą wspólną i nihilizmu, i konserwatyzmu jest, zdaniem Kołakowskiego, ucieczka od odpowiedzialności, samoobrona przeciwko przymusowi podejmowania decyzji moralnych”⁶³. Pierwszy wypływa z potrzeby wyzbycia się przywiązania do czegokolwiek, drugi z potrzeby założenia transcendencyjnych norm. Oba zagadnienia są potraktowane jak czynniki zniewalające człowieka, ponieważ przerzuca on odpowiedzialność za swa czyny na innych. Kołakowski nie rozpatruje jednak psychicznych motywów wyboru jednego z nurtów przez jednostkę. Motywy natomiast odzwierciedlają osobiste konsekwencje przyjęcia jednego z nich. Konserwatyzm stawia zawsze określone wymogi w całkowitym przeciwieństwie do nihilizmu, który odrzuca konstytutywne normy, dając całkowitą wolność w działaniu.

Nihilizm całkowicie niszczy tożsamość. Brak wartości doprowadza do rozpacz. Ona z kolei uniemożliwia poznanie.

Sprzeciw postmodernizmu

Postmodernizm narodził się między innymi jako przeciwwaga wobec modernizmu. Jednak nie można powiedzieć, że blisko mu do światopoglądu katolickiego, chociaż krytykował modernę jak ówczesni papieże⁶⁴. W 1971 roku Brian O'Doherty wydał pracę *What is Postmodernism?*, co datuje się na przełomową datę dla samej myśli postmodernistycznej, gdyż było to pierwszą próbą spojrzenia na nią całościowo. Postmodernizm dowartościowuje przede wszystkim subiektywizm,

⁶² Por. K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 21.

⁶³ M. Flis, *Leszek Kołakowski - teoretyk kultury europejskiej*, Universitas, Kraków 1994, s. 65.

⁶⁴ Por. PDG.

aby zachęcić do samodzielnego myślenia⁶⁵. Jednakże można powiedzieć, że z racji wiary w ciągłą zmienność wszystkiego, jest próbą zaniechania odpowiedzi.

Postmodernizm nie ma wyrazistych pryncypiów charakterystycznych dla ideologii. Również nie łączy się go z innymi nurtami filozoficznymi. Kojarzy się go raczej ze „sposobem bycia”⁶⁶. Ponowoczesność w niniejszym studium zostanie jeszcze omówiona osobno z racji podkreślenia wagi tematu dla całej rozprawy. Poniższy fragment pracy opisuje zagadnienie wieloznaczności pojęcia i krytyki postmodernizmu przez innych.

Wieloznaczność pojęcia postmodernizmu

Ponowoczesność jest pojęciem niezmiernie szerokim, ukrywającym wiele poglądów niejednoznacznych. Jan Paweł II ma tego świadomość:

„Nasza epoka została przez niektórych myślicieli mianem <epoki postmodernizmu>. Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. (...). (...) ocena tego co <postmodernistyczne> jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary”⁶⁷.

Cytat jest ważny, gdyż widać w nim niejednoznaczność Jana Pawła II wobec postmodernizmu. Polega ona na pozostawieniu otwartymi interpretacji nurtu i braku jednoznacznej krytyki, gdyż w terminie postmodernizm ukrywa się jeszcze wiele niezbadanych zjawisk. Przede wszystkim biskup Rzymu wskazuje na niejednoznaczność samego pojęcia, niedającego się określić w konkretnych ramach czasowych albo światopoglądzie. Ten zabieg ma na celu pewne samousprawiedliwienie papieża, gdyż całkowita krytyka postmodernizmu byłaby niezasadna. Zapewne następca św. Piotra miał na uwadze punkty jego styczności z chrześcijaństwem w krytyce Oświecenia. Niemniej w kręgach postmodernistycznych powstają myśli całkowicie sprzeczne z nauczaniem Kościoła. Są one zagrożeniem dla wiary, ponieważ nie uznają jej dogmatów. Czynią tak, ponieważ nie przyjmują obiektywnej prawdy.

⁶⁵ Por. S. Żukowski, *Kosmopolityzm i postmodernizm a ład światowy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o., Warszawa 2009, seria „Żurawia Papers”, z. 13, s. 56.

⁶⁶ Por. M. Zięba, *Papież i kapitalizm. Od <Rerum novarum> po <Centesimus annus>*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 119.

⁶⁷ FR 91.

Przy cytowanym fragmencie papież przywołuje nihilizm, jakby chciał zasugerować do czego prowadzi postmodernizm.

Problematykę przedstawia również Mieczysław Krapiec, gdy analizuje encyklikę *Fides et Ratio*, jednakże nie uważa myśli ponowoczesnej za jakąkolwiek prawdziwą filozofię: „Nasza epoka, jak zaznacza papież, została nazwana <epoką postmodernizmu>, a wyżej wymienione i umówione nurty pseudofilozoficzne myślenia są dla człowieka groźne, bo prowadzą do zaprzeczenia prawdy przez jej kompletne zrelatywizowanie. Stojąc bowiem na stanowisku, że minęła bezpowrotnie epoka pewników, sugeruje się, że człowiek powinien się nauczyć żyć w sytuacji braku sensu, pod znakiem przyjemności i doraźnej tymczasowości”⁶⁸. Ryszard Skowronek dodaje, że postmodernizm dotyczy nie tyle konkretnych terminów, lecz „pakietu poglądów”⁶⁹ na rzeczywistości jak chociażby: kultura, rodzina, społeczeństwo. Ponadto jego główny cel skupia się na negacji. Prawda obiektywna nie istnieje, ponieważ jej przyjęcie mogłoby prowadzić do przemocy⁷⁰.

Jak widać nurty związane z postmodernizmem podlegają ostrej krytyce, gdyż zaprzeczają możliwościom dojścia do obiektywnej prawdy. Sprzeciw wobec niej w konsekwencji neguje Objawienie. Tekst Krapca można zinterpretować dwojako: czyni rozróżnienie między samym postmodernizmem a nurtami mu bliskimi; nie czyni rozróżnienia między postmodernizmem i nurtami, które wymienia papież: nurty są częścią postmodernizmu. Gdyby druga interpretacja była właściwa, oznaczałoby to, że autor krytyki jest zdecydowanie bardziej negatywnie nastawiony do postmodernizmu niż sam papież. Jednak nie jest celem niniejszej pracy rozpatrywanie tego problemu. Został on zasygnalizowany, aby ukazać skomplikowaną kwestię ponowoczesności jako samego zagadnienia.

Podobnie antagonistyczny stosunek wykładowcy z Oxfordu do nurtu powoduje przede wszystkim wizja roli prawdy, która z znaczeniu tradycyjnym zostaje wykreowana na „przesąd”. Wiedza zostaje przyporządkowana czynnikom kulturowym, czyli zmienia się wraz z nimi. Myśliciel ma nadzieję, że postmodernizm okaże się „modą przejściową”⁷¹. Marcin Król twierdzi, że Kołakowski „nie znosił”⁷²

⁶⁸ M. Krapiec, *Czytając encyklikę <Fides et ratio>. Rozumnie wierzyć, rozumnie poznać* [w:] *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II <Fides et ratio>*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 31.

⁶⁹ Por. R. Skowronek, *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 14.

⁷⁰ Por. tamże, s. 31.

⁷¹ Por. L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, seria 3., s. 98.

postmodernizmu. Można zgodzić się z uwagą, ponieważ postmodernizm w stosunku do prawdy upodabnia się do Oświecenia, chociaż sprzeciwia się mu.

Barwne porównanie postmodernizmu do mistyki podaje Charles Upton. Zjawiska przeciwstawiają się „naiwnemu realizmowi”⁷³, przy czym pierwszy zaprzecza cemukolwiek, afirmując pustkę. Zygmunt Bauman ponowoczesność nazywa „<płynną> fazą nowoczesności”⁷⁴, ponieważ wszystkie jego wyznaczniki życia nie są trwałe. Pełnią tylko chwilową rolę w zależności od potrzeby. Ponowoczesność i postmodernizm jako terminy, jak przyznaje sam Bauman, są używane zamiennie, chociaż istnieje między nimi różnica⁷⁵. Jego zdaniem pierwszy mówi o społeczeństwie obecnym, czyli innym niż ojców; drugi jest bardziej programem. (Socjolog zajmował się pierwszym, aby nie być posądzony o uprawianie postmodernizmu. Pomimo tego był z nim utożsamiany). Ponadto socjolog wykazuje, że używanie przedrostka „po” sugeruje zakończenie „nowoczesności”, co jego zdaniem nie ma uzasadnienia⁷⁶.

We współczesnej myśli filozoficznej Hiszpanka Rosa María Rodríguez Magda w książce *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*⁷⁷, wydanej w 1989 roku, jak sama nazwa wskazuje, proponuje teorię transmoderny. Ma ona nawiązywać m.in. do: moderny, postmodernizmu, globalizacji, nowych technologii. Słowo „trans” stanowi synonim przekraczania granic w ciągle zmieniających się cywilizacjach. Niniejsza praca nie pragnie analizować koncepcji współczesnego rozumienia modernizmu przez pisarkę, jedynie sygnalizuje, że wokół terminu powstają nowe definicje mające źródło w nim.

Krytyki postmodernizmu przez innych

Postmodernizm jako pewien sposób myślenia filozoficznego nie jest ostatecznie określony do dnia dzisiejszego⁷⁸. Zauważa się jednak, że teolodzy lub osoby związane z Kościołem są skłonni do jego krytyki⁷⁹:

⁷² Por. *Czego nas...*, s. 71.

⁷³ Por. Ch. Upton, *The System of Antichrist: Truth & Falsehood in Postmodernism and New Age*, Sophia Perennis, (wydawnictwo – brak) Ghent 2001, s. 39.

⁷⁴ Por. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tyt. org. *Conversations with Zygmunt Buman*, przekł. z ang. E. Krasieńska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2003, s. 115.

⁷⁵ Por. tamże, s. 124-126.

⁷⁶ Por. *Życie w kontekstach. Rozmowy o tym, co za nami i o tym, co przed nami*, rozmowa: Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, red. M. Kardasz, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 109-111.

⁷⁷ Książka została wydana przez Editorial Anthropos.

⁷⁸ Por. W. Cichosz, *Postmodernistyczny dyskurs o wolność we współczesnej edukacji*, [w:] *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia, Materiały na I Krajową Konferencję z cyklu <Nauka na przełomie wieków> 6 maja 1999 roku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1999,

„Postmodernizm nie jest tylko nurtem intelektualnym, ale ma swoje reperkusje w życiu codziennym. Przykładowo można wymienić następujące dziedziny praktycznego życia, w którym odnajdujemy wpływy czy przejawy postmodernistycznego myślenia i działania: – zanegowanie obiektywnej prawdy, zwątpienie w możliwość poznania prawdy o człowieku i świecie, o sensie ich istnienia; – oddalenie się ludzi od zinstytucjonalizowanych religii i narastająca niechęć wobec ideologii światopoglądowych, przeniesienie religii z życia publicznego w prywatną sferę życia; – zakwestionowanie wartości i norm zakorzenionych w tradycji oraz przejmowanie poglądów przekazywanych przez specjalistów i fachowców z różnych dziedzin, zwłaszcza ekspertów od kreowania potrzeb i kształtowania opinii publicznej; – osłabienie autorytetów i krytycyzm wobec poglądów innych ludzi; – wzrost autonomiczności w określeniu sensu własnego życia, ale i poczucie niepewności, niepokoju i lęku; – wzrost autonomiczności w określeniu sensu własnego życia, ale i poczucie niepewności, niepokoju i lęku; – pluralizm i relatywizacja zasad moralnych, deprecjacja uniwersalnych zasad, uprąmocnienie wszystkich orientacji życiowych; – rozpad czy rozczłonkowanie życia społecznego (atomizacja), osłabienie relacji osobowych; komercjalizacja i konsumpcjonizm”⁸⁰.

Obszerny cytat przedstawia najważniejsze punkty w krytyce postmodernizmu i można go przyjmować za wzorcowy dla innych krytyk, dlatego został wybrany do analizy w niniejszej pracy. Ponowoczesność zanegowała obiektywną prawdę oraz poznanie sensu istnienia świata i człowieka. Przyczyna buntu wobec wartości zrodziła się w opozycji do modernizmu, który pragnął znaleźć rozwiązanie w każdej dziedzinie życia ludzkiego w technicznym rozwoju cywilizacji. Pod tym względem postmodernizm i Kościół mają wspólny punkt negowania pewnego rodzaju teorii, ponieważ techniczno-materialne założenia nie są w stanie odpowiedzieć na problemy metafizyczne człowieka. Jednakże myśl ponowoczesna zanegowała również prawdę przyjmującą metafizykę jako wyznacznik poznania.

Następnym wymieniony przykład w powyżej przywołanej wypowiedzi ukazuje niechęć do Kościoła jako instytucji, co doprowadza do przyporządkowania go sferze całkowicie prywatnej. Takie zachowanie oczywiście przeczy również Objawieniu. Duch Święty umacnia Kościół, aby on mógł nieść Dobrą Nowinę po całym świecie. Inną uwagę dotyczy kwestii religii. Postmodernizm nie opowiada się za ateizmem. Niemniej rozumienie przez niego religii, stanowi zaprzeczenie jej samej.

s. 123, 125.

⁷⁹ Przyczyną tego jest kojarzenie postmodernizmu z sztandarowymi hasłami opisującymi go: „W moim przekonaniu zbyt często powiela się uznane wyróżniki postmodernizmu typu <krytyka metanarracji, koniec historii, negacja racjonalności. Te swoiste hasła skojarzone stają coraz częściej etykietą postmodernizmu” [w:] W. Kamińska, *Czy Tomasz odpowiedzialny na pytania postmodernistów?* [w:] *Polska filozofia wobec encykliki Fides et Ratio. Toruń 19 – 21.04.1999 – materiały z konferencji*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 141.

⁸⁰ Janusz Mariański, <*Fides et ratio*> a nauki społeczne [w:] *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II <Fides et ratio>*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 90.

Kolejny przykład mówi o odrzuceniu tradycji, co ma przyczyny w odrzuceniu obiektywnej prawdy. Mariański dodaje, że wartości zostają zamienione, na wsłuchiwanie się w kształtujących opinię publiczną. Nie wiadomo jednak, co autor miał na myśli. Słowo „ekspert” z cytatu może oznaczać socjologa, albo wyrażać ironię – w tym znaczeniu może urzeczywistniać media, które pretendują do bycia specjalistami w wydawaniu orzeczeń.

Dalej koncentracja skupia się na braku autorytetów, chociaż wymóg zawierzenia im nie jest konieczny dla chrześcijan. W związku z tym zapewne autor miał na myśli osłabienie autorytetów, które czerpią swoje poważanie nie od samych siebie, ale od materii, którą głoszą.

To wszystko doprowadza do wyznaczania sobie indywidualnie sensu istnienia, które pomimo niezależności przepełnia lęk. Bierze się on zapewne z braku odwołania do Boga. Od lęku uwalnia Jezus Chrystus, jednak wiara stanowi proces dynamiczny, więc występują okresy niepewności, które często stwarzają lęk.

Kolejne zarzuty wobec nurtu dotyczą relatywizacji zasad moralnych i wszystkiego, co z tym się wiąże. Oczywiście oskarżenie jest najbardziej uzasadnione, gdyż myśl ponowoczesna dopuszcza zmianę orientacji w zależności potrzeby; wybór i zmienność prawdy, która podporządkowuje się człowiekowi, a nie na odwrót.

Następnie zostaje przypomniane osłabienie relacji międzyludzkich, co ma niekorzystny wpływ na rodzinę. Przestaje ona kierować się zaufaniem i życzliwością wobec swoich członków. Autor nie mówi bezpośrednio o rodzinie, ale bardzo ogólnie o życiu społecznym. Łączność rodziny i społeczeństwa uwidacznia nauczania społeczne i moralne Jana Pawła II. Ostatnie zagrożenie zostało określone jako komercjalizacja i konsumpcjonizm, chociaż zaistniało ono znacznie wcześniej niż postmodernizm, również może osłabić więzi rodzinne.

Józef Życiński twierdzi, że poprzez postmodernizm:

„(...) dochodzimy do zakwestionowania racjonalnej tradycji, tak istotnej dla europejskiego stylu myślenia. Krytyka tej tradycji w kręgu współczesnych teoretyków postmoderny łączy się nie tylko z zakwestionowaniem racjonalnego dziedzictwa Oświecenia. Uderza ona znacznie głębiej w tradycję sokratejską, w której racjonalna refleksja szła w parze z wielkimi pytaniami o etyczną harmonię ludzkiej egzystencji. Doświadczając wielości szkół i stanowisk w kręgu starogreckich filozofów, Sokrates nie traci nadziei na możliwość wypracowania odpowiedzi, które będą miały uniwersalną, pozasystemową wartość. Wśród podstawowych środków, które w tradycji sokratejskiej służyły poszukiwaniu prawdy, znalazła się dyskusja, dialog, wyważanie racjonalnych argumentów, poszukiwanie najbardziej uzasadnionych kompromisowych stanowisk. We współczesnych próbach odrzucenia tradycji sokratejskiej, racjonalnych argumentów wyżej ceni się retoryczną perswazję, nauki przyrodnicze traktuje się

jako jeden z wytworów kulturowych, natomiast niemożność prowadzenia dialogu międzysystemowego usiłuje się usprawiedliwiać przez przywołanie tezy o niewspółmierności języków. W perspektywie tej modelem ludzkiej egzystencji byłaby wieża Babel, nie zaś Wieczernik ukazujący uniwersalną misję chrześcijaństwa w różnorodności języków i kultur”⁸¹.

Przede wszystkim Oświecenie wydaje być znacząco nobilitowane przez Życińskiego, jeśli nie uwzględnienia on przeciwko komu i czemu była skierowana racjonalność. Następną kwestią jest tradycja sokratejska. Zmierzała ona do prawdy obiektywnej zupełnie tak samo jak Kościół katolicki. Jednakże Życiński posługuje się nią, aby wykazać, że odrzucenie jej skutkuje traktowaniem nauk biologicznych jako nieprecyzyjnych, czyli w znaczeniu zależnych od kultury. Jednakże nie podaje przykładu, co właściwie ma na myśli. W konsekwencji porównuje postmodernizm do wieży Babel. Porównanie jest bardzo wymowne, gdyż postmodernizm podejmuje wiele problemów i nie daje na nie odpowiedzi, która byłaby budująca w znaczenie nauki katolickiej. Leszek Kołakowski jest również przeciwnikiem myśli ponowoczesnej, gdyż to co reprezentuje jest wewnętrznie sprzeczne⁸².

Zdaniem Zięby: „Trzeba przy tym pamiętać, że postmodernizm nie jest jedynie filozoficzną, elitarną refleksją, ale staje dominującym sposobem życia całej cywilizacji”⁸³. W tym znaczeniu charakteryzuje on kulturę i staje się pewnym stylem życia o szerokim odbiorze.

Niektórzy kontestatorzy wprost łączą sekularyzację i relatywizm z postmodernizmem:

„Niebezpieczeństwo relatywizmu wzrasta w sytuacji, gdy postmodernistyczna filozofia podważa uniwersalne kryteria racjonalności i możliwości poznania obiektywnej prawdy. W rezultacie upowszechnia się typowy dla społeczności zsekularyzowanych religijny indyferentyzm, rośnie też tendencja do synkretycznych form religijności. Uświadomienie sobie zarówno faktycznego zróżnicowania religijnego (pluralizmu), jak i konieczności harmonijnego współżycia ich wyznawców, domaga się od chrześcijan wypracowania spójnej koncepcji teologicznej, która pozwoliłaby zachować tożsamość chrześcijaństwa, a równocześnie oddać sprawiedliwość religiom pozachrześcijańskim”⁸⁴.

„Tożsamość chrześcijaństwa” w kontekście przytoczonych słów nabiera podwójnego znaczenia: jako tożsamość na tle sekularyzacji, po drugie na tle innych

⁸¹ J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998, s. 57.

⁸² Por. H. Perkowska, *Wniosek promotorski w sprawie nadania prof. Leszkowi Kołakowskiemu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego* [w:] *Leszek Kołakowski Doctor Honoris Causa Uniwersytetu Szczecińskiego*, Biuro Informacyjne US, red. (brak) Szczecin 2000, s. 13.

⁸³ *Papież...*, s. 68

⁸⁴ J. Perszon, *Wprowadzenie* [w:] *Jan Paweł II a religie świata*, red. J. Perszona, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007, s. 7-8.

religii. Odnosnie samego postmodernizmu, widoczne jest, że nie sprzeciwia się on całkowicie religii jako takiej, ale raczej zmierza do odrzucenia konkretnych religii i ich doktryn.

Kultura postmodernizmu nie zanikła. O jej wpływie na ludzi mówi biskup Rzymu Franciszek w encyklice *W trosce o wspólny dom* z 2015. Używa on sformułowań, z których jasno wynika, że teraźniejsze społeczeństwa są postmodernistyczne: „postmodernistycznym mężczyznom i kobietom nieustannie grozi skrajny indywidualizm”⁸⁵; „postmodernistyczna ludzkość nie odnalazła nowego zrozumienia samej siebie, które to zrozumienie mogłoby jej nadać kierunek, a nie ten brak tożsamości przeżywany jest z udręką”⁸⁶. Jej zaspokojenie często sprowadza do zaspokojenia cielesnych potrzeb z wykluczeniem metafizyki.

Bardzo trafną i obrazową definicję nowoczesności podaje Bauman: „ponowoczesność jest nowoczesnością minus jej iluzje”⁸⁷. Mówi on również w innej publikacji, że produktem nowoczesności jest holokaust, ponieważ wykorzystywał osiągnięcia techniki, aby budować rzeczywistość „doskonałą”⁸⁸.

Ponadto Bogdan Baran wysuwa wniosek, że w latach osiemdziesiątych postmodernizm utożsamiał społeczeństwo konsumpcyjne⁸⁹. Sprzeciw wobec totalitaryzmu ma wyraz w postmodernizmie⁹⁰.

Kończąc prezentację postmodernizmu, nasuwa się wniosek, że cały nurt zmierza do „hermeneutycznego pesymizmu”⁹¹. Niemniej nie jest to typowe zjawisko uchwycone przez Cudę, które będzie bliżej przedstawione w drugim rozdziale rozprawy. Ponowoczesność rodzi totalny „hermeneutyczny pesymizm”. Nie afirmuje on „dogmatycznych aspiracji <oświeconego rozumu>”⁹² oraz głosi postulat zaniechania poszukiwań odpowiedzi. Przekładając to na problematykę tematu rozprawy, można stwierdzić, że postmodernizm wyklucza człowiekowi poznanie swojej tożsamości.

⁸⁵ LS 162.

⁸⁶ Tamże, 203.

⁸⁷ Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Humanista w ponowoczesnym świecie. Rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, red. H. Burszta, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1997, s. 56.

⁸⁸ Por. *O pożytkach z wątpliwości...*, s. 77.

⁸⁹ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, PWU „Inter Esse” Sp. z o.o., Kraków 1991, s. 197.

⁹⁰ Por. tenże, *Postmodernizm i końce wieku*, Inter Esse – Drukarnia Wydawnicza im. W. Anczyca SA, Kraków 2003, s. 250.

⁹¹ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 26-27.

⁹² Por. tamże, s. 13.

Wspólnym mianownikiem wszystkich nurtów jest brak oparcia na trwałych wartościach, co uniemożliwia odkrycia i realizację tożsamości. Z pewnością można powiedzieć, że propagują one użyteczność prawdy, sprzyjając relatywizmowi. Wszystkie ich założenia okazały się niemożliwe do realizowania, co zauważył postmodernizm. Jednakże on postanawia zaniechać jakichkolwiek poszukiwań. Ponowoczesność wykazując, że nie ma jakichkolwiek odpowiedzi, zaprzecza w ogóle możliwości odkrycia tożsamości. Podsumowując analizami Cudy, paragraf „Filozoficzne próby odpowiedzi” ukazał konsekwencje bezcelowości „części” pozbawionych „całości”⁹³, co zostanie trochę szerzej zasygnalizowane w temacie „Filozofia i chrześcijaństwo” kolejnego paragrafu.

Powyższe analizy prezentowały stosunek Jana Pawła II i Leszka Kołakowskiego do wybranych nurtów filozoficznych. Chociaż nie przebiegały one sympatycznie, uwidoczniły podobieństwo między obydwoma autorami w ujmowaniu zagadnień. Odrzucenia prawdy i powiązanej z nią metafizyki rodzi niemożność poznania siebie samego.

1.1.2. FILOZOFIA NAKIEROWANA NA WIARĘ

Filozofia nakierowana na wiarę to filozofia mająca świadomość swojej ograniczoności poznania, więc otwiera się na problematykę Absolutu. Ów filozofia pełni rolę otwarcia się na zagadnienia metafizyczne mające doprowadzić do poznania samego siebie. Obecny paragraf porusza kwestie: niewystarczalność filozofii, mądrość filozofii, filozofia i chrześcijaństwo, Objawienie i filozofia, filozofia i metafizyka. Zaczyna naprowadzać na kluczową dla całej rozprawy problematykę Objawienia.

Niewystarczalność filozofii

Filozofia jako jedna z najstarszych nauk przyczyniła się do powstania niejednej kultury. Zwłaszcza myśl starożytna wpłynęła na dzisiejszy kształt cywilizacji europejskiej. Niektórzy nawet twierdzą, że religia została zastąpiona filozofią przez Sokratesa i Platona⁹⁴. Filozofia odpowiada lub szuka odpowiedzi na pytania o byt

⁹³ Por. tamże, s. 157-163.

⁹⁴ Por. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tyt. org. *Philosophy as Cultural Politics*, przeł. z ang. B. Baran, Cambridge 2007, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2009, s. 156.

człowieka, np. sens, cel egzystencji. Jest to nauka (jeśli w ogóle można nazywać ją nauką przez kryteria Oświecenia⁹⁵), która rodziła się wraz z niejedną cywilizacją⁹⁶.

Również Jan Paweł II docenia filozofię, co zostanie wykazane w dalszej części pracy. Niemniej starożytna myśl według niego była niewystarczającą odpowiedzią na pytanie o sens człowieka albo w ogóle nie dawała odpowiedzi: „W rzeczywistości dzięki spotkaniu z Ewangelią uzyskiwali oni wyczerpującą odpowiedź o sens życia, że uczęszczając do szkół filozoficznych wydawało im się praktyką jakby oderwaną od rzeczywistości i pod pewnymi względami przestarzałą”⁹⁷. Zacytowane zdanie z encykliki *Fides et ratio* określa, kim byli chrześcijanie w pierwszych wiekach po Chrystusie. Trzeba dodać, że jest ono odpowiedzią będącą formą obrony na zarzut Celsusa, jakoby wyznawcy Chrystusa byli „niepiśmienni i nieokrzescani”⁹⁸. Chrześcijaństwo w tym rozumieniu kwalifikuje się do ówczesnej nowości. Może nawet tak bardzo, że nie wszyscy potrafią poprzez to zrozumieć jego przesłanie. Filozofia również implikuje wartości, ale tylko do pewnego momentu, który odsłania jej niewystarczalność wobec Dobrej Nowiny:

„Fundamentem tej <filozofii> zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wyzwania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić. Tylko tutaj jednak sens istnienia osiąga swój szczyt”⁹⁹.

„Uwięzienie” człowieka jest synonimem postrzegania go w granicach próby dawania odpowiedzi na najważniejsze pytania o sens, bez odwoływania się do Objawienia. Niekoniecznie są one wyjaśnieniem egzystencji bez nawiązywania się do Boga, bogów, ale przede wszystkim bez odniesienia do Chrystusa. Dla wyjaśnienia należy przypomnieć, że współcześnie filozofia jako nauka nie zakłada istnienia Boga, w przeciwieństwie do okresu starożytności i średniowiecza, co ma wpływ na sposób poznawania rzeczywistości¹⁰⁰.

⁹⁵ Por. *Historia filozofii, Filozofia nowożytna...*, s. 98-99.

⁹⁶ Przykładowo: myśl filozoficzna była przekazywana w Indiach w *Wedach* (tłum. pl. *Wiedza*) – najstarsze rękopisy pochodzą z 1500 r. przed Chrystusem.; w Chinach filozofia konfucjanizmu powstała w V w. przed Chrystusem.

⁹⁷ FR 38.

⁹⁸ Por. tamże.

⁹⁹ Tamże, 80.

¹⁰⁰ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 20.

Mądrość filozofii

Z dotychczasowych rozważań czasami mógł nasunąć się wniosek, że Jan Paweł II z niechęcią odnosi się do filozofii. Zapewne niektóre nurty filozoficzne nie akceptuje on ze względu chociażby na ich opozycyjny stosunek do chrześcijaństwa¹⁰¹. Wysuwana z tego powodu konkluzja, że myśl pontyfikatu przeciwstawia się filozofii, byłaby całkowicie niesprawiedliwa. Ona, wręcz przeciwnie, jest dla niego bardzo ważną dziedziną¹⁰²:

„Ta prawda, którą Bóg objawia nam w Jezusie Chrystusie, nie jest sprzeczna z prawdami, da jakich można dojść drogą refleksji filozoficznej. Przeciwnie, te dwa porządki poznania prowadzą do pełni prawdy. Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności. Objawienie daje pewność tej jedności, ukazując, że Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia”¹⁰³.

Co więcej, filozofia nie przeciwstawia tyle się myśli chrześcijańskiej, ile nawet jej pomaga. Bardzo istotne pojęcie „jedność prawdy” uzmysławia, że prawda rozumu i Objawienia nie mogą nigdy być wobec siebie w opozycji.

Zdaniem Janusza Nagórnego najważniejszym wymogiem, jakie stawia papież filozofii jest mądrość:

„Według Papieża filozofia, która ma dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, powinna mieć lub odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Stąd też filozofia, która nie uznawałaby możliwości istnienia takiego sensu życia, byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna. Ten mądrościowy wymiar filozofii prowadzi do drugiego postulatu, jakim jest uznanie, że człowiek jest zdolny do poznania prawdy. Dlatego też nie mogą pomóc w poznaniu bogactw zawartych w słowie Bożym filozofie o charakterze fenomenalistycznym czy też relatywistycznym”¹⁰⁴.

Chociaż z komentarza nie wynika to wprost, papież, pomimo odwołań systemów kojarzonych bardziej z nowożytną filozofią, jest tomistą, gdyż uważa filozofię za specyficzną mądrość predysponującą człowieka do poznania prawdy. W wypadku ma ona też zastosowanie praktyczne, mające odzwierciedlenie w życiu codziennym. Bauman nazywa Jana Pawła II „najwybitniejszym, najszerszym i najżarliwszym filozofem-etykiem w historii papiestwa. Jego pontyfikatowi od samego początku

¹⁰¹ Por. rozdział: 1.2.2.

¹⁰² „Filozofia wywarła silny wpływ na ukształtowanie i rozwój kultury za Zachodzie, nie powinniśmy jednak zapominać również o jej oddziaływaniu na sposoby pojmowania egzystencji rozpowszechnione na Wschodzie. Każdy naród posiada bowiem swoją pierwotną, oryginalną mądrość, stanowiącą prawdziwy skarb kultury, który dąży do wyrażenia się w sposób dojrzały także w formach ściśle filozoficznych” [w:] FR 3.

¹⁰³ Tamże, 34.

¹⁰⁴ J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej* [w:] *Wiara i rozum. Refleksje...*, s. 55.

przyświecało pragnienie przywrócenia moralności władzy, jaką utraciła nad ludzkim byciem w świecie”¹⁰⁵.

Można zatem wyciągnąć wniosek, że dla następcy św. Piotra filozofia nakierowuje na prawdę. Z kolei ten, kto szuka prawdy, otwiera się na Boga.

Filozofia i chrześcijaństwo

Od początku swojego istnienia chrześcijaństwo bliskie było filozofii i zarazem krytycznie odnosiło się do niej. Te dwa ambiwalentne stanowiska wynikają z faktu zastosowania filozofii:

„Mówiąc o tym zjawisku zbliżania się chrześcijan do filozofii, trzeba jednak przypomnieć, że zachowywali oni [Ojcowie Kościoła – przyp. red.] zarazem ostrożność wobec niektórych innych elementów kultury pogańskiej, takich na przykład jak gnoza. Filozofię pojmowaną jako praktyczna mądrość i szkoła życia łatwo można było pomylić z pewną formą wiedzy tajemnej, ezoterycznej, zastrzeżonej dla niewielu doskonałych. Tego właśnie typu ezoteryczne spekulacje ma zapewne na myśli św. Paweł, gdy przestrzega Kolosan: <Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie> (2,8). (...) Śladem św. Pawła inni pisarze pierwszych wieków, zwłaszcza św. Ireneusz i Tertulian, wypowiadają się krytycznie na temat pewnej tendencji kulturowej, która próbowała podporządkować prawdę Objawienia interpretacji filozofów”¹⁰⁶.

Jak widać napięcie między chrześcijaństwem a filozofią istniało od początku wieków. Wraz z nasileniem się pewnych innych nurtów, jak na przykład oświecenie, zjawisko wzrastało. Nie oznacza to bynajmniej, że od starożytności postępuje proces rozdzielania teologii i filozofii. Św. Tomasz z Akwinu połączył te dwie dziedziny w średniowieczu¹⁰⁷. Nawet wcześniej adaptację filozofii dokonywała epoka patrystyczna¹⁰⁸. Natomiast największe ich przeciwstawienie sobie nastąpiło w okresie znacznie późniejszym:

„(...) niektórzy filozofowie, rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznawali subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność. W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać Absolutu. Przegląd ostatniego okresu historii filozofii pozwala dostrzec w nim proces stopniowego pogłębiania się rozdziału między wiarą a rozumem filozoficznym. Jest oczywiście prawdą, że przyglądając się bliżej nawet refleksji filozoficznej, tych, którzy przyczynili się do zwiększenia dystansu między wiarą a rozumem, można w niej odkryć cenne załączki myśli, a pogłębiając je i rozwijając prawym umysłem i sercem odkryć drogę prawdy”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *O pożytkach z wątpliwości...*, s. 167.

¹⁰⁶ FR 37.

¹⁰⁷ Por. tamże, 44; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tyt. org. *Summa theologiae*, tłum z łac. P. Belch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1985 t. 1, s. 30-31.

¹⁰⁸ Przykładowo: Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Augustyn (neoplatonizm).

¹⁰⁹ FR 47-48.

Chociaż papież nie wymienia bezpośrednio żadnego kierunku, można powiedzieć, że ma na myśli między innymi: racjonalizm, modernizm, utilitaryzm, pragmatyzm i postmodernizm. Brak wskazania w encyklice konkretnych przykładów prądów filozoficznych, przeciwstawnych chrześcijańskiej wizji człowieka, wiąże się z pozytywnym sposobem wysławiania się prezentowanym przez dokument. Oczywiście, jak już wcześniej zostało ukazane w niniejszej pracy, krytyka konkretnych nurtów występuje w myśli papieskiej, ale w celu tworzenia kontrastu do oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego, które często jest przez nią tłumaczone. Inną przyczyną jest ogólny styl nauczania Jana Pawła II: pozytywny i zrównoważony, zapobiegliwy – w znaczeniu unikania potencjalnych konfliktów:

„Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego. Ta powściągliwość znajduje istotne uzasadnienie w fakcie, że filozofia – także wówczas gdy nawiązuje relację z teologią – musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu”¹¹⁰.

Józef Życiński interpretując *Fides et ratio* zwraca uwagę, że filozofia rości sobie pretensje do wskazywania określonej postawy życiowej:

„Bardzo często bowiem można spotkać postawę, w której ktoś widząc różnorodne zagrożenia współczesnej kultury, proponuje paternalistycznie: przyjdźcie do nas, przyjmijcie nasz język i naszą metodę – my wyjaśnimy wam podstawowe problemy współczesności. Ojciec Święty nazywa tego typu postawę pychą filozoficzną. (...) Encyklikę papieską możemy odczytać jako wielki apel o solidarność umysłów poszukujących podstawowych wartości, które nie mogą zniknąć z życia człowieka w XXI wieku. Ta solidarność przekracza granicę systemów filozoficznych, po to by przynieść odpowiedź na podstawowe wielkie pytania nurtujące odwiecznie człowieka”¹¹¹.

Filozofia wobec tego jest tylko systemem. System ten podlega całkowicie ludzkim potrzebom i upodobaniom. Zależy on całkowicie od określonych grup społecznych, które go realizują, niejednokrotnie narzucając siłą swój światopogląd. Odpowiedzi na podstawowe pytania, dotyczące ludzkiej tożsamości, należy poszukiwać wspólnie, gdyż przyjęcie jednego rozwiązania nie uwzględnia innych światopoglądów. Nasuwa się w konsekwencji pytanie, czy chrześcijaństwo nie jest w stanie samodzielnie odpowiadać na problem odkrywania i realizacji tożsamości człowieka? Niemniej celem Życińskiego nie jest podważanie nauczania Jana Pawła II, które wyraźnie wskazuje,

¹¹⁰ Tamże, 49.

¹¹¹ J. Życiński, *Metafizyczny fundament teologii. Wprowadzenie do sesji naukowej Wiara i Rozum. Refleksje nad encykliką <Fides et ratio> – 21 I 1999 r.* [w:] *Wiara i rozum. Refleksje...*, s. 15.

że człowiek może zrozumieć swoją tożsamość i jedność duchowo-cielesną, tylko odwołując się do Jezusa Chrystusa. Zapewne akcent w tym cytacie pada na dialog. Chrześcijanin żyje w określonym środowisku, które bardzo często odrzuca jego religię. Jednakże nie powinni to powodować, by zamykać się w swoim kręgu, ale poszukiwać tego, co wspólne z innymi.

Kryzys między filozofią i chrześcijaństwem istnieje zapewne po obydwóch stronach, połączony z zanikiem zaufania:

„(...) w okresie po Soborze Watykańskim II nastąpił pewien regres w odwoływaniu się do filozofii, i to nie tylko filozofii scholastycznej, ale wszelkiego studium filozofii. Odnosi się to także do filozofii, albowiem wielu współczesnych teologów podzieliło i podziela ten brak zainteresowania filozofią. Bez wątpienia jedną z podstawowych przyczyn takiego podejścia jest brak zaufania do zdolności rozumu. Nie bez winy pozostają tu także pewne prądy i kierunki filozoficzne, które nie tylko mogą pogłębiać wspomniany brak zaufania, ale przez to, co Jan Paweł II określa jako <kryzys sensu>, prowadzić do tego, że człowiek poddaje się bliżej nieokreślonej formie myślenia, które pozbawione odniesienia do transcendencji zamyka go w sobie, w granicach własnej immanencji. Ta niechęć do filozofii, ten brak zaufania do zdolności rozumu, niesie ze sobą niebezpieczeństwo, że teolog będzie i tak odwoływać się do jakiejś filozofii, tyle że będzie to czynił świadomie, co sprawi, że zamknie się w pewnych strukturach myślowych, które nie będą prowadziły do pełnego zrozumienia wiary”¹¹².

Kryzys postmodernistyczny doprowadził do zaniku wiary w rozum. Nie oznacza to bynajmniej, że teolodzy są postmodernistami. Chrześcijaństwo z ponowoczesnością łączy stosunek do rozumu, który jest postrzegany jako niewystarczalny. Zarazem ów łączność jednocześnie dzieli, gdyż zupełnie inne są przyczyny i konsekwencje takiego światopoglądu. Niewiara w rozum u postmodernistów ma przyczyny w niespełnionych założeniach modernizmu, który za wszelką cenę chciał wywyższać zdolności rozumu. Przez niego człowiek miał dojść do pełnej realizacji. Życie na ziemi miało być wielkim szczęściem, ale wszystkie nadzieje okazały się złudne. Natomiast dla chrześcijan niewystarczalność rozumu ma zawsze kontekst Objawienia, które go dopełnia. W konsekwencji pełne dowartościowanie rozumu następuje, gdy akceptuje on prawdy religijne. Filozoficzne antropologie bez odwołania do Absolutu nie dają jednoznacznej odpowiedzi, kim jest człowiek. W ich kontekście aktualna staje się teza Jerzego Cudy, że „rozum nie jest w samowystarczalny w rozwiązywaniu problemu tożsamości człowieka”¹¹³. Człowiek, pytając o Absolut, zastanawia się nie tylko nad samym istnieniem Boga, ale pyta równocześnie o swoją tożsamość – jej odkrywanie i realizację. Bóg, czyli „całość” w kręgu hermeneutycznym stanowi „przedrozumienie”

¹¹² *Wiara i rozum w refleksji...*, s. 37.

¹¹³ J. Cuda, *Wiary godna antropologia...*, s. 23.

– „przedwiedzę”¹¹⁴, mówiąc prościej hipotezę. Jerzy Cuda, analizując problemu tożsamości człowieka, twierdzi, że należy przyjąć „hipotezę Boga”¹¹⁵. Tylko ona rodzi „hermeneutyczny optymizm”¹¹⁶, czyli racjonalne rozwiązanie tytułowego problemu umożliwia wiara, ściślej Objawienie. Absolut pełni funkcję synonimu Boga, co wcale nie oznacza już Boga biblijnego¹¹⁷. Filozoficzne założenie „Pierwszego Początku” – „Początku Absolutnego”¹¹⁸ wskazuje na Byt Najwyższy.

Jan Paweł II nie tworzy filozofii religii. Przedmiot tej dziedziny byłby nawet niezgodny z teologią. Można to wyjaśnić, posługując się słowami Haliny Perkowskiej, które nie są komentarzem do myśli papieskiej, tylko interpretacją problematyki filozofii religii: „Niektórzy teoretycy skłonni są pojmować filozofię religii jako racjonalne wyjaśnienie pojęć i uzasadnienie twierdzeń teologicznych bez odwoływania się do źródeł nadprzyrodzonych i autorytetu objawienia. W tym ujęciu filozofia religii pokrywa się z tzw. teologią naturalną”¹¹⁹.

Jej niezgodność z teologią katolicką polega na nieprzyjmowaniu Objawienia jako punktu wyjścia. Kolejne ważne zagadnienie dotyczy pytanie, czy istnieje w ogóle filozofia chrześcijańska? Odpowiedź negatywna twierdzi, że chrześcijaństwo nigdy nie było, nie jest i nie będzie filozofią, gdyż zakłada ona wolność poszukiwania, siłę rozumu, jego samostanowienie o sobie samym. Natomiast religia zakłada podporządkowanie odgórnym założeniem, przyjmuje coś za pewnik, pomimo nieuchwytności przez rozum.

Jeśliby przyjąć istnienie filozofii chrześcijańskiej, jej cel koncentruje się na praktyce. Wyznacza ona styl życia, kształtuje tożsamość człowieka, umożliwiając przez to poznanie siebie.

Objawienie i filozofia

Rozważenie o korelacji Objawienia i filozofii powrotnie doprowadza do zagadnienia encykliki *Fides et ratio*, czyli niesprzeczności wiary z rozumem. Relacja wskazuje na istnienie filozofii chrześcijańskiej. Odpowiedź na to, czy istnieje albo

¹¹⁴ Por. Z. Wendland, *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej do postmodernistów. Podręcznik akademicki dla niefilozofów*, Wydawnictwo SGGW, wyd. 2, Warszawa 2000, s. 266.

¹¹⁵ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 57.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 27-28.

¹¹⁷ Por. J. Cuda, ... *mamy Nadzieję że to w co Wierzymy zrealizujemy Miłością...*, Studio Noa, Katowice 2016, s. 51.

¹¹⁸ Por. tenże, *Zostań z nami? Antropo-logika nauczania Jana Pawła II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2006, s. 31.

¹¹⁹ H. Perkowska, *Filozoficzna interpretacja doświadczenia religijnego (Główne wątki filozofii religii P. Tillicha)* [w:] *Wiara i rozum na progu...*, s. 50.

nie istnieje taka filozofia, nie jest oczywista. Niemniej uchwycenie zagadnienia nie łączy się z celem niniejszej pracy, dlatego problem nie zostanie w niej rozwiązany, tylko zasygnalizowany jako pomoc dla głównego tematu studium. Należy pamiętać, że Kościół zawsze korzystał z filozofii i niejednokrotnie bywało też na odwrót: filozofia korzystała z Objawienia. Przypomina o tym znany polski teolog, Mieczysław Krąpiec:

„Intelektualne dzieje Kościoła to nieustanny dialog ze współczesną mu kulturą, w której przewodzi poznanie teoretyczne naukowe i filozoficzne. Dlatego najróżniejsze systemy poznania filozoficznego próbowały, wedle swych założeń i metod, przyczynić się do zrozumienia podstawowych prawd Objawienia, dotyczących ludzkiego życia. Nawet filozofowie pogańscy antyku Grecji i Rzymu byli zdolni wyprowadzić myśl ludzką ze ślepych ulic mitów, aby pełniej otworzyć się na transcendencję w rozumieniu bytu. Myśl filozoficzną przyjęli Ojcowie Kościoła i wszczęli w dziedzictwo rozumu prawdy zaczerpnięte z Objawienia. Europa, szczególnie w dobie wielkiego Średniowiecza i jej <szkolnego> czyli <scholastycznego> dociekania prawdy dostarczała człowiekowi najgłębszych wyjaśnień przekazanych w depozycie Objawienia. Papież przypomina tu doniosłą rolę św. Tomasza, w interpretacji rzeczywistości natury (w tym szczególnie natury ludzkiej) i nadprzyrodzoności. (...)”¹²⁰.

Teologia, będąc dziedziną konkretnie nakierowaną na podmiot – Bóg i zarazem ukierunkowaną przez Niego poprzez Objawienie, nie ma problemów z określeniem siebie. Zupełnie inaczej sprawa kształtuje się w przypadku filozofii. Niektórzy twierdzą, że używając rozumu może ona dojść do istnienia Boga; drudzy są całkowicie temu przeciwni¹²¹. Niemniej pytanie o prawomocność istnienia filozofii chrześcijańskiej, dotyczy przede wszystkim samej filozofii i jej problemu z określeniem swoich granic poznawczych. Nie należy twierdzić, że strona chrześcijańska nie widzi różnicy między filozofią i teologią. O dwóch mądrościach: filozoficznej i teologicznej mówi św. Tomasz¹²². Przede wszystkim celem teologii jest przynoszenie odpowiedzi na pytania, które swoje źródło mają w filozofii¹²³. Ona z racji oparcia się na ludzkich spekulacjach nie daje odpowiedzi trwałych, bytując w „hermeneutycznym pesymizmie”¹²⁴. Niewątpliwie jest ona mądrością, ale zawsze uzależnioną czasowością. Dopiero przyporządkowanie jej Objawieniu czyni z niej metodę na odkrywanie tożsamości człowieka.

¹²⁰ Czytając encyklikę <Fides et ratio> ..., s. 23.

¹²¹ Por. Człowiek dowodem..., s. 34.

¹²² Por. FR 43-44.

¹²³ Por. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, oprac. L. Formela, R. Habarta, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 61.

¹²⁴ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 26-27.

Filozofia i metafizyka

Kołąkowski ma nad wyraz interesujące rozumienie filozofii jako nauki. Mianowicie szuka ona odpowiedzi na bardzo istotne pytania, ale wie, że poszukiwania nie prowadzą do konkretnych odpowiedzi. Zwłaszcza pyta o rozróżnienie między: rzeczywistym i nierzeczywistym, prawdą i fałszem, dobrem i złem¹²⁵. Podobnie metafizyka i religia nie udzielają odpowiedzi, co świadczy o ich paradoksie. Ponieważ człowiek odczuwa niewystarczalność, dąży do bliżej nieokreślonej pewności tłumaczącej ten fakt oraz pragnie poznać wszystko, co daje spokój i bezpieczeństwo. „Kruczość” istnienia wpływa na zainteresowanie metafizyką¹²⁶. Jakakolwiek filozofia w rozumieniu wykładowcy z Oxfordu nie ma celu wychowawczego w takim znaczeniu jak u Jana Pawła II, co już zostało zaprezentowane w niniejszej dysertacji. Owszem filozofia daje wskazówki życiowe, ale to nie oznacza, że zobowiązuje je przyjąć, ponieważ one same w sobie są niepewne. Oczywiście Kołąkowski nie mówi, że filozofia nie wychowuje, tylko nie wskazuje jej pedagogicznego celu, który stałby się normatywny w nauce. Można się domyślać, dlaczego pisarz poświęcając całe swoje życie filozofii, nie dowartościowuje jej jednocześnie. Dlatego że przede wszystkim odrzuca metafizykę jako pewne rozwiązanie pytań ostatecznych. Odrzuca nie na zasadzie nie posługiwania się nią, ale z powodu braku wiary w byt Absolutny.

Powyższe treści sugerują, że refleksja filozoficzna tytułowego autora emanuje pomniejszeniem samej roli filozofii, jednakże ona jako nauka sama w sobie jest specyficzna, co najtrafniej uzmysławia temat prawdy. Prawda, zmierzająca do przyjęcia pewnych wartości w życiu codziennym, realizuje dobro. Wobec tego Kołąkowski również prawdę chrześcijańską postrzega na wzór platoński, czego przykład daje Jezus łącząc ją z dobrem¹²⁷. Problem dochodzenia do pewnych założeń tkwi w konstrukcji człowieka, gdyż „nie możemy nigdy - chyba że przez mistyczne doświadczenie – rozpocząć naszych poszukiwań od epistemologicznego punktu zero, (...)”¹²⁸. Chodzi o poszukiwania filozoficzne, czyli wszystko, co dotyczy człowieka, ma w sobie już pewne założenia poznawcze ukształtowane przez światopogląd. Filozofia to nie nauka, w której badaniach można wychodzić od „punktu zero”. Stwierdzenie z powyższego

¹²⁵ Por. L. Kołąkowski, *Horror metaphysicus*, tyt. org. *Metaphysical Horror*, przekł. z ang. M. Panufnik, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 5-6.

¹²⁶ Por. tamże, s. 21.

¹²⁷ Por. L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, „AN EKS”, Londyn 1987, s. 145.

¹²⁸ *Horror...*, s. 39.

cytatu o doświadczeniu metafizycznym nie jest wyrazem wiary w konkretny dialog człowieka z osobowym Bogiem, ale tylko określa pewien sposób poznania znany w określonej kulturze. Reasumując, prawda jako zagadnienie nierozzerwalnie łączy się z filozofią, zwłaszcza z metafizyką, wskazując na brak ostatecznego rozwiązania pytań, które zadaje sama filozofia.

Między badaczami myśli historyka idei trawa spór dotyczący rozumienia przez niego metafizyki. Cezary Mordka powiada: „*Horror metaphysicus* nie jest, jak twierdzi Kłoczowski, unikaniem Kołakowskiego przed dopowiedzeniem do końca własnych metafizycznych tez, lecz radykalnym orzeczeniem beznadziejności i bezsilności rozumu metafizycznego”¹²⁹. Można zasugerować, że Kłoczowski i zarówno Mordka mają rację. Pierwszy pokazuje, jak chce być interpretowany sam wykładowca z Oxfordu, czyli z niedopowiedzeniami sugerującymi neutralność, ciągłą niepewność poznawczą. Drugi mówi wprost, ogoławając myśliciela z blichtru dwuznaczności, który ułatwia mu przemieszczanie się między różnymi światopoglądami. Jedno jest pewne: refleksja filozoficzna Kołakowskiego jest niejednoznaczna, ale właśnie to stanowi jej cel. Wobec powyższych uwag niemożliwy staje się w takiej optyce postulat poznania samego siebie.

Filozofia nakierowana na wiarę jest hermeneutyką, której cel stanowi pytanie, kim jest człowiek, mającą świadomość niewytlumaczalności swojego istnienia bez odwołania do Boga. Dzięki Niemu osoba może przyjąć istnienie niezmiennej prawdy.

Powyżej prezentowano głównie nauczanie Jana Pawła II, z którego jednoznacznie wynika, że człowiek nie potrafi poznać siebie tylko przy pomocy filozofii. Jest ona bardzo istotna, gdyż nakierowuje na poszukiwanie prawdy, ale nie wyczerpuje pytań przynależących do metafizyki. Jedynie filozofia uzupełniona o objawioną wiarę przybliży człowieka do poznania swej tożsamości. Niniejszy fragment rozprawy wykazał również zasadniczą różnicę między papieżem a Leszkiem Kołakowskim. Drugi z dystansem odnosząc się do metafizyki, zawężał zdolności poznawcze człowieka do wszystkiego co naturalne, co wcale nie oznacza, że wierzył on w ich odpowiedź na ostateczne pytania. Zaznaczyły to już pierwsze analizy studium – „Filozoficzne próby odpowiedzi”.

¹²⁹ Por. C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997, s. 85.

„Niemożność filozoficzna?” wykazała, że zarówno Jan Paweł II i Leszek Kołakowski widzieli, że filozofia nie daje „całościowe” i pewne rozwiązania sposobu ludzkiego życia, a nawet obraca się przeciwko człowiekowi za sprawą apriorycznych pewników odrzucających metafizykę na rzecz czasowych praktycznie rozwiązań. Zdaniem papieża filozofia powinna nakierowywać na wiarę, natomiast u eseisty nie widać w ogóle takiej zależności, ponieważ w przeciwieństwie do pierwszego nie sugerował, aby metafizyka dawała pewne odpowiedzi. Niemniej przywołane treści odnoszą się do pojęcia Absolutu i konsekwencji nieprzyjmowania Go, naprowadzając do kolejnego zagadnienia dysertacji – „Kryzys zainteresowania dialogiem z Bogiem”.

1.2. „KRYZYS ZAINTERESOWANIA DIALOGIEM Z BOGIEM”

Paragrafy „Niebezpieczeństwa bezpośrednie” i „Niebezpieczeństwa pośrednie” odzwierciedlają „Kryzys zainteresowania dialogiem z Bogiem”, który utrudnia odkrywanie i realizację tożsamości człowieka. Tytuł paragrafu pochodzi z książki Jerzego Cudy „...mamy Nadzieję że to w co Wierzymy zrealizujemy Miłością...”. Kwestie w nim podjęte nie pochodzą wprost z interpretacji autora publikacji, gdyż pełni ona rolę tylko myśli odwoławczej.

Kryzys dla Jana Pawła II oznacza coś zupełnie innego niż dla Leszka Kołakowskiego. Tematyka obydwóch paragrafów dotyczy podobnej kwestii i doprowadza do identycznych wniosków. Została jednak ona rozdzielona, gdyż druga część studium opisuje zjawiska, których uchwycenie wymaga większej subtelności z racji ich poznawalności nie wprost.

1.2.1. NIEBEZPIECZEŃSTWA BEZPOŚREDNIE

W określeniu niebezpieczeństwa bezpośrednie zawierają się zjawiska, które oficjalnie odrzucają Boski prymat nad człowiekiem. Poniżej będą opracowane następujące zagadnienie: błąd antropologiczny, alienacja, ateizm, zabijanie. Są one kluczowe dla Jana Pawła II, dlatego jego teksty prezentuje podrozdział. Nawiązania do Kołakowskiego powstają w kontekście nauczania papieskiego.

„Błąd antropologiczny”

Wiadomo, że komunizm uległ rozkładowi, kompromitacji. Przyczynę tego Jan Paweł II upatruje w błędnej antropologii reżimu:

„(...) podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; (...)”¹³⁰.

„Błąd o charakterze antropologicznym” w dość obrazowy sposób określa niewłaściwe myślenie komunizmu pod względem psychologicznym i ekonomicznym. Ateizm i mylna koncepcja ekonomiczna nie przynosiły jakichkolwiek korzyści partii, mogących być chociażby w małym stopniu zauważalnymi przez społeczeństwo. Jednakże system nie chciał się nigdy oficjalnie przyznać do swoich błędów, co więcej swoich krytyków traktował bezwzględnie. Komunizm nie był w stanie przetrwać ze względu na powszechne kłamstwo, jakie go otaczało. Uczynił z osoby część mechanizmu, ponieważ wcześniej zredukował ją do wymiaru cielesnego. W centrum myśli socjalistycznej tylko oficjalnie stoi człowiek zniewolony przez burżuazję, którą należało pokonać, wprowadzając system ogołaczający swych członków z duchowości, dlatego w konsekwencji doprowadza on siebie do samozniszczenia.

Oczywiście komunizm nie równoważy się z marksizmem, dlatego niektórzy tłumaczą się ze swoich bliskości z tym drugim chociażby przez jego stosunek do jednostki. Marksizm fascynował wielu zainteresowaniem człowiekiem. Pod jego urokiem był również Zygmunt Bauman¹³¹, któremu później, jak sam twierdzi, bliższy stał socjalizm i liberalizm jednocześnie.¹³²

Wydaje się dziwne, dlaczego komunizm ma ukazywać istnienie problematyki tożsamości? Jeśli władza legitymuje okrucieństwa, ludzie z łatwością je wykonują¹³³. Gdy znika poczucie bliskości między ludźmi, zanika odpowiedzialność społeczna¹³⁴. Przerzucanie odpowiedzialności na innych doprowadziło do „ulotnej i bezosobowej odpowiedzialności”¹³⁵. Zanika również poczucie jasnej, niezmiennej tożsamości. Otóż reżim zapragnął stworzyć człowiekowi nową tożsamość i w dodatku siłą. Uzyskał przez to efekt całkowicie odwrotny. Kłamstwem wzbudził pragnienie prawdy, w tym znaczeniu nawet pretendującej do bycia prawdą obiektywną – jednakową dla wszystkich. Właśnie ona doprowadzała do odkrywania wśród ludzi tożsamości oraz była realizowaniem w czynie przeciwstawienia się władzy. Co więcej, można

¹³⁰ CA 13.

¹³¹ Por. *O pożytkach z wątpliwości...*, s. 38.

¹³² Por. tamże, s. 194.

¹³³ Por. *Nowoczesność...*, s. 346-348.

¹³⁴ Por. tamże, s. 378-379.

¹³⁵ Por. tamże, s. 336-337.

wywnioskować, że komunizm kłamstwem bezwzględnie wypromował prawdę i umocnił tożsamość.

George Weigel, interpretując myśl papieską, odnoszącą się do roli człowieka w systemie komunistycznym, posługuje się terminem „rozcieńczanie jednostki”¹³⁶. W tym znaczeniu reżim zaprzeczał prawdziwej historii i kulturze państw. Kultura przede wszystkim stanowi odwołanie do całej tradycji chrześcijańskiej. Natomiast Mirosław Bieńkowski zauważa, że w optyce metafizycznej „błąd antropologiczny” zalicza byt człowieka do „przypadłości”¹³⁷.

Walka z duchowością rozpoczyna się od negacji Boga. Z kolei ona kształtuje specyficzne rozumienie moralności. Włodzimierz Lenin próbował tworzyć moralność bez Boga:

„Ale czy istnieje moralność komunistyczna? Czy istnieje etyka komunistyczna? Oczywiście, że istnieje. (...). W jakim sensie negujemy moralność, negujemy etykę? W tym sensie, w jakim głosiła ją burżuazja, która wywodziła etykę z nakazów boga. My oczywiście odpowiadamy, że w boga nie wierzymy (...)”¹³⁸.

Nie uznawał on obiektywnej etyki i moralności (pojęcia używał równorzędnie¹³⁹), gdyż prowadziła ona do „zaśmiecania umysłów”¹⁴⁰. Chciał on by służyła walce klasowej proletariatu. Jak zauważa Tatarkiewicz: „(...) w etyce marksizm był skierowany przeciw moralności Absolutnej, wiecznej, nadhistorycznej, ponadklasowej”¹⁴¹. Lenin rozbudował marksizm w swoim ideologiach komunistycznych, ale pod względem wizji człowieka systemy są wręcz takie same. Konsekwencje odrzucenia Boga (Lenin pisał „boga”, jak widać w cytacie) doprowadziły do niepokonanych walk między ludźmi, które obróciły w dalszej perspektywie nawet przeciw rozwojowi gospodarczemu, doprowadzając do głodu, co pokazała historia. Moralność bez Boga, zawęża byt do materii, czyli tworzy antropologię, która nie daje odpowiedzi, jak zachować w sytuacjach kryzysowych, gdzie jedyną racją staje się odwołanie do duchowości, nie zawzięta nienawiść, prowadząca do wyobcowania.

¹³⁶ Por. G. Weigel, *Humanizm radykalny*, „Newsweek Polska. Dodatek nadzwyczajny”, nr 4/2005, s. 14-15.

¹³⁷ Por. M. Bieńkowski, *Indywidualne i społeczne aspekty cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2012, s. 193.

¹³⁸ Wł. Lenin, *O moralności socjalistycznej*, (wybrane publikacje), red. W. Szwed, (tłum. – brak), Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 1981, s. 41-42

¹³⁹ Moralność tłumaczy zachowania ludzkie z odwołaniem do Boga, etyka bez odwołania.

¹⁴⁰ Por. *O moralności...*, s. 42.

¹⁴¹ *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku...*, s. 50.

Cezary Mordka w publikacji *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, powołując się na innych interpretatorów refleksji Kołakowskiego, stwierdza, że w początkowej działalności naukowej myśliciela: „Marksizm jest jedyną, według niego, filozofią, której celem jest obiektywny ogląd rzeczywistości, która nie traci nic z obiektywności poznania pomimo bycia klasową (...). (...) nieustannie zbliża się do prawdy absolutnej”¹⁴². Niemniej Mordka dodaje, że eseista proponuje własną koncepcję „marksizmu oczyszczonego” zastępującego „spaczenie stalinowskie”. Pierwszy posiada „załączki idei antropologicznej”¹⁴³, będące „areligijne”¹⁴⁴. Zainteresowaniem człowiekiem wypływa z chęci związku filozofii z życiem codziennym¹⁴⁵.

„Błąd antropologiczny”, mówiąc najogólniej, jest konsekwencją ateizmu¹⁴⁶, nie wadliwych systemów gospodarczych. Jako zagadnienie dotyczy również krajów zachodnich¹⁴⁷ za sprawą ich powszechnej laicyzacji¹⁴⁸ i konsumizmu¹⁴⁹. Komunizm jedynie obrazuje problematykę, która oczywiście nie zawęży się tylko do niego. „Błąd antropologiczny” to nic innego jak redukcja człowieka do wymiaru materialnego, co wyklucza zainteresowanie problematyką tożsamości w sensie filozoficzno-teologicznym.

Alienacja

Alienacja przynależy do pojęć psychologicznych i filozoficznych. Została jednak użyta przez teoretyków socjalizmu w programach ekonomicznych¹⁵⁰ całkowicie nieuwzględniających Boga:

„Marksizm poddał krytyce kapitalistyczne społeczeństwo burżuazyjne, zarzucając im sprowadzenie do roli towaru i alienację ludzkiej egzystencji. Zarzut ten niewątpliwie opiera się na błędnej i nieadekwatnej koncepcji alienacji, wywodząc ją jedynie ze sfery stosunków produkcji i własności, czyli przyznając jej fundament materialistyczny (...)”¹⁵¹.

¹⁴² *Od Boga historii...*, s. 11-12.

¹⁴³ Por. tamże, s. 13-14.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 135.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 16-17.

¹⁴⁶ Por. CA 24. Por. *Zrozumieć papieża: rozmowy o encyklikach*, A. Boniecki, K. Kolenda-Zaleska, red. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 136.

¹⁴⁷ „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” [w:] CA 46.

¹⁴⁸ Por. *Zrozumieć papieża...*, s. 138.

¹⁴⁹ Por. F. Kampka, <*Homo consumens*> w *świecie wartości moralnych i społecznych* [w:] Jan Paweł II, *Centesimus annus, Tekst i komentarz*, red. F. Kampka, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 214.

¹⁵⁰ Por. *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej...*, s. 177-179.

¹⁵¹ CA 41.

Papież, zawsze oszczędny w krytyce, w tym wypadku konkretnie nazywa system i zarazem nie wskazuje żadnych historycznych osób. Należy dodać, że wyobcowanie człowieka następuje również w kapitalizmie¹⁵², więc nie jest ona tylko konsekwencją myśli socjalistycznej. W dalszej części rozważań encykliki następca św. Piotra łączy alienację z pojęciami religijnymi, uzmysławia, czym grozi alienacja osoby wobec Boga:

„Należy sprowadzić pojęcie alienacji do wizji chrześcijańskiej, dostrzegając, że alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga”¹⁵³.

Jerzy Cuda w alienacji widzi przyczynę niezrozumienia przez człowieka swej tożsamości. Stan określa jako „hermeneutyczny pesymizm”¹⁵⁴. Oczywiście inne zagadnienia w niniejszym paragrafie również prezentują go. Jednakże w publikacji *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej* pojęcie alienacji przede wszystkim służy do opisu „hermeneutycznego pesymizmu”.

Alienacja łączy się również z „błędną antropologią”. Obydwa terminy, pochodzą z encykliki *Centesimus annus*. W interpretacji następcy św. Piotra, ukazują wyzbycie się Boga z egzystencji. Są one przykładem kryzysu zainteresowania dialogiem z Bogiem. Kryzys najwymowniej uosabia problem ateizmu, dlatego wcześniejsza zagadnienia zostały jedynie zasygnalizowane w studium. Ateizm nauczanie papieskie osadza w konkretnym kontekście historycznym, na który naprowadzą właśnie powyższe treści.

Ateizm

Koncepcje ateistyczne w myśli Jana Pawła II głównie wiążą się z systemami totalitarnymi i zazwyczaj obieraną przez nie filozofią materialistyczną¹⁵⁵. Brak bytu transcendentnego prowadzi do niezrozumienia przez człowieka egzystencji. Pomimo że problemy ekonomiczne są bardzo ważne, największą przyczyną wszelkich problemów nie jest nic innego jak tylko ateizm:

¹⁵² Por. A. Szostek, *Alienacja: problem wciąż aktualny* [w:] Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 296, 303-305.

¹⁵³ CA 41.

¹⁵⁴ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 26-27.

¹⁵⁵ „I chociaż nie można mówić o ateizmie w sposób jednoznaczny ani też sprowadzać go do filozofii materialistycznej – istnieją bowiem inne jeszcze odmiany i można by powiedzieć, że często używa się tego słowa niejednoznacznie – tym niemniej jest rzeczą oczywistą, iż prawdziwy i właściwy materializm, rozumiany jako teoria wyjaśniająca rzeczywistość i przyjęty jako zasada kluczowa działania jednostkowego i społecznego, ma charakter ateistyczny” [w:] DV 56. Por. *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku...*, s. 50.

„(...) skąd bierze się błędna koncepcja natury osoby i <podmiotowości> społeczeństwa, musimy odpowiedzieć, że pierwszym źródłem jest ateizm. Odpowiadając na wezwanie Boga, zawarte w samym istnieniu rzeczy człowiek uświadamia sobie swoją transcendentną godność. Każdy człowiek winien sam dać tę odpowiedź, która jest szczytem jego człowieczeństwa, i żaden mechanizm społeczny czy kolektywny podmiot nie może go zastąpić. Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby”¹⁵⁶.

Fragment pochodzi z encykliki *Centesimus annus*, w której, jak już wcześniej zostało wspomniane, systemy polityczne zostały konkretnie nazwane. Ateizm został przyporządkowany reżimowi totalitarnemu. W encyklice *Redemptor hominis*¹⁵⁷ Jan Paweł II również wspomina o ateizmie, ale nie łączy go wprost z jakimkolwiek systemem. Papież w swoim pierwszym dokumencie pomija wyraźne nazywanie problemu, natomiast w kolejnym nie, z jasnej przyczyny. *Redemptor hominis* została podpisana w 1979 roku, natomiast *Centesimus annus* w 1991 roku. Pierwszy dokument powstał w okresie „zimnej wojny”. Gdyby w tym okresie biskup Rzymu w swym nauczaniu zaczął krytykować konkretny system, mogłoby dojść do eskalacji konfliktu światowego albo katolicy w państwach demokracji ludowej mogliby być prześladowani na jeszcze większą skalę. Wobec tego zachowanie papieża wydaje się całkowicie zasadne. Drugi dokument powstał już w czasach, kiedy upadły reżimy lub wiadomo było, że w niedługim czasie to nastąpi. Warto dodać, że Piotr Majewski w swojej książce *Liberalizm i socjalizm w świetle społecznego nauczania Kościoła* uznaje *Centesimus annus* wraz z *Rerum novarum* Leona XIII i *Quadragesimo anno* Piusa XI za: „najbardziej reprezentatywne i najbardziej oddające stanowisko Kościoła wobec socjalizmu i kapitalizmu”¹⁵⁸.

Pomimo tego, że powyższy cytat myśli papieskiej został w niniejszej pracy ukazany w kontekście komunizmu, zawiera on w sobie sformułowanie – „transcendentna godność” – które stanowi kwintesencję całego nauczania Jana Pawła II. Godność zalicza się tylko do cech ludzkich, dlatego każdy człowiek z natury nakierowany jest na Boga. Jeśli odrzuci go, zatraci swoją godność. Może się wydawać, że interpretacja jest zbyt ostra, ponieważ w niej papież odbiera godność chociażby

¹⁵⁶ CA 13.

¹⁵⁷ „Ukazał się również, jak na tę mapę religii świata nakłada się – nieznaną przedtem a znamioną dla współczesności warstwą – zjawisko ateizmu w różnych postaciach, przede wszystkim ateizmu programowego, zorganizowanego ateizmu, który jest cechą pewnych systemów politycznych” [w:] RH 11.

¹⁵⁸ P. Majewski, *Liberalizm i socjalizm w świetle społecznego nauczania Kościoła*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1996, s. 5.

ateistom. Jednakże nie na takie rozumienie pada akcent. Raczej w rozumieniu, człowiek ogranicza swoją godność teoretycznie wyzbywając się wiary w transcendencję. Godność ciągle jednak pozostaje, ponieważ pochodzi od Boga jako dar. Dopiero, gdy osoba w praktyce czyni zło zwłaszcza innym, traci godność.

Maciej Zięba widzi w encyklice *Centesimus annus* przede wszystkim zapowiedź przyszłości: „Jestem bowiem przekonany, że z lektury *Centesimus annus* jasno wynika, iż obserwujący naszą współczesność Ojciec Święty ocenia ją z perspektywy po-postmodernistycznej i w tym znaczeniu jest ona encykliką profetyczną, której trafność i wielkie znaczenie objawi się pełniej Kościołowi i światu dopiero w nadchodzącym tysiącleciu”¹⁵⁹. Zięba upatruje nadzieję w nauczaniu papieskim związaną ze społeczeństwem opartym na wartościach. To społeczeństwo cechować się będzie swoim po-postmodernizmem, czyli odrzuceniem koncepcji, które niejednokrotnie opowiedziały się epistemologicznie za brakiem prawdy. Tematyka niniejszej części studium już zapowiada jego kolejny etap, w którym będzie rozpatrzony postmodernizm. Podobnie inne nurty filozoficzne zostaną ukazane, ale teraz nie sposób ich pominąć. Przykład tego znajduje się w kolejnym cytacie:

„(...) skąd bierze się ta błędna koncepcja natury osoby i <podmiotowości> w społeczeństwie, musimy odpowiedzieć, że pierwszym jej źródłem jest ateizm. (...). Negacja Boga pozbawia osobę fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby. Ateizm, o którym mowa, jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia”¹⁶⁰.

Przytoczony obszerny fragment zasługuje na wnikliwą analizę, ponieważ bardzo istotne myśli są w nim zaprezentowane nie wprost. Przede wszystkim dotyczy on ateizmu i natury osoby, nie prawdy. Zakłada, że pragnienie dobra jest celem człowieka i zbawienie potrzebą każdego człowieka. Jednakże można wysuwać wnioski, że cytat odzwierciedla papieskie rozumienie prawdy jako takiej. Przede wszystkim Oświecenie interesuje się człowiekiem jako bytem znajdującym się w konkretnie mechanicznym świecie. Poznaje on siebie przez konkretne zjawiska przyrody, mechanizmy fizyki, które sam może zbadać. To one określają go, gdyż jest on elementem tych wszystkich

¹⁵⁹ M. Zięba, *Wspólnota polityczna w świetle <Centesimus annus>* [w:] Jan Paweł II <*Centesimus annus*>. *Tekst i komentarz*, red. F. Kempa, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998s. 151.

¹⁶⁰ CA 13.

zjawisk. Transcendencja jako nieuchwytna nie podlega żadnym mechanizmom. Rodzi się pytanie, czy w ogóle człowiek potrzebuje czegoś, co pozwala mu wyjść poza siebie? To w konsekwencji prowadzi do kolejnego pytania, czy w ogóle istnieje coś ponad nim, tzw. byt transcendentny? W myśli oświeceniowej człowiek jest wielki, ale jego wielkość polega właśnie na wyzwoleniu się od Boga, co stanowi zupełnie przeciwieństwo do wykładni Kościoła, która łączy wielkość osoby z jego zależnością i pochodzeniem od Boga. Owa łączność człowieka z Bogiem to podstawowa i najważniejsza prawda w nauczaniu Jana Pawła II. Jeśli ona zostanie odrzucona, wszystko inne staje się względne, chociażby nawet dobro.

Rocco Buttiglione i Jarosław Merecki interpretują godność człowieka następująco:

„Odpowiedzialność za poszukiwanie Boga – czy mówiąc ogólniej: poszukiwanie prawdy – spoczywa wszakże na samym człowieku i dlatego nikomu nie wolno w tym przeszkadzać. Poszukiwanie prawdy zakłada jednak samo istnienie człowieka; prawo do życia jest tak ważne nie dlatego, iż życie jest wartością najwyższą, lecz dlatego, że jest ono koniecznym warunkiem realnego spełniania wszelkich innych wartości przez konkretną osobę ludzką. Ponieważ zaś, jak to już wyżej powiedzieliśmy, godność osoby przekracza wartość całego społeczeństwa, dlatego prawo do życia nie można podważać przez powoływanie się na żadne wyższe wartości. W tym właśnie sensie jest ono niezbywalne”¹⁶¹.

Z tekstu wyłania się zależność, chociaż sprawiająca wrażenie dość zawiłej. Godność osoby ludzkiej gwarantuje spełnianie innych wartości. One nie mogą przysłaniać samej godności, czyli ona zawsze jest pierwszorzędna pomimo jej nierozzerwalnego połączenia z wartościami.

Józef Tarnawa używa terminu „humanizm ateistyczny” jako coś nienaturalnego, czy wręcz przeciwnego z naturą człowieka. Chce przez to podkreślić, że papież utożsamia człowieka, a dokładniej jej pełnię i realizację, łączy tylko z Bogiem. Humanizm w bardzo współczesnym rozumieniu tego terminu jest czymś pozytywnym – nieprzeciwstawnym religii. Dlatego dodanie do niego słowa ateizm w formie przymiotnika tworzy z niego nowe określenie dla wszystkiego, co odrzuca Boga. Termin nie odzwierciedla tylko pewnej bliżej nieokreślonej koncepcji filozoficznej, ale problematykę społeczną, moralną życia codziennego:

„Zdaniem Jana Pawła II przyczyny słabości moralnej tkwią również w nieadekwatnej czy wręcz błędnej (fałszywej) interpretacji człowieka. Z jednej strony żyjemy w epoce humanizmu i antropocentryzmu, gdzie o człowieku powiedziano i napisano najwięcej. Z drugiej zaś paradoksalnie jest to epoka

¹⁶¹ R. Buttiglione, J. Merecki, *Chrześcijaństwo jako podstawa wspólnego europejskiego domu* [w:] Jan Paweł II <Centesimus annus> ..., s. 101.

wstrząsów i niepokojów człowieka o jego przeznaczenie i tożsamość, epoka poniżenia człowieka i takiego deptania jego wartości, jakich dotąd jeszcze nigdy nie było. Przyczyn takiej degradacji godności ludzkiej osoby doszukuje się w upowszechniającym się humanizmie ateistycznym. Humanizm taki powoduje odrywanie człowieka od istotnego wymiaru jego egzystencji, jakim jest Bóg. Oderwanie to w rzeczywistości skazuje go na najgorszą degradację”¹⁶².

Humanizm ateistyczny w takim rozumieniu jest największym zagrożeniem dla człowieka, gdyż ogranicza go do „ściśle ekonomicznej, biologicznej bądź psychologicznej antropologii”¹⁶³. Przyczynia się on do jego dehumanizacji. Krzysztof Kaucha zauważa, że biskup Rzymu diagnozuje antropocentryzm i egocentryzm jako przyczyny kryzysu zachodniego humanizmu¹⁶⁴. Ponadto określa obronę papieską przed zeświecczeniem Europy słowami „metaapologia”. Odejście od chrześcijaństwa zawsze powodowało wielki kryzys¹⁶⁵. Kaucha nawet twierdzi, że papież między europejskością a tożsamością chrześcijańską stawia znak równości¹⁶⁶.

Jerzy Cuda, przywołując sformułowanie „urojone istnienie Boga”, widzi w nim błędną hermeneutykę, która a priori odrzuca „urojone nieistnienie”¹⁶⁷. „Ateistyczny antropocentryzm”¹⁶⁸ całkowicie wyklucza odkrycie i realizację tożsamości człowieka.

Zabijanie

Człowiek nie potrafi rozpoznać swojej tożsamości poprzez ciągły lęk¹⁶⁹ o swoje życie. Zagrożeniem staje się technika związana z militaryzacją bezpośrednio zagrażającą ludzkości. Jej użycie jest nieprzewidywalne wraz ze swymi konsekwencjami, często wiąże się z doraźnymi celami przywódców państwowych. Nie są to jednak jedyne przeszkody społeczne redukujące osobę ludzką. Innymi bardzo istotnymi problemami są aborcja i eutanazja. Chociaż dotyczą one pojedynczych osób, decyzje indywidualnych osób kształtują społeczeństwo i zarazem to światopogląd społeczny uformowany na permisywizmie moralnym wpływa na decyzje pojedynczych osób. Relacja człowiek–Bóg zostaje zniszczona, gdy relację człowiek–człowiek unicestwia aborcja oraz eutanazja: „zagrożenia życia powstają w relacjach między rodzicami a dziećmi, jak to się dzieje w przypadku przerywania ciąży, albo gdy

¹⁶² J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Wyższa Szkoła Filozoficzna-Pedagogiczna IGNATIANUM Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 54-55.

¹⁶³ Tamże, s. 83.

¹⁶⁴ Por. *Wiarygodność Kościoła w kontekście...*, s. 37.

¹⁶⁵ Por. tamże, s. 38.

¹⁶⁶ Por. tamże, s. 55.

¹⁶⁷ Por. ... *mamy Nadzieję...*, s. 45.

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 48.

¹⁶⁹ „Czyż świat nowej epoki, świat lotów kosmicznych, nieosiągniętych przedtem zdobyczy nauki i techniki, nie jest równocześnie tym światem, który <jęczy i wzdycha, gdyż wciąż >z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych>?” [w:] RH 8.

w szerszym środowisku rodziny czy krewnych dopuszcza się lub zaleca przerywanie ciąży”¹⁷⁰. Papież wyraża bardzo zdecydowany głos sprzeciwu wobec tych dwóch zjawisk. Wanda Półtawska niejednokrotnie dyskutowała z nim o zabijaniu bezbronnych¹⁷¹. Lekarka mówi, że aborcja jest „gorsza niż holocaust II wojny światowej”¹⁷². Słowa w kontekście zagadnienia w niniejszej pracy są ważne, ponieważ pośrednio interpretują myśl biskupa Rzymu. Nawet jeśli nie posługuje się zacytowanym powyżej porównaniem, to zapewne myśli podobnie. Warto dodać, że na aborcję i eutanazję, zdaniem Jana Wagnera analizującego myśl papieską o cywilizacji współczesnej, ma wpływ relatywizm, który jednocześnie rozwija się jako konsekwencja działań niebroniących życia¹⁷³.

Zachowania dotyczące samodzielnych inicjatyw człowieka dotyczących przerywania życia papież nazywa „kulturą śmierci”. Ten termin wielokrotnie powtarza się w encyklice *Evangelium vitae*¹⁷⁴. Staje się pojęciem charakterystycznym i widocznym dla retoryki pontyfikatu przez cały okres jego trwania. „Kultura śmierci” dotyczy przede wszystkim aborcji, ale również eutanazji. Nie zamyka się semantycznie tylko w tych dwóch problemach. Chociaż Jan Paweł II nie tworzy jednoznacznej definicji pojęcia, jego interpretacja prowadzi do wyszukania pewnych czynników mających na nią wpływ. Jednym z nich jest chociażby proces sekularyzacji – desakralizacji – dehumanizacji: „świadomość ludzka, ulegając sekularyzacji, traci poczucie sensu samego słowa <miłosierdzie> (...), oddalając się od Boga”¹⁷⁵, „desakralizacja, która często przeradza się w <dehumanizację>”¹⁷⁶. Człowiek – zdaniem Pawła Bortkiewicza – usurpuje rolę „kreatora rzeczywistości”¹⁷⁷. Oto kolejny przykład, że nie jest możliwe według papieża wypracowanie konkretnych zgodnych z nauczaniem Jezusa Chrystusa zachowań bez odwołania do tego, co transcendentne. Mówiąc dobitniej, odłączenie się od Boga prowadzi człowieka do degradacji, jednakże nie bywa

¹⁷⁰ EV 8.

¹⁷¹ Por. W. Półtawska, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

¹⁷² Por. G. Piechota, *Misja Wandy*, „Gazeta Wyborcza”, nr 148(6061)/2009, s. 16.

¹⁷³ Por. J. Wagner, *Anty-cywilizacja. Jan Paweł II wobec cywilizacji współczesnej*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2013, s. 411-412.

¹⁷⁴ Por. EV 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50, 87, 100.

¹⁷⁵ DM 78.

¹⁷⁶ DM 12.

¹⁷⁷ Por. P. Bortkiewicz, *Prawda [w:] Blask prawdy*, red. Jan Szpet, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2007, s. 111.

to proces gwałtowny. Jak zauważa Leszek Kołakowski laicyzacja nie od razu niszczy religijność¹⁷⁸.

Historyk idei w 1971 roku stworzył esej o znamienym tytule: *Zabijanie upośledzonych dzieci jako fundamentalny problem filozofii*. Został on wydany dopiero przez w polskiej wersji językowej dopiero w 2014 roku. Autor wyraża w nim zdanie: „Nie możemy udowodnić, że nie wolno zabijać niepełnosprawnych dzieci. Mamy jedynie powody uważać, że odrzucenie tego zakazu oznacza wyrzeczenie się człowieczeństwa w znanym na sensie, czyli oznaczałoby koniec ludzkiego świata”¹⁷⁹. Wydaje się zatem, że eseista sprzeciwia się mordowaniu, gdyż byłoby one znakiem samobójstwa kultury, jednak nie jest to głos zdecydowanie jednoznaczny jak w przypadku papieża. U Kołakowskiego nawet subtelny sprzeciw pozostaje tylko refleksją, nie nawoływaniem do konkretnego działania.

Niebezpieczeństwa bezpośrednie były dla Jana Pawła II świadomym stylem życia bez odniesienia do Boga. Chociaż mogą być one narzucane odgórnie, jednostka ma wolny wybór, czy przyjąć je jako wyznaczniki aksjologii czy nie. Można sądzić, że to co papież uważał za zagrożenie dla odkrycia tożsamości, w przypadku Kołakowskiego nie były tym, gdyż nie łączył samopoznania z Bogiem objawionym, ale akcentował człowieczeństwo. Niebezpieczeństwa pośrednie, które zostaną rozpatrzone w kolejnym paragrafie, są ogólnymi i neutralnymi zjawiskami, które również mogą przyczynić do zaniku „zainteresowania dialogiem z Bogiem”.

1.2.2. NIEBEZPIECZEŃSTWA POŚREDNIE

Afirmacja człowieka względem Boga przyczynia się do niebezpieczeństw pośrednich, które nie wprost odrzucają wiarę w Absolut, ale w działaniu nie widać zainteresowania Nim. Problemy dotyczą: XX wieku, cywilizacji współczesnej, globalizacji, mediów, kobiety.

XX wiek

Kołakowski widzi, że XX-wiek był najgorszym z możliwych. Nawet XIX-wiek wydaje się łagodniejszy od swojego następcy, który sprowadził na świat „nawałnicę

¹⁷⁸ Por. L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 50.

¹⁷⁹ Por. L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, wybór i słowo wstępne Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 112-123.

zła”¹⁸⁰. Jego pokolenie czuje, że do tej pory było to najgorsze doświadczanie w historii ludzkości. Okrucieństwa XX-wieku nie są jednak tłumaczone przez wykładowcę z Oxfordu, w przeciwieństwie do nauczania papieskiego, jako nieunikniona konsekwencja odejścia od Boga. One po prostu zaistniały w biegu wydarzeń historycznych, w których człowiek stawia siebie w roli twórcy z racji swej natury, nie jako przeciwdziałanie i niepodporządkowanie Bogu.

Jan Andrzej Kłoczowski zauważa: „Kołakowski przedstawiając związek pomiędzy religią a etyką odwołuje się do doświadczenia najbardziej źródłowego, do historii, której spadkobiercami wciąż jesteśmy. Zwraca uwagę, że zarówno Biblia jak i Freud twierdzą, iż staliśmy się ludźmi właśnie przez odkrycie winy”¹⁸¹. Nie wierzy on w naturalną dobroć człowieka¹⁸². Ponadto osoba nigdy nie jest w stanie być wolna¹⁸³. Z drugiej strony jest ona wolna i to wyróżnia ją wśród innych¹⁸⁴, bo ma możliwość wyboru i tworzenia. Wobec tego, w sprawach istotnych następuje opowiedzenie się za złem albo dobrem przez poczucie winy. Zwłaszcza samo zło stwarza dyskomfort psychiczny zwany winą.

Historyk idei nie negował możliwości zmian na świecie na pozytywne w sensie moralnym, ale bardziej niż w możliwość zmian wierzył w samą próbę dokonania przez ludzi tych zmian. Efekt tych zmian jest oczywiście możliwy, ale w minimalnym stopniu¹⁸⁵. Zauważa on, że prawo moralne starożytnych Chin nie było dla wszystkich ludzi na ziemi, dla stoików braterstwo było tylko ideałem. Dopiero uniwersalizm przyniosło chrześcijaństwo poprzez Ewangelię, podkreślając równość między ludźmi. Prawa człowieka pochodzą właśnie od niego¹⁸⁶. Kołakowski podkreśla chrześcijańską ideę równości, ponieważ jest ona istotnym wyznacznikiem kultury europejskiej.

Wyróżnić można na podstawie powyższego tekstu dwie najważniejsze uwagi związane z tożsamością. Zdaniem Kołakowskiego wiara nie ma znaczenia w powstawaniu zła w świecie, gdyż nie łączy je z bezbożnością. Wobec tego wiara

¹⁸⁰ *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, red. E. Kot, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, cz. 2, s. 159.

¹⁸¹ *Więcej niż mit...*, s. 291.

¹⁸² Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, 1973 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 228.

¹⁸³ Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 146.

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 153.

¹⁸⁵ Por. L. Kołakowski, *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 7.

¹⁸⁶ Por. tenże, *Bergson*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 92.

nie pełni istotnej roli w poznaniu samego siebie. Chrześcijańska idea równości jest dobrem kształtującym tożsamość kulturową.

Cywilizacja współczesna

Jan Paweł II powiada: „Świat współczesny skłonny jest sprowadzać człowieka jedynie do wymiaru horyzontalnego”¹⁸⁷. Ów wymiar horyzontalny obrazuje relację człowiek–człowiek. Jest on oczywiście bardzo ważny, jednak autor chce powiedzieć, że istnieje jeszcze inny głębszy wymiar – wertykalny: „tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga”¹⁸⁸. Co więcej, nawet stosunek człowieka do Boga kształtuje zachowanie ludzi wobec siebie. Jest to pewien rodzaj „zamkniętego koła”¹⁸⁹. Papież zauważa, że świat odchodzi od Boga, co dzieje się przede wszystkim w cywilizacji Zachodu.

Niektórzy komentatorzy zarzucają biskupowi Rzymu wiele uproszczeń myślowych:

„Krytykując surowo cywilizację zachodnią, Jan Paweł II próbował zapewne uświadomić jej mieszkańcom, że nie wszystkie zrodzone w tym kręgu kulturowym idee są dobre. Ale to samo można powiedzieć o każdej cywilizacji. Za ataki z 11. września nie wolno obwiniać całego świata islamskiego, bo byłoby to błędem i dużym uproszczeniem. Jan Paweł II miał skłonność do takich uogólnień na temat Zachodu, ponieważ według niego zrodził on większość błędnych idei i dysponował siłą, która umożliwia narzucanie ich innym cywilizacjom. Papież wierzył, że tylko idee zakorzenione w chrześcijaństwie są dobre i mogą ocalić świat, a zarazem każda filozofia czy teoria polityczna, która, w jego przekonaniu, odrzucała lub podważała religię – czy był to faszyzm, marksizm, czy też liberalizm – miała być na dłuższą metę szkodliwa dla ludzkości”¹⁹⁰.

W wypowiedzi znajduje się kilka istotnych elementów, do których warto się odnieść. Przede wszystkim autor słów zarzuca papieżowi uogólnienie kultury Zachodu. Niewątpliwie krytyka wielu kwestii moralno-społeczno-politycznych ma przykłady w myśli następcy św. Piotra o zachodniej cywilizacji, jednak Tad Lipien nie tłumaczy powodów zachowania. Zapewne krytyka ma kilka przyczyn. Jan Paweł II pochodzi z tej cywilizacji, więc zna ją najlepiej. Jest przedstawicielem ziemskich struktur

¹⁸⁷ RM 8.

¹⁸⁸ EV 21.

¹⁸⁹ Termin użyty przez Jana Pawła II. Por. EV 21.

¹⁹⁰ T. Lipien, *Wojtyła a kobiety. Jak zmienia się Kościół*, tyt. org. *Wojtyła's women. How they shaped the life of pope John Paul II and changed the Catholic Church*, przekł. z ang. J. Kabat, Świat Książki, Warszawa 2010, s. 167.

Kościół, jakkolwiek atak na inną kulturę mógłby skutkować reperkusjami wobec chrześcijaństwa i jego wyznawców żyjących w krajach, gdzie ich religia nie zalicza do najliczniejszych i nawet jest prześladowana. Następny powód, który nawet w pewnym stopniu sugeruje cytata, to poczucie odpowiedzialności Zachodu za inne cywilizacje. Innym elementem, który należy poddać analizie, jest przekonanie, że nic może prawidłowo istnieć bez idei chrześcijańskich. Zdecydowanie takie przesłanie wyłania się z całej myśli papieskiej, bez względu na to do jakiej kategorii ją zakwalifikować. Jednakże autor komentarza – Lipien używa tej uwagi nie tylko jako spostrzeżenia, ale jako polemiki do sytuacji kobiety. Jego zdaniem chrześcijaństwo nie daje lepszej ochrony kobiecie niż społeczeństwo liberalne¹⁹¹. Temat zostanie jeszcze poruszony w niniejszej pracy.

Cywilizacja współczesna, zdaniem papieża, musi posiadać tożsamość chrześcijańską. Jej brak objawia się w wzajemnym złu ludzi wobec siebie.

Globalizacja

Z zagadnieniem cywilizacji współczesnej łączy się kolejny temat — globalizacja. Oczywiście nie można powiedzieć, że zjawisko tworzy świadomość zagrożenia. Nie doprowadziła ona do zaniku Boga¹⁹². Zastąpiła pojęcie uniwersalizacji¹⁹³. Ma ona pozytywne i negatywne strony:

„Cechą charakterystyczną współczesnego świata jest tendencja do globalizacji, zjawisko, które nie będąc wyłącznie amerykańskim, jest dostrzegane i posiada ogromny oddźwięk w Ameryce. Chodzi o proces, który narzuca się ze względu na większą komunikację pomiędzy różnymi częściami świata, wprowadzając w praktykę przewyższenie odległości, z ewidentnymi efektami w bardzo różnych dziedzinach. Z etycznego punktu widzenia, może być ona oceniona pozytywnie lub negatywnie¹⁹⁴.”

Globalizacja jest pojęciem ekonomicznym. Uniwersalność w znaczeniu powszechności nie implikuje nic złego, tylko ujednolica działanie w znaczeniu ogólnoświatowym¹⁹⁵. Dopiero ekonomizm, dla którego priorytetem jest zysk — nie człowiek, czyni z globalizacji zagrożenie dla ludzi. Podobne zarzuty niwelowania człowieka jako wartości samej w sobie występują w nauczaniu papieskim dotyczącym systemu komunistycznego oraz wykorzystywaniu pracowników przez pracodawców

¹⁹¹ Por. tamże, s. 167.

¹⁹² Por. P. Beyer, *Religia i globalizacja*, tyt. org. *Religion and Globalization*, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1994, tłum. z ang. T. Kunz, Zakład wydawniczy „Nomos”, Kraków 2005, s. 151-152.

¹⁹³ Por. Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, tyt. org. *The individualized society*, Cambridge 2001, przekł. z ang. O. i W. Kubińscy, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 45-46.

¹⁹⁴ EAm 20.

¹⁹⁵ Kołakowski zauważa, że globalizacja przyczyni się do ujednolicenia „narzędzi informacji i komunikacji” [w:] por. *Mini-wykłady...*, seria 3., s. 88.

w kapitalizmie, co już było omawiane w niniejszej pracy. Ekonomizm w globalizacji odnosi się oczywiście do wszystkich krajów. Dla bogatych jest pozytywny, dla biedniejszych negatywny:

„Rozważając temat zagadnienia ludzkiego rozwoju w Azji, Ojcowie synodálni uznali wagę procesu ekonomicznej globalizacji. Uznając jej liczne strony pozytywne, wskazali jednocześnie, iż globalizacja dokonuje się ze szkodą dla ubogich, wykazując tendencję do spychania krajów biedniejszych na margines międzynarodowych stosunków ekonomicznych i politycznych. Wiele narodów azjatyckich nie jest w stanie utrzymać się na światowym rynku ekonomicznym”¹⁹⁶.

Takie rozumienie globalizacji pochodziło z roku 1999 i dzisiaj już nie daje się utrzymać. Globalizacja doprowadziła do zmian zmierzających przeciwko państwom bogatym. Produkcja została przeniesiona do państw biedniejszych, wywołując w państwach bogatych bezrobocie. Jednakże aspekt globalizacji pod względem ekonomicznym nie jest bardzo istotny dla tytułowego zagadnienia niniejszego studium, dlatego nie będzie pogłębiany. Cytat z poprzedniego akapitu rozwija się następująco:

„Być może nawet bardziej znacząca jest globalizacja kultury, którą umożliwiają nowoczesne środki komunikacji i która szybko wciąga społeczności azjatyckie w globalną, zsekularyzowaną i materialistyczną, kulturę konsumizmu. Jej rezultatem jest stopniowe niszczenie tradycyjnej rodziny i wartości społecznych, które dotychczas były podstawą narodów i społeczeństw. Wynika z tego jasno, że przywódcy narodów oraz organizacje popierające ludzki rozwój winny zająć się bardziej bezpośrednio etycznymi i moralnymi aspektami globalizacji”¹⁹⁷.

Jan Paweł II dokonuje zamiany wartości w rozumieniu zjawiska. Proponuje, aby ekonomia ustąpiła duchowości: aspekty ekonomiczne stały się drugorzędne w stosunku do duchowych. Globalizacja niszczy rodzinę i co się z tym łączy moralność, czyli zagadnienia bardzo istotne w nauczaniu papieskim. Ma ona także przeogromny wpływ na człowieka i zarazem samodzielna jednostka nie ma możliwości osobistego przeciwstawienia się jej, gdyż w tym wypadku nie ma bezpośredniego wpływu na decyzje gospodarcze o zasięgu międzynarodowym. Przywódcy państw jedynie mogą zahamować proces demoralizacji, jednak papież nie tłumaczy, jak miałoby to wyglądać. Niemniej zacytowany apel nie przejawia jednoznacznej niechęci do globalizacji, na co mogą wskazywać inne wypowiedzi papieskie. Nawet Bauman zauważa, że poniekąd przez globalizację zatraciło się znaczenie tożsamości¹⁹⁸. W świecie globalnym jednostka nie może zapanować sama nad swoim losem¹⁹⁹. Przykładowo

¹⁹⁶ EAs 39.

¹⁹⁷ EAs 39

¹⁹⁸ *Zindywidualizowane...*, s. 182-183.

¹⁹⁹ Por. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niebezpiecznym świecie*, tyt. org.:

zdaniem socjologa kultura masowa Ameryki Północnej została spopularyzowana na całym świecie poprzez procesy globalizacji, gdyż stanowi on „kluczową rolę”²⁰⁰ dla stosunków międzynarodowych.

Innym ważnym elementem w cytowanej myśli jest „kultura konsumizmu”. Stanowi ona zagrożenie dla prawdziwej kultury opartej na dowartościowaniu człowieka z racji uniwersalnych wartości na rzecz wartościowania człowieka miarą posiadania przez niego określonych dóbr materialnych. To właśnie globalizacja sprawia, że konsumizm staje się coraz bardziej powszechny. Nauczanie papieskie następcy św. Piotra odnośnie globalizacji jest dość obszerne, ale przytaczanie wszystkich wypowiedzi mija się z celem niniejszej pracy. To co najważniejsze dotyczy wpływu globalizacji na tożsamość człowieka i jego tradycyjnych wartości. W znaczeniu kulturowym niszczy ona tradycyjne wartości. Bez odwołania do nich człowiek nie może rozpocząć procesu samopoznania.

Media

Istotnym podmiotem życia społecznego odpowiedzialnego za prawdę są media. Można nawet sugerować, że oddziaływują zdecydowanie bardziej niż nauki głoszone przez systemy edukacyjne. Skutki przekazu medialnego są zdecydowanie szybsze niż uniwersytetów i mają powszechny oddźwięk. Ponieważ dostęp do nich jest powszechny, nieograniczony są one bardzo niebezpieczne dla rodziny, zwłaszcza dla dzieci, których rozeznawanie jest jeszcze nieukształtowane: „Środki społecznego przekazu mogą jednak wyrządzić rodzinie poważne szkody, gdy ukazują niewłaściwą czy wręcz wypaczoną wizję życia, samej rodziny, religii i moralności”²⁰¹. Wobec tego, obok rodziców w wychowaniu do prawdy i w prawdzie biorą udział podmioty publiczne: „do instytucji publicznych należy zadanie opracowania systemu przepisów gwarantujących poszanowanie przez środki społecznego przekazu prawdy i wspólnego dobra”²⁰². O ważności cytatu świadczy papieskie założenie potencjalnego braku obiektywności mediów. Brak nie zależy tylko od kierownictwa i dziennikarzy, ale od władz państwowych. Dziennikarze bardzo często są pozbawieni woli, wykonują polecenia władzy. Jednakże należy zwrócić uwagę, że przytoczony tekst mówi zupełnie

Seeking Safety in an Insecure World, przekł. z ang. J. Margański, Cambridge 2001, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 199.

²⁰⁰ Por. L. Crothers, *Globalization & American popular culture*, Rowman & Littlefield Publishers, edition 2, Lanham 2010, s. 206.

²⁰¹ Jan Paweł II, Aby media służyły prawdzie i dobru, Rozważanie przed modlitwą "Anioł Pański", 23 maja 2004, dostęp:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_23052004.html.

²⁰² Tamże.

o czymś innym. Nie opisuje on wpływ polityki na media, które kształtują określone zachowania społeczne, ale o wpływ mediów na rodzinę, zwłaszcza dzieci. Wpływ powinien, jak wynika z tekstu, być odpowiednio kontrolowany przez państwo, gdyż bardzo często odchodzi on od prawdy. To odejście równie w tym wypadku wydaje się być zaprzeczeniem wychowaniu moralnemu.

Środki społecznego przekazu mają być również odpowiedzialne za świat, czyli za wszystkich. Papież podczas Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu w rocznicę ogłoszenia encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII apelował, że „czterdzieści lat po ogłoszeniu historycznej encykliki bł. Jan XXIII, jest niezwykle ważne, by zastanowić się nad rolą mediów w budowaniu pokoju na świecie, opartego na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności”²⁰³. Odpowiedzialność mediów za prawdę jest ogromna. One czasami decydują o życiu ludzi. Nieodpowiedzialne zachowania, przemilczenie prawdy czy wręcz świadome wprowadzenie opinii publicznej w błąd skutkuje tragediami nie tylko o wymiarze rodzinnym, ale światowym. Jerzy Kossak w *Sporze o współczesną kulturę* tworzy obrazową metaforę – „Analfabetyzm psychologiczny”²⁰⁴. Polega ona na przyjmowaniu rzeczywistości mediów i nie tworzeniu własnego obrazu świata.

Jerzy Cuda w publikacji wydanej po śmierci papieża *Zostań z nami? Atropologia nauczania Jana Pawła II* tytułuje jeden rozdział „Pożegnanie idola?”²⁰⁵, co odnosi się do nazywania przez dziennikarzy Jana Pawła II idolem. Autor książki krytykuje porównanie, gdyż: „<Piotr naszych czasów> nie był <idolem>, oczekującym <idolatrii>, kultycznego uznania i podziwu dla swej osoby. (...) wszystkie słowa i działania Jana Pawła II zmierzały do tego, aby współczesny człowiek poznał i zrealizował swoją chrysto-logiczną tożsamość, by przeżył <w pełni własne człowieczeństwo>”²⁰⁶. Cuda bardzo obrazowym przykładem uzmysławia, co stanowi najważniejszą treść nauczania oraz jego niezrozumienie.

Wnioski końcowe są takie same jak w przypadku zjawiska globalizacji. Odejście od tradycyjnych wartości nie pozwala nawet rozpocząć procesu odkrywania tożsamości. Zwłaszcza upadek instytucji rodziny stanowi największe zagrożenie.

²⁰³ Jan Paweł II, *Media w służbie pokoju, Rozważanie przed modlitwą "Regina Celi"* 1 czerwca 2003, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_01062003.html.

²⁰⁴ Por. J. Kossak, *Spór o współczesną kulturę*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, 99-100.

²⁰⁵ Por. *Zostań z nami?...*, s. 41-44.

²⁰⁶ Tamże, s. 41.

Kobieta

Tożsamość osoby wiąże z jej płcią. Płciowość różnicuje człowieka, co już podkreśla Biblia. Różnice jednak nie czynią mężczyzn lepszym od kobiet albo odwrotnie. Teologia ciała została zarysowana przez Karola Wojtyłę w książce *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Tytuł odwołuje się do pierwszego opisu stworzenia (por. Rdz 1, 26-28) zamieszczonego w Piśmie Świętym, a drugiego pod względem chronologicznym: „O ile w opisie stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety (niewiasty), do którego odwołuje się Jezus w swej wypowiedzi z Mt 19, jest *włączenie w rytm siedmiu dni stworzenia świata*, można by przypisać mu charakter nade wszystko kosmologiczny”²⁰⁷. Tekst prezentuje określenie człowieka, będącego jednocześnie pewnym rodzajem jego definicji, mianowicie jest on mężczyzną i kobietą. Wobec tego pełne człowieczeństwo realizuje się, gdy obie płcie mogą się dopełniać. Istnieje równość między nimi²⁰⁸. Wyraźne przypomnienie o tym znajduje się również w późniejszych wypowiedziach papieskich:

„Wiele światła rzuca na kwestię promocji kobiety Pismo Święte, gdy przedstawia zamysł Boży w odniesieniu do mężczyzny i kobiety w dwóch opowiadaniach o stworzeniu. W pierwszym opowiadaniu znajdujemy słowa: <Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę> (Rdz 1, 27). Stwierdzenie to stanowi podstawę antropologii chrześcijańskiej, ponieważ wskazuje, że fundamentem godności człowieka jako osoby jest fakt, iż został on stworzony «na obraz» Boży. Jednocześnie tekst mówi wyraźnie, że obrazem Stwórcy nie jest z osobna ani mężczyzna ani kobieta, lecz są nim oboje w swym wzajemnym odniesieniu. W równej mierze przedstawiają oni wielkie dzieło Boże”²⁰⁹.

Są oni „równouprawnieni”²¹⁰ na dary Boże, oboje zostali stworzeni na podobieństwo Boże. Dopiero grzech pierworodny niszczy relację między kobietą a mężczyzną, opartą na wzajemnym poszanowaniu i godności²¹¹. Zarazem papież nie twierdzi, że równość kobiety i mężczyzny była zawsze dokładnie przestrzegana przez Kościół²¹². Niemniej kobiety od początku istnienia Kościoła brały w nim czynny udział²¹³.

²⁰⁷ *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 21.

²⁰⁸ Por. W. Szmigielski, *Antropologia biblijna w encyklikach Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej, Radom 2011, s. 65.

²⁰⁹ Jan Paweł II, W trosce o godność kobiety, Audycja generalna. 24 listopada 1999, 1, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audience/ag_24111999.html z dn. 12.01.2014.

²¹⁰ Por. MD 16.

²¹¹ Por. tamże, 10.

²¹² Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio* ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronami Europy, 1 października 1999, 3.

²¹³ Por. MD 27

Księga Rodzaju w nauczaniu papieskim — zdaniem Waldemara Irka — pełni rolę punktu wyjściowego. Opis stworzenia zwraca uwagę na mężczyznę i kobietę. Jego interpretacja wywodzi się z antropologicznych podstaw²¹⁴. Akt stworzenia ma na celu przede wszystkim człowieka. Rafał Czekalski zauważa jeszcze, że papież bardzo podkreśla poczucie wstydu z nagości pierwszych ludzi po grzechu pierworodnym²¹⁵. W tym przypadku wstyd świadczy również o wyjątkowości osoby na tle całego stworzenia przez poczucie grzechu.

Myśl biskupa Rzymu przede wszystkim upatruje bezpośrednie zagrożenie dla kobiety w permissywnym światopoglądzie. Przejawia się on zwłaszcza w wykorzystywaniu ciała kobiety m.in. przez: „«turystykę seksualną», handel młodymi dziewczętami, masowej sterylizacji, wszelkim formom przemocy wobec kobiet”²¹⁶. Papież twierdzi, że niedowartościowanie kobiety staje się przejawem systemu, który wykorzystuje jej seksualność. Ona marginalizuje kobiety i przyporządkowuje do określonych wzorców jak wygląd zamiast postrzegać w niej umiejętności zawodowych i inteligencji²¹⁷. Następca św. Piotra nie udziela odpowiedzi dosłownej, kto w taki sposób ocenia kobiety, ale można wywnioskować, że ogólnie ma na myśli kulturę. Ona od początku istnienia świata przejawia się męską dominacją. Warto dodać, że Kołakowski podobnie jak papież był przeciwnikiem zniesienia różnic między kobietą i mężczyzną, ale nie precyzował, co właściwie ma na myśli²¹⁸.

Jan Paweł II, jak zauważa Anna Mateja, używa terminu feminizm w znaczeniu pozytywnym, co stanowi nowość w nauczaniu magisterium kościoła²¹⁹. Termin, jak przede wszystkim podkreślają badacze tematu, propaguje komplementarność płci²²⁰. Następca św. Piotra postuluje tzw. „nowy feminizm”:

„W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają

²¹⁴ Por. W. Irek, *Godność i geniusz kobiety w optyce Jana Pawła II*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2009, s. 37.

²¹⁵ Por. R. Czekalski, *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, BEL Studio Sp. z o.o., Warszawa 2007, s. 33.

²¹⁶ Por. Jan Paweł II, W trosce o godność kobiety, Audiencja generalna. 24 listopada 1999, 2, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_24111999.html z dn. 12.01.2014.

²¹⁷ Por. tenże, Dzień Kobiet, Anioł Pański 8 marca 1998, 2, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_08031998.html z dn. 12.01.2014.

²¹⁸ Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, 1973 [w:] *Nasza wesoła apokalipsa...*, s. 225-226.

²¹⁹ Por. A. Mateja, *Nowa Ewa. Jan Paweł II a feminizm*, „Tygodnik Powszechny” nr 15(2909)/2005, s. 22.

²²⁰ Por. A. Gawkowska, *Nowy feminizm. Teoretyczne podstawy i praktyczne postulaty* [w:] *Czym jest nowy feminizm Jana Pawła II?*, red. J. Kupczak, M. Zboralska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, vol. 8, s. 45.

stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyższania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku”²²¹.

Niemniej taki model propozycji teologicznego spojrzenia na kobietę wzbudza krytykę. Jan Paweł II, używając terminu „nowy feminizm” łączy go nieodzownie z rolą kobiety jako matki: „Feministki oburza nie tylko sprzeciw Kościoła wobec aborcji, antykoncepcji czy zapłodnienia *in vitro*, ale również paternalistyczne nauczanie Papieża o kobiecie i głoszenie niezaprzeczalnych <prawd> o jej naturze”²²². Zdaniem Teda Lipiena wpływ na postrzeganie kobiet przez Jana Pawła II miało „patriarchalne społeczeństwo”²²³ jego urodzenia: „Proponując światu katolickiemu polski model relacji płci, Jan Paweł II opierał się na przykładzie kobiet, które opiekowały się nim przez całe życie. To one wspierały jego wizję międzyludzkiej solidarności i komplementarności płci, przeciwną idei rywalizacji płci, głoszonej przez zachodnie feministki”²²⁴. Autor słów nie zauważa, że gospodarka krajów socjalistycznych oraz kierunek artystyczny socrealizm propagowały często idee feministyczne. Doszukiwanie się ich jedynie w społeczeństwach zachodnich jest bezpodstawne.

Maciej Zięba natomiast termin „komplementarność płci” rozumie go następująco:

„(...) mechanizmy społeczne i kulturowe zostały w świecie zbudowane tak, iż uwzględniają głównie <pierwiastek męski> (...). Zatem projekty feminizmu pierwszej generacji, dążące do równoprawnego realizowania się kobiet w <męskim świecie>, Papież zastępuje komplementarnością. Mówi zatem o dwóch wersjach, a nie jednej, doświadczenia ludzkiego, męskiej oraz żeńskiej, które są równoprawne i komplementarne”²²⁵.

„Feminizm pierwszej generacji” dla autora wypowiedzi jawi się jako próbujący zrównać płcie ze sobą. Jego natomiast druga generacja (termin oczywiście jest domyślny – nieużywany wprost) akceptuje całkowicie kobietę jako inną w stosunku do mężczyzny.

Pomimo, że Kościół stara się zniwelować różnice między kobietą i mężczyzną, jednak nie zmierza do całkowitego ich zatarcia. Niwelacja różnic stanowi przede wszystkim o dowartościowaniu kobiety wobec zaniżenia jej wartości w stosunku

²²¹ EV 99.

²²² K. Rokitnicka, *Kościół katolicki wobec ruchów feministycznych* [w:] *Jan Paweł II i Europa*, red. K. Kalinowska, B. Brodzińska, M. Zamojskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 197.

²²³ Por. *Wojtyła a kobiety*., s. 9.

²²⁴ Tamże, s. 10.

²²⁵ M. Zięba, *Wstęp* [w:] *Jan Paweł II i Europa*, s. 11.

do mężczyzny; wykazywaniu że obie płcie posiadają równą sobie godność, natomiast różnice są tylko ubogaceniem dla człowieczeństwa. Odmienność wobec tego nie są problemem, więc nie powinny być zacierane. Naczelnym celem kobiety jest macierzyństwo, które wypływa z jej natury²²⁶. Niemniej w nauczaniu papieskim nie można doszukiwać się przyporządkowanie kobiety tylko do tej roli:

„Nie ulega wątpliwości, że równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety usprawiedliwia w pełni dostęp kobiety do zadań publicznych. Z drugiej strony prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów. Zadania te i zawody powinny zresztą uzupełniać się wzajemnie, jeżeli się pragnie, by rozwój społeczny i kulturalny był prawdziwie i w pełni ludzki. (...) Należy ponadto przezwyciężyć mentalność, według której większy zaszczyt przynosi kobiecie praca poza domem, niż praca w rodzinie. Wymaga to jednak, by mężczyźni poważali i miłowali kobietę z całym szacunkiem dla jej godności, i aby społeczeństwo stwarzało i rozwijało warunki sprzyjające pracy domowej”²²⁷.

Uzasadnionym wydaje się twierdzenie, że kobiety w dzisiejszych czasach mają problem z odkrywaniem swojej tożsamości. Kultura promuje zachowania (np. sukces zawodowy), które narzucane kobietom doprowadzają je do sytuacji wyboru między swoim podstawowym zadaniem, czyli rolą matki a realizacją zawodową. Wina za taką sytuację nie przynależy oczywiście tylko do kobiet, ale przede wszystkim jest konsekwencją całej struktury społecznej i niejednokrotnie samych mężczyzn. W tym znaczeniu mężczyźni nie tylko tworzą społeczne struktury jako twórcy prawa, politycy, ale są bezpośrednimi, konkretnymi współtowarzyszami kobiet. Niejednokrotnie niewłaściwe traktowanie męża przez żonę, pracującą w domu, sprzyja zagubieniu przez nią tożsamości już w samej rodzinie. Wzór pracującej w domu i niedowartościowanej kobiety jest obserwowany przez inne kobiety, które w ogóle rezygnują z założenia rodziny.

Kolejny wniosek wypływający z powyższego cytatu dotyczy zależności kobiety od mężczyzny, która wyraża się poprzez konkretne niewłaściwe traktowanie. Jeśli mężczyzna nie sprzyja kobiecie w jej naturalnej roli społecznej, ona traci swoją tożsamość. Takie zachowanie mężczyzny oznacza również, że jego tożsamość nie jest

²²⁶ Tenże, *Kobiety, bądźcie wierne swemu powołaniu*, 6 czerwca 2003 — Dubrownik. Msza św. i beatyfikacja s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego Petković, W piątek 6 czerwca, w drugim dniu pobytu w Chorwacji, Jan Paweł II udał się do Dubrownika, gdzie odprawił Mszę św. i beatyfikował s. Marię od Jezusa Ukrzyżowanego Petković. W homilii Ojciec Święty ukazał postać nowej błogosławionej jako wzór do naśladowania dla kobiet chorwackich, dostęp:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/dubrownik_06062003.html

z dn. 12.01.2014.

²²⁷ FC 21.

do końca ukształtowana, więc dowartościowuje siebie poprzez poniżanie innymi. Wobec tego wszystkiego powstaje następująca konkluzja: tożsamość kobiety zależy od tożsamości mężczyzny.

Zdaniem niektórych teologów nauczanie papieskie, jak również całego Kościoła katolickiego odnośnie do kobiety, nie zawsze zostaje kwalifikowane do miarodajnego, w znaczeniu obejmującego kobietę bez uprzedzeń związanych z określoną płcią²²⁸. Dzieje się tak m.in. z powodu tworzenia jej głównie przez mężczyzn. Philip Kennedy jak sam to określa, jest ona tworzona męskim „piórem”²²⁹, co wskazuje, że kobieta sama o sobie nie może powiedzieć zbyt wiele. Co więcej, męska wizja i jego potrzeby są narzucone żeńskiej części społeczeństwa.

Jana Pawła II przestrzegał, że współczesność wykluczająca Boga, promowana globalnie przez środki masowego przekazu, niszczy godność osoby, co w szczególności pokazuje sposób kreowania roli kobiety w kulturze. Seksualizacja tworzy z kobiety przedmiot wykorzystywany przez mężczyzn, natomiast maskulizm stoi w opozycji do jej wrodzonej tradycyjnej tożsamości. Ponieważ niejednokrotnie mężczyźni przyczyniają się do tego stanu rzeczy, świadczy to również o nich. To wszystko sprawia, że człowiek nie może poznać sam siebie, gdyż jest determinowany przez kulturę narzucającą mu określone zachowania.

Podsumowując „kryzys zainteresowania dialogiem z Bogiem” ma swoją przyczynę w błędnym pojmowaniu człowieczeństwa. Osoba ma być wyzwolona od określonych tradycyjnych wartości na rzecz afirmacji siebie. W konsekwencji odchodzi od Boga w sposób bezpośredni przez oficjalny ateizm lub pośredni przez ateizm praktyczny.

„Kryzys” odzwierciedla przede wszystkim problemy ujęte w nauczaniu Jana Pawła II, gdyż łączył on jednoznacznie samopoznanie z Bogiem. Nie widać w ogóle, aby refleksja Kołakowskiego wskazywała na taki rodzaj „kryzysu”. Niniejszy podrozdział przede wszystkim wykazał, że problem tożsamości stanowi istotę w nauczaniu pierwszego, a w refleksji filozoficznej drugiego nie. Będzie to

²²⁸ Por. Ph. Kennedy, *A modern introduction to theology. New questions for old beliefs*, I.B. Tauris & Co. Ltd, London - New York 2006, s. 200-2018.

²²⁹ Por. tamże, s. 200.

w szczególności istotne w kolejnych rozdziałach, które już wyraziściej zaprezentuję, na czym polega proces odkrywania tożsamości.

* *

*

Powyższa problematyka wykazała, że istnienie problemu tożsamości człowieka jest istotą teologii. Wynika to zasadniczo z dwóch kwestii. Żadne dziedziny naukowości nie są w stanie sprecyzować, czym jest ogólny sens egzystencji. Eliminacja Boga z poszukiwań odpowiedzi przekształca się zawsze przeciwko osobie w bliższej lub dalszej konsekwencji z racji czasowości rozwiązań niemetafizycznych. Nie są one w stanie zmierzyć się z problemami nierozwiązalnymi bez odwołania do Absolutu. Pierwszy rozdział wykazał zatem potrzebę przyjęcia „przedrozumienia” scalającego „częściowe” rozumienia w „całość”.

Istnienie problemu tożsamości człowieka uwidacznia się w nauczaniu Jana Pawła II, który dostrzegał zagrożenia w niektórych prądach filozoficznych nieodpowiadających na fundamentalne pytanie, kim jest człowiek, jaka jest o nim prawda? Koncentruję się one na horyzontalnym rozumieniu człowieczeństwa bez odniesień do wiary. W dalszej konsekwencji, zdaniem papieża, stają się apodyktyczne mniej lub bardziej oficjalnie. Poznanie samego siebie bez odwołań do Boga jest niemożliwe, gdyż wyklucza metafizyczność osoby. Natomiast w przypadku Leszka Kołakowskiego niniejszy rozdział, wykazał, że pytanie dotyczące wizji człowieka były mu bliskie. Jego refleksja filozoficzna jednak nie podejmuje konkretnych odpowiedzi w znaczeniu wskazań zachowań, ale przeciwstawia się jednoznacznym ogólnym rozwiązaniom, które wyzbywają człowieka z metafizycznych pytań, chociaż sam nie wierzył w pewność ich rozwiązań.

Na tym etapie badawczym, można zasugerować, że między Janem Pawłem II a Leszkiem Kołakowskim istniała łączność, gdyż ich myśli wyłaniało się istnienie problemu tożsamości, jednakże u pierwszego było motywem jego nauczania, natomiast u drugiego tematem kontekstowym. Dotychczasowe analizy dysertacji nie wskazywały jeszcze sposobu poznania samego siebie, tylko uzmysłowiły istnienie problemu i były zapowiedzią kolejnego rozdziału, będącego konkretnym ukazaniem procesu odkrywania tożsamości, co już wprost odnosi się do tytułowego zagadnienia

ROZDZIAŁ II.

DECYDUJĄCA ROLA PRAWDY W PROCESIE ODKRYWANIA TOŻSAMOŚCI

Drugi rozdział poruszy kluczowe zagadnienie dla niniejszego studium, mianowicie odkrywanie tożsamości. Zostanie to uczynione za pomocą rozumienia roli prawdy u Leszka Kołakowskiego i Jana Pałwa II. Celem rozprawy nie będzie jednoznaczna prezentacja, na czym polega odkrywanie tożsamości (czyli jak osoba definiuje siebie, kim jest i do czego zdąża), ale jak wygląda proces tegoż odkrywania. Terminy zaczerpnięte z myśli Jerzego Cudy – „hermeneutyczny pesymizm”²³⁰, „hermeneutyczny optymizm”²³¹ – będą stanowiły główne odwołanie dla kolejnych paragrafów, ale nie zostaną dokładnie omówione zgodnie z rozumieniem ich autora. Pomimo tego nie zostanie nadane im nowe znaczenie wyzbywające je z pierwotnego.

2.1. „HERMENEUTYCZNY PESYMIZM”

„Hermeneutyczny pesymizm”, używając terminologii Cudy, to „wizja niepoznawalności tożsamości”²³², na co się składa jeszcze wiele innych zagadnień, które świadomie będą pominięte w niniejszej pracy. Przywołana definicja poniekąd już wskazuje ukierunkowanie procesu odkrywania tożsamości w stronę niemożności poznawczej. Jak przebiega proces, zostanie przedstawione w dwóch paragrafach przedstawiających zjawisko niewiary w prawdę obiektywną oraz jego konsekwencję dla człowieka, który zmierza do „apoteozy indywidualizmu”²³³. Ostatnie sformułowanie pochodzi od Jerzego Cudy, co zostanie bliżej wytłumaczone w dalszych fragmentach studium.

2.1.1. NIEWIARA W PRAWDĘ OBIEKTYWNĄ

Niewiara w prawdę obiektywną dotyczy rozumienia prawdy w kategoriach metafizycznych. Aby zrozumieć, co ona oznacza, zostaną przywołane kwestie filozoficzne z myśli Leszka Kołakowskiego.

²³⁰ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 26-27.

²³¹ Por. tamże, s. 27-28.

²³² Por. tamże, s. 27.

²³³ Por. tamże, s. 25.

Wiara w prawdę natomiast jako samoistne sformułowanie występuje w refleksji historyka idei, dlatego od wytłumaczenia, czym jest dla niego, rozpocznie się obecna część studium. Następnie zostaną przedstawione zagadnienia: prawda obiektywna, posiadanie prawdy, prawda o człowieku w socjalizmie, filozofia i prawda, prawda epistemologiczna, transcendentna podstawa pewności, akt wątpienia, niewystarczalność humanizmu, sens, *Fides et ratio*. Kwestie wprowadzają w tematykę metafizyki.

Wiara w prawdę

Wiara w prawdę przynależy do obszerniejszej treści myśli Kołakowskiego, gdy odnosi się zwłaszcza do nauczania Jana Pawła II. Przykładem jest komentarz do encykliki *Fides et ratio*:

„Papież chce bronić prawomocności wiary w prawdę, bronić potrzeby uprawiania refleksji metafizycznej, która chroni nasz rozum przed zubożeniem wobec prawdy, (...). Nie trzeba być koniecznie tomistą, by uznać, że sprawa, o którą chodzi w encyklice, jest ważna, że trzeba się o nią troszczyć, że nie wiemy, co się stanie z naszą cywilizacją, gdy odłożymy kategorię <prawdy> do rzędu staroświeckich przesądów, zadowolając się kryterium pożytku, wygody, przyjemności”²³⁴.

Autor wydaje się być zwolennikiem prawdy, aby nie powiedzieć, że wierzy w prawdę, gdyż dla niego wiara miałaby zupełnie inne podłoże niż dla papieża, co pokaże podrozdział niniejszej pracy zatytułowany „Wiara w prawdę obiektywną”. Jeśli wierzy, to nie jest to w jakimkolwiek sposób wiara w objawienie prawdy; raczej, z prawdy wypływa samo dobro, dlatego należy ją przyjąć. Ponadto dla historyka filozofii nie istnieje reguła konkretnych praktycznych zachowań wynikłych z przyjęcia prawdy. Jeśliby była, musiałyby mieć swoje źródło metafizyczne, które odnosi do Boga jako do ostatecznego źródła prawdy.

Wyciągając konkluzję z refleksji eseisty, stwierdzenie, że prawda pomaga człowiekowi poznać siebie, jest zasadne. Co to oznacza w praktyce, jednak już nie wiadomo. Trzeba najpierw uwierzyć w prawdę, a dopiero później realizować ją. Historyk idei nie porusza zagadnień konkretnych praktycznych przykładów, gdyż nie wierzy w prawdę.

Prawda obiektywna

Kołakowski wykazuje, że ludzie pragną obiektywnej prawdy, co jeszcze nie oznacza, że wierzy on w jej istnienie. Ludzi pragną prawdy dla niej samej²³⁵,

²³⁴ Czy Pan Bóg jest szczęśliwy..., s. 114-115.

²³⁵ Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 207.

czyli inaczej mówiąc prawda jest celem. Z książki *Ułamki filozofii*, która prezentuje drobne części myśli przeróżnych filozofów, komentarz, dotyczący zasady sprzeczności Arystotelesa, warto zacytować (nie jako analiza myśli starożytnego filozofa, ale jego interpretatora): „Dziwne się wydaje, że ci - teraz i w starożytności - co istnieniu prawdy *expressis verbis* zaprzeczają albo (częściej) twierdzą, że wszystko jest względne i że każda inna, nie wnikają nigdy w moralne konsekwencje swoich poglądów”²³⁶.

Co autor powyższego zdania na ma myśli, dokładnie nie wiadomo. Gdyby dać na odpowiedź w duchu nauczania Jana Pawła II, wykazywałby ona, że konsekwencją braku obiektywnej prawdy jest relatywizm i nihilizm. U przypadku Kołakowskiego taka bezpośrednia odpowiedź wydaje się bardzo mało prawdopodobna. Niemniej nie oznacza to, że w ogóle nie dopuszcza takich rozwiązań, czyli wie, że można tak myśleć, gdyż wielu właśnie tak czyni. Myśl pisarza pozostaje zawsze otwarta i nie daje odpowiedzi, która definitywnie rozstrzygałaby problem; raczej jest ona zbiorem pytań.

Jak zauważa Jan Andrzej Kłoczowski, Kołakowski rozumie prawdę na kilka sposobów²³⁷. Określeniem prawdy w znaczeniu metafizycznym jest pojęcie mitu. Warto wspomnieć o tej terminologii, gdyż w niniejszej pracy wielokrotnie cytuje się publikację Kołakowskiego, która używa sformułowania „prawda jako mit”. Mit w tym wypadku nie ma na celu opisywać bajkowej rzeczywistości, a ludzkie pragnienia, które czasami przemieniają w wiarę w ich siłę rozwiązania niepojętej rzeczywistości.

Skoro nie przyjmuje się obiektywnej prawdy, wszystko staje się względne, więc człowiek nie ma możliwości poznania siebie. Przyjmowanie mitycznych założeń jedynie ułatwia życie.

Posiadanie prawdy

Ponadto, jak zauważa wykładowca z Oxfordu, twierdzenie, że ktoś posiadał prawdę, może być niebezpieczne:

„Ci wyznawcy wiary religijnej, którzy nigdy wątpliwości nie zaznali, wiedzą wprawdzie nie tylko, że jest taka książka, ale wiedzą także, gdzie jest: jest to mianowicie tekst przez Pana Boga podyktowany – na przykład Biblia albo Koran; święte księgi wschodnich religii, chociaż ogromnie przez wyznawców czczone, nie mają przecież autorytetu tak niepodważalnego: są źródłem wielkiej mądrości, ale nie po prostu zapisem słów Bożych”²³⁸.

Jest to jedno ze zdań, które nie da się zinterpretować na praktycznym przykładzie. Gdy autor mówi o Biblii i jej interpretacji dosłownej, nie wiadomo, czy ma

²³⁶ Tenże, *Ułamki filozofii*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 11.

²³⁷ Por. *Więcej niż mit...*, s. 164-165.

²³⁸ *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 281.

na myśli jakieś chrześcijańskie wyznanie, czy konkretnie katolików. Jest to bardzo ważna uwaga, gdyż ci drudzy nie wyznają jakoby Pismo Święte było podyktowane przez samego Boga, tylko Bóg natchnął autorów wykorzystując ich zdolności. Dlatego należy interpretować Pismo w takim samym duchu w jakim zostało spisane²³⁹. Nie wiadomo jednak, czy Kołakowski o tym wie. O Biblii mówi się, że nie jest „księgą zamkniętą”²⁴⁰, czyli dopuszcza się dyskusję w egzegezie. Dziwi też, że cytat sprowadza do takiej samej płaszczyzny chrześcijaństwo i islam, jakby nie wiedział, że religie diametralnie różnią się między sobą. Rozważając słowa głębiej, autor nie mówi tylko o księgach religijnych, ale o samej prawdzie w życiu ich wyznawców. Jego zdaniem, są oni nieomylnie przekonani, że to w co wierzą i głoszą jest prawdą, co w konsekwencji zamyka ich na różnorodność wizji świata, ogranicza myślenie i przede wszystkim rodzi pychę.

Historyk idei krytykuje również wprowadzenie prawdy przemocą. W ten sposób nawet, jeśli prawda rzeczywiście jest prawdą, przestaje nią być. Przemienia się w „dyktaturę prawdy”, „skamieniały dogmat”, broniący własnej dyktatury staje się „narzędziem uniwersalnego kłamstwa i przez to kłamstwem się staje”²⁴¹. Porównania dotyczą prawdy w znaczeniu metafizycznym, gdyż tylko taka prawda traci atrybuty prawdy, gdy jest wprowadzana na siłę. Nie ona wtedy jest priorytetem, tylko wprowadzający, który stawia się ponad nią. Można jeszcze dodać, że to właśnie człowiek stanowi o jej wartości. Dogmat natomiast symbolizuje w tym wypadku doktrynę oderwaną od rzeczywistości. Twierdzenia natomiast doświadczone empirycznie, nawet gdyby były wprowadzane pod przymusem, nie zatraciłyby swojej prawdziwości.

Powyższe analizy wskazują, że historyk idei uważa pewność, czyli w powyższym znaczeniu posiadanie prawdy, za zagrożenie dla człowieczeństwa. Dzieje się tak, ponieważ nie wierzy on w prawdę obiektywną. Twierdzenia dogmatyczne z kolei ograniczają samopoznanie, gdyż są sprzeczne z samowolnym poszukiwaniem. Konsekwentnie przenosząc taki sposób myślenia na poznane tożsamości, powstaje wniosek, że mogłoby polegać ono na przyjmowaniu tego, co nie jest odgórnie narzucane.

²³⁹ Por. KO 12.

²⁴⁰ Por. E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, przekł. M. Ponińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.

²⁴¹ *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 290.

Prawda o człowieku w socjalizmie

Niezmiernie ważne są słowa eseju z 1972 roku, która dość przewrotnie opisują prawdę i zarazem wydają się być aktualne do końca życia Kołakowskiego. Ponieważ treść napawa groteską, nie sposób nie przytoczyć dłuższego fragmentu.

„Są racje, dla których potrzebujemy chrześcijaństwa, ale nie byle jakiego. (...). Potrzebujemy jednak więcej niż chrześcijaństwa, i to nie w imię abstrakcyjnych zalet różnorodności, ale dlatego, że prawda chrześcijaństwa jest tak samo jednostronna jak każda inna. Potrzebna nam jest żywa tradycja myśli socjalistycznej, która odwołuje się wyłącznie do sił ludzkich, gdy głosi tradycyjne wartości sprawiedliwości i wolności. Ale też nie byle jaka tradycja socjalistyczna jest nam potrzebna. (...). Potrzebujemy tradycji socjalistycznej, o ile pozwala nam zrozumieć złożoność brutalnych sił działających w historii ludzkiej i wzmocnić gotowość naszą do opierania się uciskowi i do leczenia nędzy. Potrzebujemy tej tradycji socjalistycznej, która świadoma jest własnych swoich ograniczeń, jako że marzenie o ostatecznym zbawieniu na ziemi jest rozpaczą przebraną za nadzieję, żądzą władzy przebraną za pragnienie sprawiedliwości”²⁴².

Wypowiedź docenia rolę chrześcijaństwa, ale zarazem ukazuje, że emancypacja człowieka dokonuje się przez socjalizm. To typowe myślenie lewicowe, które upatruje w chrześcijaństwie przyczynę zastoju społeczeństwa, godzącego się na cierpienie. Bynajmniej Kołakowski nie wspomina, że socjalizm oferuje prawdę, ale brak dopowiedzenia jednoznacznego, jak w przypadku myśli o chrześcijaństwie, rodzi wiele sugestii w czytelniku. Nie wiadomo, czy historyk idei robi to specjalnie, ale może się wydawać, że jedynie prawda socjalistyczna, która zmierza do wyzwolenia człowieka z ucisku pozwala odkryć jego tożsamość, której celem jest przede wszystkim wolność. Niemniej w jego pismach widnieje głos, że socjalizm, komunizm „oszukał” tych, którzy mu „wierzyli”²⁴³. Z kontekstu wynika, że eseista również zalicza się do tej grupy osób. Należy dodać, że jego publikacje cechują się zawsze indywidualnością i przekorą. Opisując w graficznych myślnikach, czym socjalizm nie jest, podaje przykłady jego wynaturzeń²⁴⁴, co miało ujemne konsekwencje na jego karierze naukowej w Polsce²⁴⁵. Trzeba jednak dodać, co ma związek nie przywołanymi powyżej bezpośrednio myślami, ale ogólnie z całym stylem pisarskim myśliciela, że jeśli krytykuje chociażby marksizm, nie zawsze zostaje to odebrane jako rzeczywiście szkodliwe dla marksizmu i nawet mu sprzyjała²⁴⁶.

²⁴² L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, 1972 [w:] *Nasza wesola apokalipsa...*, s. 199.

²⁴³ Por. tenże, *Śmierć bogów* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, t. 2, s. 102-110.

²⁴⁴ Por. tenże, *Czym jest socjalizm?* [w:] *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 111-113.

²⁴⁵ Por. *Obecność zła...*, s. 41-45.

²⁴⁶ „W czasach PRL-u sądziłem, że Kołakowski swoim sceptycyzmem utrudnia kształtowanie się prawicowej alternatywy ideologicznej dla marksizmu. Jego sceptycyzm nie czynił żadnej krzywdy

Analizując w niniejszym studium stosunek socjalizmu do człowieka, prawomocną staje się sugestia, że „apoteoza indywidualizmu”²⁴⁷ nie równa się antropocentryzmowi, gdyż przez niego w twórczości historyka filozofii dokonuje się gloryfikacja marksizmu, od czego, zdaniem Anny Borowicz, w późniejszym okresie nastąpiło radykalne odejście²⁴⁸. Inni badacze jego myśli mówią, że był on przeciwnikiem antropocentryzmu, który chce poprawiać świat²⁴⁹.

Dotychczasowe wnioski z przywoływanej refleksji w kontekście samopoznania wskazują już na „apoteozę indywidualizmu” u nauczyciela filozofii. Niniejsza dysertacja na tym etapie proponuje pośrednie rozwiązanie problemu. Kołakowski jest zagorzałym przeciwnikiem, co ukazał pierwszy rozdział studium, sposobu myślenia, gdzie człowiek staje się tylko częścią mechanicznego świata pretendującego do rozwiązania wszystkich jego życiowych problemów. Antropocentryzm mający swe źródło w Oświeceniu jest mu daleki, natomiast indywidualizm akcentujący niewiarę w prawdę obiektywną bliski. „Prawda o człowieku w socjalizmie” bazuje jednak na oświeceniowych ideałach, które w mniejszym lub większym stopniu w praktyczny sposób przenikają myśl eseisty, co również zasygnalizują dalsze części rozprawy.

marksizmowi-leninizmowi, ponieważ ten nie odwoływał się ani do wiary, ani do wiedzy i jako swoista <policja myśli> miał być bardziej fizyczny niż umysłowy. Sceptycyzm natomiast onieśmiał tych, którzy poszukiwali teoretycznej podstawy swojego niezadowolenia z realnego socjalizmu. Tak mi się przynajmniej wydawało i taki pogląd tu i ówdzie wówczas przemyciałem. Nie zgadzałem się również z interpretacją marksizmu, jaka Kołakowski przedstawia w pierwszym tomie swojego wielkiego dzieła *Główne nurty marksizmu*. Ta bardzo wyszukana, bezpodstawnie, moim zdaniem, pogłębiona interpretacja dodawała marksizmowi nienależnej atrakcyjności i przedłużała jego żywot w głowach postępowej inteligencji i studentów. Dla szerokiej publiczności te problemy nie miały jednak żadnego znaczenia. Wystarczyło, że wybitny filozof jest wrogiem reżimu, a co on pisze w grubych księgach, to jego prywatna sprawa” [w:] B. Łagowski, *Stanisław Brzozowski i Leszek Kołakowski jako mistrzowie myślenia* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 25. Co więcej: „Z trzech pierwszych tomów tworzących dzieło pierwszy, poświęcony <klasycznej doktrynie Marksa i Engelsa, wydaje się zawierać najwięcej spraw kontrowersyjnych. Mam na myśl w pierwszym rzędzie ujęcie zagadnienia hierarchii poglądów konstytuujących zasadniczą treść doktryny. Zgadzając się w zupełności ze stwierdzeniem, że logicznie i chronologicznie punktem wyjściowym marksizmu jest filozoficzna antropologia w duchu prometejskiego humanizmu, można by podawać w wątpliwość pogląd Kołakowskiego, że rdzeń marksizmu stanowi <projekt filozoficzny, uszczegółowiony w analizach ekonomicznych i doktrynie politycznej>. (...) Kołakowski zerwał z tradycyjnymi ustaleniami (...). Pomija on również kwestię różnic między młodym a dojrzałym Marksem. (...) poważniejszą wątpliwość budzi we mnie interpretacja minimalizująca odpowiedzialność twórców doktryny za późniejszą realizację socjalizmu despotycznego i totalitarnego” [w:] M. Bębenek, *Leszek Kołakowski jako historiograf marksizmu* [w:] *Kołakowski i inni...*, s. 35-37. (33-40). Za poglądy rewizjonistyczne Kołakowski był również krytykowany w połowie lat osiemdziesiątych przez zwolenników marksizmu: „Kołakowski – jako partyjny pozytywista – nie rozumie w szczególności podstawowej tezy materializmu historycznego, iż był społeczny określa społeczną świadomość” [w:] W. Mejbaum, A. Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985, s. 162. „...filozof ten nigdy podstawowych idei Marksa nie zrozumiał” [w:] tamże, s. 259. Por. tamże, s. 262-265.

²⁴⁷ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 25.

²⁴⁸ Por. *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego...*, s. 133.

²⁴⁹ Por. T. Szkołut, *Czy Leszek Kołakowski jest postmodernistą* [w:] *Filozofia i myśl społeczna...*, s. 62.

Filozofia i prawda

Relacji filozofii i prawdy najlepiej ukazują całą refleksję filozoficzną Leszka Kołakowskiego. Twierdzi on, że filozofia nie daje odpowiedni, czym jest prawda. Jeśli historia pokazała, jak myśliciele dochodzili do prawdy, to ich nauki przestały automatycznie przynależeć do części filozofii, ponieważ: „Kulturalna rola filozofii nie polega na dostarczaniu prawdy, ale na pielęgnowaniu ducha prawdy”²⁵⁰; „Filozofowie nie odkrywają prawdy, ale są potrzebni do tego by umysł nie zgnuśniał, aby brał pod rozwagę rozmaite możliwości odpowiedzi na nasze pytania”²⁵¹. Filozofia ciągle bytuje w drodze – w dochodzeniu do czegoś, lecz to coś nie jest definiowalne. Powstaje zatem treść pytań bez odpowiedzi i rozwiązania²⁵².

Utopia oczywiście ma znaczenie pejoratywne. W tekście pt.: *Czy możliwa jest chrześcijańska utopia? Dialog*²⁵³ autor zastanawia się nad znaczeniem tego słowa, ale tym razem nie bezpośrednio, tylko wkładając słowa między postacie dialogu, który w całości kończy się stwierdzeniem, że ludzie będą cierpieć z powodu szkód ekologicznych, czyli przede wszystkim obniży się standard ich życia, na co chrześcijańskie środowisko będzie musiało znaleźć rozwiązanie w postaci jak zostaje to określone: „antyutopijnego moralnego apelu, który się streszcza w słowie *metanoia*. To słowo świętego Jana Chrzciciela sprzed nieomal dwóch tysiącleci. A więc, mimo wszystko, chrześcijańska utopia?”²⁵⁴. Wobec tego tak naprawdę wszystko zmierza do utopii, czyli nie jest możliwe do zrealizowania. Wszystko oznacza: filozofię, prawdę, religię. Filozofia jedynie zmierza do prawdy, ale jej nie posiada, co stanowi rodzaj pesymizmu epistemologicznego. W ogóle wyklucza on samopoznanie człowieka.

Prawda epistemologiczna

Historyk filozofii nazywa Kartezjusza „ojcem nowożytnej utopii epistemologicznej”. Wierzył on, że bez dotarcia do źródła ostatecznej pewności, jakkolwiek pewność staje się niemożliwa²⁵⁵. Dotarcie do osobistych poglądów Kołakowskiego wydaje się wręcz niemożliwe. Jednak można wywnioskować,

²⁵⁰ *Moje słuszne...*, s. 16-17.

²⁵¹ Tamże, s. 17.

²⁵² Dla ścisłości, aby nie powstał zarzut, że niniejsza praca, nie kwalifikuje rocznikowo wypowiedzi Kołakowskiego, gdyż taki podział byłby znakiem ewolucji myśli, cytowane wypowiedzi pochodzą z książki *Moje słuszne poglądy na wszystko*, w której są artykuły i eseje z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Por. tamże, s. 5.

²⁵³ Por. tamże, s. 32-40.

²⁵⁴ Tamże, s. 39.

²⁵⁵ Tamże, s. 13-14.

że zmierzają one bardziej w kierunku agnostycyzmu, nie ateizmu, który zakłada epistemologicznie, że Boga nie ma. Pewną ironię w stosunku do oceny Kartezjusza da się wyczuć w słowach „utopia epistemologiczna”. Utopia jako słowo ma znaczenie pejoratywne, dlatego zawsze w takim kontekście będzie odbierana przez czytelnika.

Mariola Flis widzi zależność refleksji Kołakowskiego od Husserla: „chcąc zachować wiarę w prawdę absolutną, należy założyć istnienie Absolutu; prawda absolutna nie może bowiem być niczym innym jak atrybutem absolutnego podmiotu”²⁵⁶. Jednakże, dopowiadając do zacytowanych słów, jeśli brak wiary w Absolut – nieomylną prawdę, rodzi się prawda epistemologiczna pełniącą rolę prakseologiczną prawdy obiektywnej. Anna Borowicz sugeruje, że myśliciel, odrzucając marksizm, zaakceptował Absolut chrześcijański, lecz zaraz dodaje: „charakter tego uznania stanowi ciągle przedmiot sporu”²⁵⁷. Analizy niniejszej pracy wskazują jednoznacznie, że przyjmowany Absolut nie posiada kategorii chrześcijańskich. Również bezzasadne wydają się twierdzenia interpretatorów myśli Kołakowskiego, że „bronił silnego rozumienia prawdy”²⁵⁸, natomiast zasadne, że bliższy mu był „nurt filozofii transcendentalnej”²⁵⁹ niż nihilizm.

Prawda epistemologiczna adoptuje do celów praktycznych prawdę obiektywną z wykluczeniem wiary. W związku z tym pozwala ona człowiekowi na samopoznanie czasowe, ponieważ zostaje dostosowana do potrzeby rodzącej się w określonym czasie i przestrzeni.

Transcendentalna podstawa pewności

Chociaż wykładowca z Oxfordu nie wygłasza własnego światopoglądu na temat tożsamości i niezmiennych prawd, można jednak sugerować, że pewne poglądy były mu bliskie, ponieważ wnikliwie zajmował się nimi, analizując pisma innych. Również istnieje inna przyczyna fascynacji wybranymi zagadnieniami. Jego myśl może przejmować pewne osądy rzeczywistości od innych poprzez lekturę ich pism. Przykładem tego jest jego stosunek do kultury: „Rezultaty tej krytyki – zwłaszcza rezygnacja z <prawdy> i <pewności> w sensie tradycyjnym – w oczach Husserla równały się ruinie kultury europejskiej”²⁶⁰.

²⁵⁶ Por. M. Flis, *Mit rozum – poszukiwanie pewności* [w:] *Kołakowski i inni...*, s. 57.

²⁵⁷ Por. *Filozofia kultury Leszka Kołakowskiego w latach 1958-1968...*, s. 66.

²⁵⁸ Por. W. Chudoba, *O co nas pyta Leszek Kołakowski?* [w:] *Bene merenti Civitas Radomiens...*, s. 51.

²⁵⁹ Por. L. Grudziński, *Dylematy ludzkiej egzystencji. Leszek Kołakowski jako krytyk współczesnej kultury* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego...*, s. 27.

²⁶⁰ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Biblioteka ALETHEIA, Warszawa 1991, s. 17.

Z innych tekstów, które można uważać za jego osobisty światopogląd, wynikają podobne uwagi. Z ich interpretacji wnioskuje się, że skoro nie ma pewności, nie istnieje pewne odkrycie i realizacja tożsamości. Z drugiej strony brak tego nie jest czymś właściwym dla człowieka, gdyż przyczynia się do jego destrukcji. Osoba musi dokonać wyboru, nawet jeśli tego nie chce. Można stwierdzić, że sam pisarz mniej wierzył w jakąkolwiek „pewność” niż sam Husserl. „Musimy znaleźć transcendentálną podstawę pewności”²⁶¹ – wynika z myśli Husserla. Kołakowski przyjmuje teoretycznie, że jedynie dzięki niej ludzie budują trwałe elementy życia. Usprawiedliwienia i pewną sympatię do poszukiwania pewności widać zwłaszcza, gdy pisarz określa jej cel. Nie służy ona nauce i technologiom. Stanowi pytanie bardziej religijne niż intelektualne, ponieważ poszukuje, o czym oczywiście też miał świadomość Husserl, sensu²⁶². Podsumowując, nadawanie rzeczywistości sensu i poszukiwanie go ma znaczenie i cel przede wszystkim religijny. Odkrywanie i realizacja tożsamości człowieka ma znaczenie religijne, gdyż jest połączona z odkrywaniem i realizacją sensu życia. Wydaje się uzasadnione, że u Kołakowskiego odnalezienie tych dwóch elementów przyporządkowanych do tożsamości jest niemożliwe, gdyż autor pomimo, że odwołuje się do wartości religijnych, żadnej z nich nie przyjmuje za pewną.

Mariola Flis zauważa: „U Kartezjusza Bóg jest przyczyną prawdy ludzkiej, prawdy zdobywanej przez człowieka. U Kołakowskiego, przeciwnie, jest on z prawdą tożsamy, z prawdą, która tkwi w nim immanentnie zamknięta”²⁶³. Oczywiście, przy czym należy zrobić jeszcze rozróżnienie między Kartezjuszem a Kołakowskim. U pierwszego jest to jego własna koncepcja filozoficzna, natomiast u drugiego wynik analizy innych światopoglądów, z którymi nie zawsze chce być bezpośrednio utożsamiany. Dalej Flis tłumaczy to u historyka idei następującą konsekwencją:

„Znika tym samym potrzeba epistemologii i wszelka krytyka poznania traci sens, gdyż samo ludzkie poznanie nie ma już żadnego sensu, ten bowiem polega nieodmiennie na dążeniu do prawdy, jakkolwiek ułomnej czy nieścisłej. (...) Odrzucenie Boga prowadzi, wedle Kołakowskiego nie tylko do nihilizmu epistemologicznego, lecz także do nihilizmu etycznego”²⁶⁴.

Widać pewne zbliżenie do myśli Jana Pawła II, jednak pisarz nie wskazuje jak żyć, dzieli się tylko z czytelnikiem swoimi analizami zachowań człowieka.

²⁶¹ Husserl..., s. 23.

²⁶² Por. tamże, s. 74.

²⁶³ Leszek Kołakowski - teoretyk..., s. 81.

²⁶⁴ Tamże, s. 81-82.

Ma świadomość, że klucz do zrozumienia metafizyki człowieka znajduje się w religii, nie w filozofii²⁶⁵.

Jadwiga Mizińska interpretując myśl eseisty wypowiada zdanie, które nie sposób nie przywołać w całości ze względu na dobitną wymowę: „Kołakowskiego, wizja takiej absolutnej pewności zdaje się napełniać przerażeniem nie mniejszym, aniżeli wizja ciągłej niepewności”²⁶⁶. Przerażające są zatem ostateczne odpowiedzi, jedyna prawda. Taki sposób myślenia ma również wpływ na całokształt jego pisarstwa²⁶⁷. Mizińska tworzy sformułowanie, na wzór „zakładu Pascala”, „zakład Kołakowskiego”²⁶⁸, w którym Absolut ratuje świat.

„Hermeneutyczny optymizm”²⁶⁹ jawi się w powyższych koncepcjach. Nie można powiedzieć, że one przybliżą człowieka do odkrycia i realizacji swojej tożsamości, ponieważ nie implikują treści Objawienia, interpretując zjawisko dedukcją Jerzego Cudy. Niemniej przyjmując „zakład Kołakowskiego”, rodzi się możliwość samopoznania siebie przez człowieka, jednakże jest to tylko „możliwość” zależna od wielu innych czynników, które zostaną ukazane w dalszych etapach niniejszej dysertacji. Transcendentalna podstawa pewności tworzy jasny wniosek, że do samopoznania konieczne jest przyjęcie Absolutu.

Akt wątpienia

Historyk filozofii krytykował Nietzschego za stosunek do wątpienia jako aktu osoby, będący świadectwem niespójności w logice „(...) gloryfikował ducha wątpienia, choć tam, gdzie nie ma prawdy, nie może być wątpienia”²⁷⁰. Prawda wobec tego stanowi pewne zabezpieczenie systemu postrzegania rzeczywistości. Akt wątpienia następuje po akcie wiary w prawdę – bez prawdy nie ma wątpienia. Powyższy sposób myślenia opowiada się za prawdą, chociaż nie wie, gdzie ją umiejscowić. Nie zna właściwej decyzji. Bez niej jako wyrazu skonkretyzowanych myśli lub działania nie rozpocznie się proces samopoznania.

²⁶⁵ Por. Ija Lazari-Pawłowska, *Profesor Leszek Kołakowski doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego*, [w:] *Honoris causa. Księga pamiątkowa...*, s. 11.

²⁶⁶ *Wahadło...*, s. 46.

²⁶⁷ „(...) Kołakowski <źle> się zestarzał. Jego teksty z ostatnich dwóch dekad życia są zdecydowanie większości szalenie przewidywalne i kończy je (a czasami, można odnaleźć wrażenie, również rozpoczynają) wciąż ta sama, sceptyczna mantra: <nie ma pewności>, <nie możemy wiedzieć> etc.” [w:] *Obecność zła...*, s. 51.

²⁶⁸ *Wahadło...*, s. 47.

²⁶⁹ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 27-28.

²⁷⁰ *Horror...*, s. 35.

Niewystarczalność humanizmu

W humanizmie oderwanym od rzeczywistości kosmologicznej człowiek stanowi centrum świata:

„Błąd Kartezjusza polegał jednak na tym, że postanowił on zważyć w istnienie świata, lecz nie w swoje własne; – na przeświadczeniu, że jego *ego* dane mu było w absolutnej bezpośredniości i że tym samym był on substancją myślącą. W czystych zjawiskach nie ukazuje się jednak żadna substancja myśląca – dlatego musimy również wykluczać substancjalne *ego*”²⁷¹.

Cytat podkreśla pewne niespójności w myśleniu Kartezjusza. Bynajmniej wykładowca z Oxfordu nie zajmował się kosmologią, ale zarazem nigdy nie prezentował człowieka jako centrum świata: „Droga Kołakowskiego jest quasi-kartezjańska, bowiem akcentuje nie tylko nieomylność podmiotu absolutnego, co przekonanie, iż nasze roszczenia do prawdy są puste, jeżeli nie odwołują się do bytu boskiego. Nacisk jest położony na boski byt, a nie na boską nieomylność”²⁷². „Nacisk”, o którym mówi Kłoczowski nie jest wyznaniem wiary w Boga, tylko pewnym porządkiem w analizie jakichkolwiek zdarzeń. Założone istnienia Boga gwarantuje pewien porządek innych bytów. Bóg jako byt nie posiada jasno określonej natury. Wobec tego, Bóg nie zostaje konkretnie określony, przykładowo jako Trójca Święta.

Niewystarczalność humanizmu uzmysławia, że człowiek, polegając tylko na sobie, nie potrafi odpowiedzieć, kim jest? Możliwości daje dopiero Bóg jako Absolut epistemologiczny.

Sens

Odkrywanie i realizacja tożsamości nakierowuje się na sens i zarazem pyta o prawdę. Widać pewną adekwatność między tożsamością a sensem, kiedy on jest odkrywany i realizowany. Takie rozumienie tematu występuje u Jana Pawła II, co pokażą dalsze części studium, natomiast u Leszka Kołakowskiego daremnie szukać analogi. Twierdzi on:

„(...) pytanie o sens życia, jest w gruncie rzeczy właśnie pytaniem religijnym. (...). Powiada się niekiedy, że istnieje jakiś orientacyjny kierunek biegu historii i że ten kierunek ostatecznie służy dobru. Czy na tej podstawie można sobie utworzyć pojęcie sensu życia? Niewykluczone że można, ale ja już od bardzo dawna nie żywię takiego poglądu. Procesy historyczne są w moich oczach dziełem przypadku, niezliczonego mnóstwa przypadków”²⁷³.

²⁷¹ Husserl..., s. 35.

²⁷² Więcej niż mit..., s. 186.

²⁷³ Czas ciekawy, czas niespokojny..., cz. 2, s. 80-81.

Zatem skoro istnieje analogia między tożsamością a sensem, jednak ten drugi w interpretacji autora nie istnieje, trudno doszukiwać się pytań o odkrycie i realizację tożsamości. Tożsamość powinna w tym rozumieniu być nakierowana na dobro, które z kolei partycypuje w dobroci Boga. Wydaje się zatem, że Kołakowski nie wierzy w istnienie sensu²⁷⁴. Nie jest to jednakże niewiara w sens w znaczeniu ogólnym. Niewiara w tym wypadku to powątpiewanie w możliwość odnalezienia sensu w pewnych ostatecznych pytaniach. Przewortne pytanie, czy możliwe by było poczucie sensu i celu, gdyby nie było ich w ogóle²⁷⁵, pozostaje otwarte. Dopowiadając myślą Cudy, brak sensu prowadzi do „eksperymentowania” „częściami”, tworząc „bezcelowe koło”²⁷⁶.

Samo pytanie, kim jest człowiek, implikuje poszukiwanie sensu. Brak wiary w sens w konsekwencji neguje wiarę w prawdę. To wszystko stanowi opozycję dla poznania tożsamości człowieka.

Fides et ratio

Ostatnie kwestie podrozdziału zostały zatytułowane pierwszymi słowami z papieskiej encykliki. Ma to na celu podkreślić, że Leszek Kołakowski zauważa jej wartość.

W odniesieniu do encykliki *Fides et ratio* Kołakowski punktuje przeciw, co ona kontestuje, mianowicie: pragmatyzmowi, nihilizmowi epistemologicznemu, pozytywistycznej negacji metafizyki, relatywizmowi, historyzmowi, irracjonalizmowi, scjentyzmowi, fideizmowi²⁷⁷. Przyznaje, że treści dokumentu są ważne ze względu na ich stosunek do prawdy, której traktowanie jak „przesąd” w imię chwilowego pożytku i przyjemności, mogłoby zaszkodzić cywilizacji, ponieważ nie wiadomo, co czeka ją, gdy wykluczy prawdę²⁷⁸. Wykładowca filozofii w pewnym stopniu przychyliła się nad myślą papieską, lecz nie jest to nachalne. Przede wszystkim z szacunkiem odnosi się nie tyle do konkretnego światopoglądu, tylko konkretnej osoby: „Jak wszystkie słowa Karola Wojtyły, trzeba ją czytać nie po prostu jako wypowiedź doktrynalną, ale jako świadectwo złożone przez człowieka wielkiej

²⁷⁴ A. Turoń-Kowalska, interpretując marksistowskie poglądy Kołakowskiego, zauważa w jego wywodach podobieństwo między socjalizmem i katolicyzmem. Doktryny pragną nadać sens ludzkiemu życiu. Por. Tenże, *Historia pewnego złudzenia*. „Heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018, s. 85.

²⁷⁵ Por. *Horror...*, s. 141.

²⁷⁶ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 25.

²⁷⁷ Por. L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 55.

²⁷⁸ Por. tamże, s. 57.

i niezachwianej wiary”²⁷⁹. Czytając w całości komentarz do encykliki, odnosi się wrażenie, że autor rozumie troski papieża, ale one osobiście go nie martwią dogłębnie, gdyż są niemożliwe do rozwiązania. Język, co więcej, opisujący myśl Jana Pawła II, bardzo dystansuje się od jego światopoglądu, jakby autor komentarza do encykliki chciał podkreślić siebie.

Jeśli nie istnieją rozwiązania metafizycznych problemów, pytanie, kim jest człowiek, staje się bezzasadne. Nie widać, by historyk idei, wierzył w jakąkolwiek pewną odpowiedź na zagadnienia ontologiczne.

Niewiara w prawdę ma wielkie konsekwencje dla człowieka. Przede wszystkim traci on wrażliwość na dobro, nie potrafiąc go określić. W końcowym rezultacie nie może nawet wątpić w cokolwiek, co odwoływałoby się do prawdy, gdyż akt niepewności świadczyłby o przyjęciu jakiejś wiary.

Niewiara w prawdę równa się niewierze w Absolut. Zatem niewiara rozgrywa się na płaszczyźnie światopoglądowej. Niemniej człowiek powinien poszukiwać prawdy, chociaż nigdy nie znajdzie ostatecznej odpowiedzi.

Leszek Kołakowski nie wierzy w prawdę obiektywną. Niewiara rodzi się z niewiary w Boga. Nawet, jeśli eseista sugeruje, że jest agnostykiem, ten sposób pojmowania rzeczywistości zawiesza pewne osądy, dlatego nie rodzi wiary w prawdę obiektywną. Niemniej twierdzi on, że wiara polepsza poznanie rzeczywistości, co oczywiście w jego przypadku zakłada przyjęcie istnienia Boga, ale tylko na płaszczyźnie epistemologicznej. Z refleksji filozoficznej nauczyciela z Oxfordu wyłania się potrzeba epistemologicznego poznania tożsamości człowieka.

2.1.2. CZŁOWIEK JAKO „APOTEOZA INDYWIDUALIZMU”

„Apoteoza indywidualizmu”²⁸⁰ w interpretacji Jerzego Cudy powstaje, gdy Bóg staje się „anonimowy”, co przyczynia się do zaniku zainteresowania ponadczasowymi wartościami. Człowiek nie pyta o cel ostateczny, zadowolając się „częściami” osobistego życiowego „koła hermeneutycznego”²⁸¹.

Paragraf zaprezentuje refleksję Leszka Kołakowskiego nad tematami: liberalizm, kodeks moralny, moralność humanistyczna, seksualność, wyrzuty sumienia,

²⁷⁹ Tamże, s. 59.

²⁸⁰ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 25.

²⁸¹ Por. tamże.

tożsamość zbiorowa, tożsamość narodowa, siła kultury, kultura Europy, Jezus Chrystus znakiem kultury europejskiej, ideologia chrześcijańska w Europie. Problemy dotyczą przede wszystkim zjawiska kultury w szerokim znaczeniu. Ich interpretacja zachodzi oczywiście w kontekście „apoteozy indywidualizmu”, o której już wspominał wcześniejszy paragraf, niemniej był on jedynie naprowadzający na obecny stanowiący jego konsekwencje.

Liberalizm

Kołąkowski analizując Henri Bergsona, wyciąga wnioski, że cywilizacja liberalna ucieka od odpowiedzialności, społeczeństwo staje się karykaturą Chrystusa, gdy przejmuje wszystkie grzechy indywidualne²⁸². Chociaż autor nie używa terminu relatywizm moralny, tylko liberalizm, jednak w tym kontekście oznacza on dokładnie to samo co pierwszy:

„Widać w powszechnej postawie milczące uznanie i łatwą, a nawet chętną akceptację faktu, iż każdy z nas z osobna nie jest żywym, świadomym podmiotem, lecz biernym narzędziem anonimowych sił, bezosobowych i niezależnych jak odległe gwiazdy. I nie dzieje się to przez totalitarny przymus: robimy to sami w naszej cywilizacji liberalnej”²⁸³.

Oczywiście niniejsza praca nie obrała sobie za cel analizy myśli filozofów, takich jak chociażby Bergson, ale tylko na ich przykładzie tworzy próbę dotarcia do światopoglądu Kołąkowskiego. Zacytowany fragment przynależy do luźnych myśli ich autora, niebędących typową akademicką wykładnią. Wydają się bardzo prawdopodobne, że nie wierzy on w żadną aksjologię, ani w możliwości skuteczności jakiegokolwiek aksjologii, ale w pewnych przypadkach rozumienie skutków odrzucenie odgórnych systemów przybliża go do założeń katolickiego nauczania. Nie oznacza to bynajmniej, że postuluje on za wprowadzeniem moralności chrześcijańskiej. W tym wypadku istnieje dwugłos Kołąkowskiego: z jednej strony nazywa ją „najwznioślejszym tworem historii ludzkiej”, z drugiej krytykuje za „monistyczny system wartości i reguł”²⁸⁴. Autor oddaje głos za i przeciw jednocześnie. Trudno postawić się w obronie jego refleksji, że konkretnie ujmuje problem, ponieważ nawet nie wiadomo, co dokładnie ma na myśli.

²⁸² *Moje słuszne...*, s. 205.

²⁸³ *Tamże*, s. 206.

²⁸⁴ *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 131.

Kodeks moralny

Co więcej, wysuwa on tezę, że kodeksy moralne, prawne nie są dziełem żadnej wyższej natury, tylko dziełem typowo ludzkim i nawet „ucieczką od odpowiedzialności”²⁸⁵. Aby ludzie sami się nie unicestwili zostały wymyślone prawa regulujące ich zachowania i kary jak „kodeksy etyczne i mitologie religijne”. Ich cel stanowi „rekompensata zniedołężniałego instynktu”²⁸⁶. W tym rozumieniu wolność nie zachodzi przez wybór między dobrem a złem, ale odejściem od instynktownych zachowań. W chrześcijaństwie wolność to wyzbycie się zła. Interpretatorzy Kołakowskiego zauważają, że nadaje on chrześcijaństwu funkcję normatywną²⁸⁷, czyli narzuca ono pewne wzorce zachowań i sposób myślenia. Kodeks moralny w powyższym ujęciu blokuje człowiekowi możliwości samopoznania.

Moralność humanistyczna

Przeciwieństwem moralności, rozumianej w nauczaniu magisterium kościoła, może być tzw. „moralność humanistyczna”, o której mówi Leszek Kołakowski, opisując VII wiek przy okazji prezentacji filozofii Barucha Spinozy:

„Moralnością humanistyczną nazywamy tylko taką (jakkolwiek nie wszelką taką) doktrynę, która odpowiada twierdząco na następujące pytania: 1) Czy tylko człowiek jest jedynym źródłem i twórcą wartości i nakazów moralnych? 2) Czy człowiek jest właściwym i naczelnym przedmiotem wszelkiego postępowania, które podlega kwalifikacji moralnej? 3) Czy potrzeby i sprawy ludzkie dostarczają głównego kryterium ocen moralnych? 4) Czy z punktu widzenia działania moralnego człowiek jest wartością najwyższą i czy uchodzi za cel sam w sobie? 5) Czy człowiek jest zdolny własnym wysiłkiem osiągnąć najwyższy poziom moralny, jaki jest w ogóle dostępny?”²⁸⁸.

Powyższy rodzaj moralności przeczy chrześcijaństwu, gdy za punkt wyjścia uznaje człowieka i jego dobro, które oczywiście nie zawsze musi być zgodne z prawem Bożym. Cechą charakterystyczną jest chwilowość takiego typu moralności, ponieważ potrzeby człowieka są zmienne. Jest ona zakamuflowanym pragmatyzmem. W punktu widzenia chrześcijańskiego predestynuje ona do bycia Bogiem w znaczeniu najwyższym autorytetem, co stanowi bałwochwalstwo. Oczywiście cytata nie odzwierciedla światopoglądu jego autora, tylko wskazuje, czym się zajmował naukowo. Ponadto racjonalizm Spinozy uzasadniał determinizm, co w tym wypadku oznaczało, że „wszystko jest zdeterminowane bezwzględną mocą tych samych prawd

²⁸⁵ Por. Górecka E., *Leszek Kołakowski o wartościach. moralności i ucieczce od odpowiedzialności* [w:] *Bene merenti...*, s. 55-60.

²⁸⁶ *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 147.

²⁸⁷ Por. *Leszek Kołakowski - teoretyk...*, s. 45.

²⁸⁸ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 302.

niezłomnych, które rządzą i myśleniem, i wszelkimi zdarzeniami w świecie”²⁸⁹. Determinizm przeczy możliwością wyboru człowieka – wolnej woli. Nakierowuje go na konkretne działanie, usprawiedliwiając je.

W kwestii nauki Kościoła, odnoszącej się do moralności, Kołakowski wyciąga surowe osądy²⁹⁰. Przede wszystkim nie wierzy w bezinteresowność pomocy innym. Uważa, że jest ona swoistym psychologicznym dowartościowaniem siebie. Drugi człowiek nie jest celem samym w sobie, ale środkiem do celu ukierunkowanym na tego, kto zmierza do celu. Ponadto twierdzi on, że Kościół rozumie cierpienie jako karę za grzech, za brak poprawy. Taki pogląd przeczy nauczaniu katolickiemu: tylko Bóg wie, dlaczego ludzie cierpią, ponieważ cierpią także niewinni (por. Hi 19, 1-4; 27, 1-6; 34, 5; 42, 7).

Moralność humanistyczna za cel obiera sobie człowieka, w Bogu natomiast upatruje uzurpatora wolności. Samopoznanie, jeśli w ogóle miałoby zaistnieć, w takiej optyce przebiega horyzontalnie. Osoba odpowiada na to, kim jest, w relacji do drugiej osoby.

Seksualność

Wykładowca z Oxfordu twierdzi, że tematyka seksu w chrześcijaństwie zalicza się do tabu i postrzega się ją za „zatrute źródło grzechu”²⁹¹. Historyk filozofii z ironią podchodzi do seksualności człowieka, która przede wszystkim ma prowadzić do złego, w ujęciu magisterium kościoła. Wykazuje, że Pismo Święte czyni seksualność demoniczną²⁹². Najbardziej ironiczne teksty pochodzą z lat 60-tych, niemniej nie można powiedzieć, że są one atakiem na Kościół w epoce komunistycznej, tylko sposobem rozumienia rzeczywistości katolickiej przez Kołakowskiego, kultywowanym w mniejszym stopniu w późniejszym okresie. W przedmowie z 1961 roku do dzieła

²⁸⁹ Tenże, *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego* (przedmowa) [w:] Spinoza, *Etyka: w porządku geometrycznym dowiedziona*, tyt. org.: *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, przekł. z łac. I. Myśliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. XX.

²⁹⁰ „Bliźni, który jest tylko środkiem dla mojej własnej świętości, tylko mierzwą, na której ma rozkwitać moje anielstwo, nie może być na serio przedmiotem mojej troski i odpowiedzialności – również wtedy, albo tym bardziej wtedy, gdy mam gotowe podręczniki świętości, zawsze i nieuchronnie służące do tego, by wyszukiwać najkorzystniejszą dla siebie interpretację nakazów. Wychowanie, które uczy, że najważniejszym celem każdego z osobna jest stać się doskonałym, w naturalny sposób mnoży świętoszków pewnych swej świętości. Mam się troszczyć o siebie i o bliźnich o tyle, o ile w rachunku mojego zbawienia mogą się liczyć; ale i bliźni potrzebuje nade wszystko pomocy w zbawieniu – nie mogą tedy okazać mu lepiej miłości, jak prawiąc mu morały; jeśli nie chce mnie słuchać – sam sobie winien, a każda przemoc będzie zresztą korzystną. Jest to skrót – nie karykaturalny zgoda – edukacji chrześcijańskiej, uprawianej przez wieki i skodyfikowanej w teologii moralnej, edukacji zmierzającej do urobienia doskonałych egoistów-konformistów” [w:] L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005 (Niniejsze wydanie na podstawie: *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972), s. 145.

²⁹¹ Por. tenże, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, seria 2., s. 55.

²⁹² Por. tenże, *Rozmowy z diablem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 88-94.

Czarownica Julesa Micheleta autor wysuwa tezę, która budzi wątpliwości, co do jego rozumienia człowieka:

„Ten właśnie, którego spekulacje teologów usiłowały nade wszystko pozbawić wielkiej zdolności tworzenia, zredukować do czystego braku – on właśnie skojarzył się, stowarzyszył na stałe z wysiłkiem twórczym, kiedy stawał się jego symbolem głównym. Być może, stało się tak dlatego po prostu, że od początku diabeł wziął pod swoją opiekę całą dziedzinę ludzkiej miłości cielesnej i, być może, sytuacja wspomniana tym bardziej jest dla nas widoczna, im bardziej jesteśmy świadomi, że prócz cielesnej nie ma innej miłości, jako że sami nie jesteśmy niczym innym jak tylko ciałem”²⁹³.

Ostatnie słowa są całkowitym zaprzeczeniem nauczania Kościoła. W późniejszych pismach autora nie widać jednak, aby taka definicja człowieka była bezwzględnie obowiązująca, gdyż widać w nich poszukiwania duchowości człowieka. Określenie „tylko ciałem” ma również znaczenie poznawcze drugiego. Mianowicie dokonuje się ona tylko przez ciało. Ponadto cytat sarkastycznie odnosi się do tomizmu, określając diabła jako „czysty brak”. Wiadomo, że w takiej sytuacji teoretycznie nie byłby zdolny do działania, lecz dla wykładowcy z Oxfordu akt twórczy jest dobrem, dlatego akt seksualny jest pozytywny. Podsumowując, historyk idei uważa, że dla Kościoła akt seksualny jest zły sam w sobie. Aby ośmieszyć myśl teologiczną dodaje, że szatan przemienia zło w dobro. Opis nadania zła całej seksualności człowieka przez Kościół wskazuje jednak jak postrzegał go Kołakowski. Natomiast czynienie z diabła twórcę dobra, połączone z afirmacją, może być już świadomym odwróceniem nauczania teologicznego, (usunięte) które prezentuje, że tylko Bóg potrafi wyprowadzić ze zła dobro, oczywiście jeśli w ogóle było to świadome dla autora cytatu w chwili jego tworzenia. Metafizyczna problematyka zła w odniesieniu do Boga cechuje filozofię²⁹⁴.

Kołakowski powołując się na Margaret Mead, przytacza opowiadanie, w którym mówiła ona, że ludzie zachowywaliby się jak zwierzęta, gdyby dostali przyzwolenie od Boga na robienie tego „na co mają ochotę”²⁹⁵. Widzi on w tym potrzebę ekshibicjonizmu. Twierdzi, że:

„Projekcja ekshibicjonistyczna płynie z pragnienia, by złamać surowe tabu, które nie pozwala nam w sobie prawdziwego (...) zwierzęcia, ujawnić. (...). Zakłada, iż podświadomie uważamy się za zwierzęta i że niejako powinniśmy - lub pewna częśćka nasza - do świata animalnego powrócić; zatem jednak - że owa

²⁹³ Tenże, *O pożytkach diabła* (przedmowa) [w:] J. Michelet *Czarownica*, tyt. org.: *La Sorcière*: przekł. franc., M. Kalista, Czytelnik, Warszawa 1961, s. 12.

²⁹⁴ Hasło: „evil, problem of” [w:] S. Blackburn, *Dictionary of philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 123.

²⁹⁵ Por. L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u*, 1965 [w:] *Nasza wesola apokalipsa...*, s. 151.

zwierzęcość jest tajemnicą, a rygor ascetyczny kultury służy do tego właśnie, by ujawnieniu tajemnicy przeszkodzić”²⁹⁶.

Oczywiście to nie jest twierdzenie i wniosek pisarza, że każdy jest ekshibicjonistą, nawet w wymiarze psychologicznym, w związku z tym pragnienia wewnętrzne człowieka są tłamszone przez kulturę. Raczej można dopatrywać się dehumanizacji człowieczeństwa, jego przyporządkowania zwierzęcym popędom. Cytat stanowi bardzo ważne odniesienie, nawet nie tyle do kultury, ile do tożsamości. Kultura tworzy tożsamość, pomimo tego że ludzie wcześniej stworzyli kulturę. Brak w tym myśleniu odwołań do Bytu Absolutnego, z którym jednostka mogłaby mieć indywidualny duchowy kontakt. W różnych pismach autora nie widać również jego zainteresowania wolną wolą człowieka, gdyż on po prostu bytuje w kulturze, co zostanie przedstawione w dalszych paragrafach dysertacji.

Powyższa kwestia nie wyciąga wniosków, jak zdaniem Kołakowskiego poprzez seksualność człowiek poznaje siebie. Ukazuje, że pragnienia ludzkie często bywają instynktowne, pozbawione metafizycznych uniesień. Sugeruje to sprowadzenie samopoznania tylko do rozeznawania pierwotnych potrzeb. To zamyka dalsze poszukiwanie odpowiedzi, kim jestem, gdyż proces poszukiwawczy przynależy ze swej natury do metafizyki.

Wyrzuty sumienia

Kołakowski pisze bardzo mało o sumieniu – wręcz niezauważalnie. Powiada on: „(...) sumienie nie istnieje, jeśli nie ma rzeczy takiej jak poczucie winy, wyrzuty sumienia, a sama obecność tychże świadczy o tym, że mogliśmy postąpić inaczej albo co najmniej, że tak wierzymy, iż jesteśmy wolni”²⁹⁷. Przede wszystkim sumienie w tej koncepcji nie utożsamia „głosu Boga”²⁹⁸, czyli samo jego istnienie zależy od człowieka. Gdy powstaje wina, rodzi się automatycznie sumienie. Ponieważ, podobnie jak w myśli soborowej, jest ono związane z wolną wolą, może mieć wpływ na tożsamość człowieka. Jednak nawet w takim wypadku nie będzie wykazywało kontaktu tożsamości z Bogiem, chyba że ono samo bezpośrednio się do niego odwoła. Będzie ono zawsze napępniało człowieka porządkiem wewnętrznym, co rzeczywiście sprawi, że dostąpi on możliwości wyjścia ponad siebie i skłoni go do dokonania wyboru, ale wtedy, gdy będzie odczuwał poczucie winy. Bez poczucia nadal będzie

²⁹⁶ Tamże, s. 152.

²⁹⁷ *Mini-wykłady...*, seria 2, s. 79.

²⁹⁸ Por. KDK 16.

mógł wybierać między tym, co jawi mu się subiektywnie jako dobre lub złe. Podsumowując, historyk idei zawęza sumienie do jego wyrzutów.

Mając na uwadze wszystkie dotychczasowe wyciągnięte wnioski z zaprezentowanych refleksji myśliciela, wyrzuty sumienia objaśnione w porządku naturalnym w bliżej nieokreślonym stopniu kształtują tożsamość. Nie wiadomo jednak, jak je interpretować w ogólności: jako zjawisko pozytywne czy negatywne.

Tożsamość zbiorowa

Esej Kołakowskiego „O tożsamości zbiorowej”²⁹⁹ zajmuje się tytułowym zagadnieniem niniejszej pracy w pewnym stopniu. Problematyka, bezpośrednio odwołująca się do terminu tożsamości, należy do rzadkości u pisarza. Jednakże w utworze nie są to oczywiście osobiste poglądy na życie autora, tylko subiektywna analiza filozoficzna innych filozofii³⁰⁰. Zagadnienie zostaje przywołane zdaniem: „wspominając o tych stronach osobowej tożsamości, które mają analogony w bytach zbiorowych”³⁰¹. Jej elementami są: substancja (dusz); pamięć; antycypacja (uświadczenie przeszłości i nakierowanie na przyszłość); ciało; dający się umiejscowić w czasie początek. Tożsamość zbiorowa jest najwidoczniejsza za sprawą tożsamości narodowej, na którą przekładają się powyższe elementy w następujący sposób: duch narodowy wyrażający się w formach życia kulturalnego – przede wszystkim w chwilach kryzysu; pamięć historyczna, antycypacja; terytorium; umiejscowiony w czasie początek, czego przykładem są legendy związane z początkiem narodu. Dla Kołakowskiego wszystkie przykłady mają również zastosowanie w istnieniu „ciał religijnych”³⁰². Jako przykład takiego bytu został podany Kościół katolicki³⁰³. Jego tożsamość związana jest z prawdą, której mieni się jako nosiciel i posiada do niej roszczenia. „Ciało religijne” albo jednostka, grupa etniczna często stają się agresywne, aby zapanować nad innymi. „Ciało religijne” najbardziej jest przekonanie o obowiązku unicestwienia innych w imię prawdy³⁰⁴. Myśliciel wykazuje konsekwencje tożsamości zbiorowej. Przykładowo słowo użyte powyżej „agresja” ma negatywną konotację językową. Niemniej należy po raz kolejny przypomnieć, że historyk idei pozostaje neutralny jak zawsze. Jednakże, czy rzeczywiście jest to prawdziwa neutralność, można powątpiewać. Przede wszystkim wybór komentarzy,

²⁹⁹ Por. *Moje słuszne...*, s. 156-169.

³⁰⁰ Por. tamże, s. 156.

³⁰¹ Tamże, s. 156.

³⁰² Por. tamże, s. 163.

³⁰³ Por. tamże, s. 163.

³⁰⁴ Tamże, s. 168-169.

analizowanych zagadnień dokonuje sam autor i jeśli chce akurat podkreślić element agresji, to bardziej wskazuje na swój światopogląd.

W eseju swobodnie zostały używa myśli innych. Praca kończy się rozbudowanym zdaniem: „Może to brzmieć nieco po Nietzscheańsku, ale nawet jeśli uznamy, że to dążenie do potwierdzenia własnej tożsamości poprzez ekspansję nie zawsze i nie wszędzie jest nieuchronne, to jednak jest ono tworzywem, z którego głównie utkana jest historia świata”³⁰⁵. Kołakowski nie analizuje myśli Nietzschego, ale swoje uwagi kojarzy z nim. Tożsamość jako ekspansja staje się kwintesencją głównego tematu niniejszej dysertacji. Historia przede wszystkim pomaga odkryć tożsamość; realizacja natomiast przebiega na płaszczyźnie rozszerzanie jej na innych. Realizacja ma źródło w pragnieniu bycia twórcą i niekoniecznie pragnieniu porządku wewnętrznego, tylko ciągłego napięcia.

Tytułowa tożsamość w niniejszej rozprawie odnosi się do jednostki, nie do zbiorowości. Wobec tego należy jeszcze raz przeanalizować elementy adekwatne dla jednostki. Substancja empirycznie niesprawdzalna i nieinterpretowalna jako dusza jest przedstawiona przez świadomość „ja”. Ono łączy się z pamięcią i antycypacją. To wszystko skazuje na elementy przede wszystkim psychologiczne. Element bardziej wewnętrzny to ciało, ale ono również zostało nazwane „ciałem świadomym”³⁰⁶, co również świadczy o odwołaniu do psychologii. Ciało ma swój początek, o którym wie, chociaż niedokładnie, gdyż nie pamięta dnia swych narodzin. Wobec wszystkiego, odkrycie tożsamości sprawia pamięć na płaszczyźnie empirycznej, czyli nie zwraca się ona do bytu wyższego, jakim określa się Boga. Również realizacja tożsamości dotyczy tylko tego co psychologiczne. Nakierowuje się na przyszłość będącą pewnymi planami albo nawet marzeniami. W takiej koncepcji odkrywania i realizacji tożsamości, nie ma miejsca na metafizykę. Owszem człowiek pragnie porządku wewnętrznego, dlatego wychodzi ponad siebie, ale w tych koncepcjach brak odwołania do metafizyki jako rozwiązania jego problemu. „Hermeneutyczny pesymizm” wypełnia poszukującego.

Tożsamość zbiorowa niejednokrotnie nosi poczucie wyższości objawiane przez agresję wobec innych grup. Sugeruje to, że nauczyciel filozofii – autor takiego poglądu – popiera przede wszystkim indywidualizm jako wartość samą w sobie. Wyciągnięty z tego wniosek wskazuje, że zbiorowość uniemożliwia samopoznanie, ale nie jest to jednoznaczne. Konsoliduje go w chwilach kryzysu narodu. Tożsamość

³⁰⁵ Tamże, s. 169.

³⁰⁶ Por. tamże, s. 159.

zmusza do działań twórczych. One są potrzebne do samorozwoju, który nie jest trwały i jednostajny, gdyż podlega napięciom. Wszystkie poszukiwanie skupiają się na codziennym życiu. Nie odnoszą się do Boga – bytu ponadczasowego i trwałego.

Tożsamość narodowa

Kołąkowski bardzo mało w swoich pismach mówi o tożsamości; wręcz przeciwnie można twierdzić, że w ogóle o niej nie mówi. Jeśli jednak to czyni, upatruje w niej atrybut zewnętrzny jak chociażby „tożsamość narodowa”³⁰⁷. Przykładowo była ona w okresie zaborów kształtowana przez Kościół, natomiast w Anglii po zerwaniu stosunków z Rzymem. Zostaje ona połączona z terminami, które zaprzeczają jej, jak chociażby kosmopolityzm:

„Ludzie, którym naprawdę zależało na autentycznej kulturze narodowej i tradycji (o innych nie mówiąc), siedzieli w gułagach razem z <kosmopolitami>. Kampania antykosmopolitczna była jedną z licznych haniebnych kart sowieckiej historii. (...) Hasła kultury zamkniętej w narodowej klatce, podobnie jak hasła autarkii gospodarczej, są niezawodnym przepisem na samobójstwo narodu; są na to przykłady. Na szczęście te hasła nie mogą już się udać. Tyle pochwały kosmopolityzmu”³⁰⁸.

Kontekst wypowiedzi jest oczywisty – krytyka komunizmu. Jednocześnie ukazuje przekorność, własny styl, w ukazywaniu poglądów. Sama tożsamość narodowa posiada głębię, dlatego trudno ją zniszczyć. Ponieważ człowiek zawsze próbuje wychodzić poza siebie, niemożliwym będzie przyporządkowanie go do określonej grupy, z odgórnie narzuconą tożsamością przez określony system polityczny. Tożsamość narodowa zostaje mu zawsze narzucona, przykładowo przez urodzenie, jednak w kontekście zniewolenia, jeśli nie chce jej zatracić, sam staje się twórcą. Twórczość odnosi się do walki tożsamości naturalnej z tożsamością narzuconą. Warto zasygnalizować na podstawie cytatu, że autorowi bliska była idea kosmopolityzmu, chociaż nie widać tego w innych pismach.

Sila kultury

Kultura natomiast dla Leszka Kołąkowskiego w znaczeniu bardzo ogólnym posiada siłę napędową z: dynamizmu życiowego, zmienności, braku uporządkowania, rozdarcia, konfliktowości:

„Wierzę, że ludzkiej kulturze nigdy nie uda się osiągnąć doskonałej syntezy swych zróżnicowanych i wzajem niezgodnych składników. Jej bogactwo polega na tej

³⁰⁷ Por. *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 158.

³⁰⁸ Tamże, s. 162.

wzajemnej niezgodności jej składników. Naszą kulturę utrzymuje przy życiu raczej konflikt wartości, niż harmonia”³⁰⁹.

Jak widać pogląd stoi w opozycji do myśli o kulturze Jana Pawła II z przyczyn samej motywacji jej istnienia, co dogłębniej zostanie zaprezentowane w paragrafie „Człowiek jako obraz Boga”. Konflikt wartości to oczywiście występowanie wielu światopoglądów. W tym wypadku wygląda on na element pozytywny kultury, gdyż pozwala jej istnieć. Brak spokoju staje się gwarantem rozwoju. Wydaje się wobec tego, że nauczyciel filozofii reprezentuje konkretną myśl filozoficzną – konflikt jako siła twórcza. Nawet, gdyby tak było, nie widać tego kompletnie w innych pismach. Wypowiedź stanowi tylko uwagę do rozumienia kultury. Nie jest to program dla kultury, jak powinna wyglądać. Nawet nie wyraża osobistej nadziei, jak powinna wyglądać. Cytat pełni funkcję tylko refleksji nad stanem faktycznym, chociaż odwołuje się do przyszłości. Teraźniejszość wskazuje na przyszłość.

Kultura w znaczeniu bardzo szerokim (całego systemu społecznego) nie zawsze zaspokaja i odpowiada potrzebom wszystkich jej uczestników. Specyficznym odrzuceniem kultury jest założenie maski³¹⁰ w znaczeniu metaforycznym i konkretnym, materialnym. Przykładem drugiego są maski karnawałowe. Jak pisze wykładowca z Oxfordu wyrażają one chęć bycia kimś innym, spowodowaną chęcią zmiany ubioru z danej kultury. Stwarzają chęć wykreowania swojej nowej tożsamości w oczach innych³¹¹. Wniosek nasuwa się następujący: człowiek posiadając pewne poczucie tożsamości, chce je zmienić. Wobec tego nie ma stałej tożsamości, gdyż natura ludzka zmierza przede wszystkim do ciągłych zmian.

Nie tylko sama przyroda kształtuje tożsamość, co raczej jest ona zależna od kultury, czego przykładem może być rozumienie nagości. Interpretując przypowieść o Adamie i Ewie, pisarz dywaguje, że nagość samo w sobie nic nie oznacza, póki nie zostaje skonfrontowana z świadomością bycia ubranym. Wobec tego nagość należy do zjawisk kulturowych, nieprzyrodzonych³¹². Analizując myśli autora: oddźwięk kultury jest duży; wpływ kulturowości ogromny. Oczywiście kulturowość jako zagadnienie nie zostaje podjęta przez historyka idei, ale właśnie o niej myśli, gdy używa terminu kultura.

³⁰⁹ Husserl..., s. 74.

³¹⁰ Por. *Mini-wykłady...*, seria 3, s. 64-71.

³¹¹ Por. tamże, s. 70.

³¹² Por. *Epistemologia...*, s. 140.

Siła kultury ma ogromny wpływ oddziaływania na człowieka, ponieważ kreuje jego sposób myślenia o sobie. Historyk idei upatruje to zjawisko jako tłamszące tożsamość. Symboliczne maski dopiero ukazują, kim chce być osoba. Można wobec tego wyciągnąć wniosek, że kultura przeszkadza w samopoznaniu.

Kultura Europy

Sokrates i Jezus przyczynili się do powstania kultury europejskiej³¹³ twierdzi Kołakowski. Wydaje się, stawia on ich na równo. Zapewne jako postacie historyczne mogą być tak odbierane, lecz patrząc na całokształt myśli wykładowcy z Oxfordu, Jezus przewyższa Sokratesa. Przyczynę należy szukać w samym dziele Chrystusa: zapoczątkował religię chrześcijańską. Ona natomiast zdominowała Europę, stając się z nią tożsama. Wyznacznikiem Europy jest terytorium duchowe, ale oczywiście nie świadczy to o jej religijności i podleganiu jakiegokolwiek religii³¹⁴. Kołakowski przewiduje, że religijny duch kontynentu nie umrze³¹⁵. Kultura europejska bez chrześcijaństwa nie przetrwa³¹⁶. Można zastanawiać się, skąd fascynacja dziełem Jezusa przez byłego subtelного krytyka Kościoła katolickiego. Nie zalicza się on do grupy, która uznaje Chrystusa, a katolicyzm nie. Gdyby tak było, wyznawałby raczej Boga w osobie Jezusa. Fascynację zapoczątkowała zapewne zainteresowanie dziejami cywilizacji, nie jako wyraz wiary w Mesjasza. Oświadczenie, że Europa jest z „urodzenia chrześcijańska”³¹⁷, służy tylko potwierdzeniu faktu historycznego. Hubert Czyżewski twierdzi nawet, że dla pisarza chrześcijaństwo nie było „jednoznaczne” z religią w całokształcie jego myśli³¹⁸.

Apoteoza chrześcijaństwa nie zrodziła się u Kołakowskiego raptownie na skutek zmiany kontekstu politycznego. W przedmowie z 1961 roku do dzieła Erazma z Rotterdamu pisze: „(...) chrześcijaństwo należy w końcu do tej samej historii i tej samej kultury, której wszyscy jesteśmy uczestnikami”³¹⁹. Daje to świadectwo, że nawet

³¹³ Por. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, seria I, s. 9.

³¹⁴ Por. L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, 1980 [w:] *Nasza wesoła apokalipsa...*, s. 272.

³¹⁵ Por. *Mini-wykłady...*, seria 3, s. 93.

³¹⁶ „(...) dla mnie chrześcijaństwo jest - w tej chwili tak to widzę - nierozzerwalnie zrośnięte z kulturą europejską. To znaczy myślę, że ta kultura nie mogłaby w ogóle przetrwać w formie niechrześcijańskiej” [w:] *Leszek Kołakowski wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, wybór i posłowie Z. Mentzel, red. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 103-104.

³¹⁷ Por. *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 27.

³¹⁸ Por. H. Czyżewski, *Wstęp w: Leszek Kołakowski. Chrześcijaństwo*, wybór i opr. H. Czyżewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 13.

³¹⁹ L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg* (przedmowa) [w:] *Erazm z Rotterdamu, Podręcznik Żołnierza*

w epoce głębokiego komunizmu pozostawał on zawsze na swój sposób wolny. Oczywiście w znaczeniu wolności intelektualnej, nie tworzącej ideologii pasujących do założeń wychowawczych kulturowych i naukowych partii.

Kołąkowski twierdzi, że Unia Europejska nie zagraża polskiej tożsamości narodowej³²⁰. W tym przypadku tożsamość przyjmuje cechy wspólnotowe: jest dla wspólnoty i zarazem tworzy wspólnotę, czyli ludzie są jej podporządkowani. Są oni wobec tego nie tyle twórcami czegoś nowego, ale współtwórcami czegoś, co już istnieje, zupełnie tak samo jak w przypadku religii chrześcijańskiej.

Poczucie zagrożenia może być bardzo pozytywne jako ważny element konsolidacyjny, który wpływa na tożsamość zbiorową. W przypadku historii Europy miało ono konkretne przypadki jak chociażby zagrożenie tureckie³²¹. Dlatego niebezpieczeństwo zmusza do wyjścia ponad siebie. Nie tyle wtedy człowiek ma poczucie bycia twórcą, chyba że jest ono wyczuciem misji historycznej, lecz odpowiedzialność obrony dotychczasowej twórczości.

Podporządkowanie wspólnoty i zagrożenie wobec niej utrwalają tożsamość. Kultura Europy w połączeniu z chrześcijańskim rysem historycznym jawi się pozytywnie. Na tym przypadku widać różnicę do wcześniej prezentowanego zagadnienia w niniejszym studium. Wydaje się, że kultura może wpływać na rozumienie tożsamości przez człowieka. Jednakże, czy odgórnie narzucona treść poznania samego siebie jest czymś, co popiera wykładowca z Oxfordu, wydaje się bardzo wątpliwe w kontekście wcześniejszych wniosków niniejszej dysertacji.

Jezus Chrystus znakiem kultury europejskiej

Nad tematem Europy nierozzerwalnie połączonej z chrześcijaństwem, należy pochylić się jeszcze raz, przywołując do tego słowa Kołąkowskiego. Są one najważniejsze w całej historii jego życia, gdyż zmieniły jego bieg:

„Powstaje ryzyko, iż wszelkie objawy dekadencji chrześcijaństwa muszą być nieuchronnie dekadencją historycznego sensu istnienia Jezusa. Otóż chcemy tego uniknąć. O wielu rzeczach wspomnianych można, co prawda, powiedzieć: <to już było>; wyszukujemy, nie bez racji, podobne tematy w religiach azjatyckich. Jednakże w kręgu śródziemnomorskiej kultury, do której z roku należymy, te wartości związane z nauką Jezusa, z jego imieniem. Jest to zasób duchowy, który on w obieg wprowadził i któremu nadał impet. Dlatego wszelka próba <unieważnienia Jezusa>, usunięcia go z naszej kultury pod takim oto pretekstem lub na takiej oto zasadzie, iż nie wierzymy w Boga, w którego on wierzył - wszelka taka próba jest śmieszna i jałowa. Próba taka jest tylko dziełem ludzi ciemnych,

Chrystusowego nauk zbawiennych pełny, tyt. org. *Desiderius Erasmus Rotterodamus*, przeł. z łac. J. Domański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. VIII.

³²⁰ Por. *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, cz. 2, s. 164.

³²¹ Por. *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 18.

którzy wyobrażają sobie, że sam prostacko zapisany ateizm nie tylko wystarczy jako pogląd na świat, ale może ponadto upoważniać do tego, by dowolnie, wedle własnego doktrynerskiego zamysłu, okrawać tradycję kulturalną, wyjaławiając ją z najżywotniejszych soków³²².

Cytat pochodzi z eseju *Jezus Chrystus - Prorok i reformator* z 1965 roku³²³. Esej jest kluczowy i przełomowy w całym życiorysie Kołakowskiego, gdyż oficjalnie przeczy ówczesnej komunistycznej propagandzie. Został on przytoczony w obszernej treści nie po to, aby analizować słowa po słowie, lecz z racji jego wymiaru historycznego, ponieważ do dziś refleksja filozoficzna Kołakowskiego oraz sama jego osoba kojarzy się z nim bezwzględnie. Nie ma w wypowiedzi oczywiście bezpośrednich odwołań do tożsamości człowieka. Raczej można mówić o odwołaniach do tożsamości kultury, z kolei ona znów pośrednio doprowadza do tożsamości człowieka. Właśnie chrześcijańska kultura prowadzi do zrozumienia przez Europejczyków swych korzeni. Ich gwarantem może być tylko osoba Jezusa Chrystusa będącego konkretną postacią historyczną. Jego dzieło ma do zaoferowania ludzkości konkretne wartości. Ateizm nie rozwiązuje kompletnie żadnego problemu. Zastąpienie nim na siłę nauczania Jezusa nigdy się nie sprawdzi, wręcz przeciwnie, obróci się przeciwko człowiekowi. Jak zauważa Mentzel esej implikuje elementy „ducha soborowego”, który poszerza swój horyzont epistemologiczny, odchodząc od klerykalizmu³²⁴.

Ponadto, jak można twierdzić na podstawie innych pism, łączność Jezusa z kulturą, stanowi jedynie wielkie zainteresowanie dla pisarza. Jednakże ani boskość człowieka z Nazaretu, ani nawet czasami przypisywanie absurdalnych określeń jego osobie, nie stanowi problemu wartego uwagi zdaniem Kołakowskiego³²⁵. Świadczy to, o czym już wcześniej wspomina niniejsza praca, że nie wyznawał on wiary w boskość Chrystusa, niemniej widział w nim wielkość osoby historycznej. Akceptuje on wszystko co zostało przekazane o Jezusie przez tradycję, czyli w obrębie wiary, chociaż nie stanowi to jego osobistego wyznania wiary: „Chodzi więc o pewną wiarę w obrębie

³²² Por. L. Kołakowski, *Jezus Chrystus - Prorok i Reformator*, 1965 [w:] *Nasza wesola apokalipsa...*, s. 124.

³²³ Jan Andrzej Kłoczowski twierdzi, że artykuł wzbudził „poruszenie”, był „nieoczekiwanym zwrotem”. Por. *Więcej niż mit...*, s. 8, 124. Dodatkowo Por. P. Artemiuk, *Jezus Leszka Kołakowskiego*, w: P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2019, s. 25-26.

³²⁴ Por. Kołakowski. *Czytanie świata...*, s. 190.

³²⁵ Por. L. Kołakowski, *Jezus Ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tyt. org. *Jésus ridicule. Un essai apologetique et sceptique*, przekł. z franc. rękopisu D. Zańko, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 7-9, 12

kultury. Jeśli idzie o wiarę religijną, ją również pomijam”³²⁶. Z tej wypowiedzi można wysunąć wniosek podobny do prezentowanego wcześniej w niniejszej pracy: to kultura kształtuje tożsamość, człowiek podlega kulturze, nie przeświadczeniu religijnemu, które w nim jest z racji posiadanej duszy.

Nie sposób jednak nie odnieść się jeszcze do kultury i europejskiej cywilizacji w refleksji Kołakowskiego. Podchodzi on do Jezusa jako osoby historycznej, co zresztą nie czyni go odosobnionym w takim myśleniu. Przykładowo Richard Rorty pojmuje Chrystusa tylko jako postać historyczną, w takim samym stopniu jak chińskiego Mao³²⁷. U historyka idei na tym się nie kończy – Jezus ma jeszcze przeogromny wpływ na współczesność. W tym znaczeniu Kołakowski nie tyle docenia Chrystusa, ile wpływ chrześcijaństwa na kulturę i całą cywilizację. Jego zdaniem Europa powinna zawsze pozostać chrześcijańska, aby nie zatracić swojej tożsamości. Należy przy tym dodać, że pod tym względem idea całkowicie współbrzmi z nauczaniem papieskim, z jednym wyjątkiem: nie wiadomo, jak ma być zrealizowana praktycznie. Wykładowca z Oxfordu twierdzi, że nieprzyjęcie wartości chrześcijańskich w preambule konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie dla niej szkodliwe, co będzie rozwinięte w kolejnym zagadnieniu. Można twierdzić, że światopogląd Kołakowskiego często dopasowuje się do ogólnego, odgórnie kreowanego.

Wydaje się zatem, że poprzez Jezusa Chrystusa, będącego znakiem kultury chrześcijańskiej, człowiek może poznać samego siebie. Przypisywanie występowania w refleksji eseisty takiej zależności jest nadużyciem, gdyż dla niego chrześcijaństwo przede wszystkim pełni rolę dobra kulturowego. Człowiek z kolei powinien zawsze być umiejscowiony ponad nią, ponieważ tłumi jego indywidualność. Jezus wobec tego jest tylko znakiem, nie odpowiedzią, kim jest człowiek, lub pierwotnym punktem odniesienia w procesie samopoznania.

Ideologia chrześcijańska w Europie

Jak widać z dotychczasowej analizy, Kołakowski jest zwolennikiem chrześcijaństwa, ponieważ wie, że tylko ono gwarantuje przetrwanie kultury europejskiej. Niemniej jego stosunek do preambuły burzy obraz, co więcej ukazuje jego rzeczywiste poglądy:

„Ci co o <wartościach chrześcijańskich> w ustawach się dopominają, mogą być podejrzani o to, że czynią z chrześcijaństwa ideologię, którą chrześcijaństwo

³²⁶ Tamże, s. 10

³²⁷ Por. R. Rorty, *Archiving our country*, Harvard University Press, USA 1999, s. 115.

radykałnie nie jest. <Wartości chrześcijańskie> w konstytucji nie ewangelizują świeckich instytucji, lecz przeciwnie, poganizują chrześcijaństwo”³²⁸.

Nasuwa się wobec powyższego pytanie – jak myśliciel chce bronić chrześcijańskiej Europy, skoro nie widzi dla chrześcijaństwa miejsca w konstytucji – pozostawione bez odpowiedzi. Prawo państwowe stanowi podstawę i ma duży wpływ na kulturę, ponieważ może zmieniać jej priorytety. W cytacie argument o ideologii, chociaż jest przedstawiony czytelnikowi bardzo wymownie, nie ma żadnego konkretnego przełożenia w praktyce, dlatego jest ideologiczny bez względu na to, czy tego chce jego sam autor. Wobec tego, nigdy nie można z łatwością zinterpretować światopoglądu Kołakowskiego, gdyż przynależy on do określonych sytuacji i wbrew pozorom również do trendów.

Ideologia chrześcijańska w Europie, jak już sam zwrot wskazuje, uniemożliwia człowiekowi otwarcie się na siebie. Narzuca mu rozumienie, kim jest.

Leszek Kołakowski pretendował do pochwały wizji rzeczywistości skupionej na człowieku i tylko w nim jako prawodawcy. Taki wniosek można wysnuć, ponieważ założenie przyjęcia prawdy epistemologicznej nie przynosi konkretnych odzwierciedleń praktycznych. Historyk idei uprawiał subtelną „apoteozę indywidualizmu”. Doszukując się w niej problematyki samopoznania można wyciągnąć wniosek, że człowiek sam dla siebie wyznacza priorytetu życiowe i nie musi odwoływać się do czegokolwiek lub kogokolwiek, co by krępowało jego wybory.

Nauczyciel filozofii przyjmuje hipotezę Boga, jednak nie jako akt wiary, tylko założenie wstępne, dzięki któremu lepiej się podejmuje inne decyzje. Nie widać wobec tego zastosowania hipotezy na konkretnych przykładach. Pojedyncza analiza niektórych sfer życia bardziej wskazuje, że pisarz w ogóle nie nakierowuje swojego myślenia na Boga. Dzieje się tak, ponieważ nie wierzy w prawdę obiektywną, która metafizycznie utożsamia Absolut. W dalszej konsekwencji człowiek zostaje sprowadzony do „apoteozy indywidualizmu”. Pomimo akceptacji kategorii „całości” nie powstaje hermeneutyczny krąg, gdyż różne „części” nie posują do „całości”.

Podsumowując, Leszek Kołakowski nie wierzył w prawdę obiektywną, chociaż był zwolennikiem Absolutu epistemologicznego, do którego odwoływanie stanowi

³²⁸ *Moje słuszne...*, s. 39.

sposób na rozwiązywanie ludzkich problemów. Wspomniana niewiara znacząco uwidaczniała się w pisarstwie myśliciela, gdyż odrzucenie metafizyki, pomimo deklaracji niebezpieczeństwa konsekwencji tego, było dla niego zawsze pierwszoplanowe. W dalszym następstwie ukazuje się to przez „apoteozę indywidualizmu”. Wnioski wypływające z dwóch paragrafów są identyczne (choć pierwszy jeszcze otwierał się na zagadnienia metafizyczne), że samopoznanie może przebiegać na płaszczyźnie horyzontalnej. Takie poznanie zawsze jest niepewne, niejednoznaczne, czasowe oraz, mówiąc językiem Cudy, pretenduje do „hermeneutycznego pesymizmu”, gdyż nie pozwala poznać tożsamości, koncentruje się na „częściach” bez odwołania do „całości” – istnienia Boga. Dla Kołakowskiego niepewność stanowi pozytywną gwarancję człowieczeństwa.

2.2. „HERMENEUTYCZNY OPTYMIZM”

„Hermeneutyczny optymizm”³²⁹ stoi w opozycji do „hermeneutycznego pesymizmu”, który nie twierdzi, że rozwiązanie dylematów rozumienia ludzkiej tożsamości jest możliwe. „Optymistyczny” ogląd rzeczywistości akcentuje wiarę. Bliżej problematykę w niniejszej pracy prezentują zagadnienia wiary w prawdę obiektywną oraz człowieka jako obrazu Boga.

2.2.1. WIARA W PRAWDĘ OBIEKTYWNĄ

Problematyka prawdy przenika całe nauczania pontyfikatu³³⁰. Jan Paweł II prawdę rozumie obiektywnie, więc jednocześnie wierzy w nią.

Paragraf dotyczy następujących kwestii: prawda obiektywna, prawda transcendentna, jedyność prawdy, absolutność prawdy wobec ekumenizmu, tomistyczne rozumienie prawdy, prawda z relacji z dobrem i pięknem, prawda kształtuje sumienie, wolność wobec prawdy, „Blask prawdy o wolności”, dar wolności, prawda w praktyce i prawda w ideologii, kultura i prawda, uniwersytet i prawda, prawda celem nauki. Jak widać tematy odzwierciedlają się różnorodnie, pomimo że wszystkie interpretują jej metafizyczność, łączność z Bogiem.

³²⁹ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 27-28.

³³⁰ Por. M. Zięba, *Kościół w ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II (cz. 2)*, dostęp: <https://www.miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=13139> z dn. 30.12.2015 r.

Prawda obiektywna

Czym dla Jana Pawła II jest prawda obiektywna i prawda w ogólności najlepiej ukazują cytaty z encykliki *Veritatis splendor*. Nie jest nadużyciem stwierdzenie, że stanowi ona kwintesencję nauczania o prawdzie:

„Tylko Bóg, najwyższe Dobro, stanowi niewzruszoną postawę i niezastąpiony warunek moralności (...). (...) Tak więc najwyższe Dobro i dobra moralne spotykają się w *prawdzie*: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężyć różne formy *totalitaryzmu*, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej *wolności* osoby. <Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeśli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki między ludźmi. (...). Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego (...)>”³³¹.

Fragment nauczania papieża zawiera w sobie całą definicję prawdy, na którą składa się kilka założeń, mianowicie: prawda jest bytem; Bóg jest prawdą; skoro prawda pochodzi od Boga, jest obiektywna; negacja Boga to negacja prawdy; negacja prawdy neguje Boga; odrzucenie prawdy neguje człowieka; odrzucenie Boga neguje człowieka, gdyż on od Niego pochodzi. Można nawet powiedzieć, że przytoczone obszernie słowa są definicją prawdy i odpowiedzią na główny temat niniejszej pracy: dzięki prawdzie człowiek odkrywa i realizuje swoją tożsamość.

W tej części podrozdziału niniejszego studium nie jest analizowany problem negacji prawdy, tylko sama jej natura. Cytat z *Veritatis splendor*, encykliki jak sama nazwa wskazuje dotyczącej zagadnienia prawdy, mówi, że prawda jest w Bogu. Najważniejsze przesłanie dokumentu brzmi: Bóg jest prawdą. Zagrożenia, jakie niesie za sobą brak prawdy, służą jedynie podkreśleniu wcześniejszej tezy.

Totalitaryzm w powyższym kontekście nie przynależy jedynie do pewnego ustroju politycznego, który znacząco odcisnął się na historii świata, ale pełni rolę terminu przedstawiającego system narzucający wszystkim swój światopogląd oparty na subiektywnej wizji prawdy. Wobec tego, nie ma w nim i w jego poglądach prawdy, gdyż ona musi być zawsze obiektywna, aby przysługiwało jej miano prawdy. W teologii katolickiej prawda nierozzerwalnie łączy się z pojęciem Boga³³². Wobec tego,

³³¹ VS 99.

³³² Hasło: „truth” [w:] G. O'Collins, E.G. Farrugia, *A concise dictionary of theology*, Paulist Press, Mahwah 2000, s. 276.

określenie zjawiska jako prawdziwe lub kłamliwe zawiera w sobie wiarę w prawdę obiektywną, którą oczywiście reprezentuje Bóg.

Skoro prawda jest bytem, jej geneza wskazuje na elementy wiary. Do prawdy doprowadza prawo naturalne lub pozytywne mające swoje źródło w Objawieniu, które należy przyjąć. W tym przypadku człowiek jest odkrywcą prawdy, która wcześniej została mu dana:

„Człowiek otrzymuje od Boga swą istotną godność, a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra. Jest on jednak również uwarunkowany strukturą społeczną, w której żyje, otrzymanym wychowaniem i środowiskiem. Elementy te mogą ułatwiać lub utrudniać życie według prawdy. Decyzje więc, dzięki którym powstaje jakieś ludzkie środowisko, mogą tworzyć specyficzne struktury grzechu, przeszkadzając w pełnej ludzkiej realizacji tym, którzy są przez te struktury w rozmaity sposób uciskani. Burzenie takich struktur i zastępowanie ich bardziej autentycznymi formami współżycia jest zadaniem wymagającym odwagi i cierpliwości”³³³.

Cytowany fragment pochodzi z encykliki *Centesimus annus*, czyli dokumentu poruszającego kwestię problemów społecznych. Charakterystyka potrzeb i obowiązków człowieka została zarysowana poprzez umieszczenie go w strukturze społecznej, dlatego jego relacja z Bogiem nie może odbywać się bez odwołania do wielu czynników, które wytwarza określony system państwowy, w którym żyje on na co dzień. Jednakże godność, którą otrzymał od Boga, sprawia, że może dążyć do prawdy i dobra, pomimo bycia częścią struktur odrzucających transcendencję. Nie jest to bynajmniej łatwe. Otóż środowisko, w którym żyje niejednokrotnie bardzo determinuje jego działanie i poznanie, nawet w takim stopniu, że zanika poczucie dążenia do prawdy i dobra. To zjawisko, które uniemożliwia rozeznanie, pogłębia niewłaściwe poglądy i czyny, nazywa Jan Paweł II „strukturami grzechu”. Wyzwolenie się od nich jest czasami procesem niezmiernie trudnym, niemniej należy dążyć do niego. Wobec wszystkiego, co zostało przedstawione wyraźnie widać, że człowiek niebędący twórcą prawdy, ale jej odkrywcą, ma obowiązek dążyć do niej. Nawet wtedy, gdy twierdzi, że ją poznaje, aby przekazywać ją innym. Nawet walczyć o nią, gdy jest zagrożona.

Prawda obiektywna jest wiarą w trwałe i niezmienny byt. Poprzez to implikuje już wiarę w Boga. Dzięki niej rodzi się wiara, że istnieje możliwość poznania samego siebie.

³³³ CA 38.

Prawda transcendentna

Biskup Rzymu twierdzi: „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego”³³⁴. Człowiek cały czas zmierza do prawdy i fakty świadczą o możliwości jej uchwycenia, chociaż nie każda z prawd (np.: naukowa i moralno-egzystencjalna, religijna) ma taką samą wartość³³⁵. Dla Jana Pawła II prawda pochodzi od Boga, gdyż całkowicie wychodzi ona ponad ludzkie rozumienie. Człowiek dąży do niej, bo wie, że jest dobra. Istnieją też prawdy o różnej wartości. Oczywiście one tylko pomagają w dochodzeniu do prawdy, którą jest Bóg. „Kryzys egzystencjalny” ma swój początek w „hermeneutycznym pesymizmie”³³⁶.

Zygmunt Bauman zauważa, że prawda rodzi się, gdy brak zgody³³⁷. Uwaga niezmiennie obrazowa, zbudowana przez paradoks, ukazuje niewiarę w prawdę obiektywną. Ponadto zdaniem socjologia wybór określonego stylu życia nie określa się mianem prawdziwego albo fałszywego, tylko słuszny albo niesłuszny. Natomiast wybór wartości nie przynależy do nauki, do której należy przymiotnik prawdziwy³³⁸.

Jarosław Kupczak, interpretując encyklikę *Veritatis splendor*, używa zwrotu „transcendująca człowieka prawda”³³⁹. Chce poprzez to przestawić prawdę jako niezależną od człowieka. Jednak on sam jest zależny od prawdy. Odejście od niej według autora sformułowania przyczynia się do kryzysu sumienia. Kupczak zapewne chce powiedzieć, że prawda człowieka przenika, będąc równocześnie nieuchwytna jak Bóg.

Prawda transcendentna utożsamia się z prawdą obiektywną, ale akcentuje przede wszystkim ponadwymiarowość, czyli przekraczanie poznania i umysłu. W klasyfikacji bytowej stoi zawsze nad osobą. Wskazuje ona, że samopoznanie to uniesienie człowieka ponad własny byt.

Jedyność prawdy

Papież nigdy nie sugeruje istnienia wielości prawd. Sam tłumaczy jak rozumie formy prawdy. Należą do nich prawdy badań naukowych, które można potwierdzić

³³⁴ FR 29.

³³⁵ Por. tamże.

³³⁶ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 26-27.

³³⁷ Por. *Zindywidualizowane...*, s. 208-209.

³³⁸ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 200.

³³⁹ Por. Z. Bauman, *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 22.

³⁴⁰ Por. *Krakowska szkoła antropologiczna. Studia nad myślą Jana Pawła II*, red. J. Kupczak, J. Majka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2009, s. 63.

za przyczyną bezpośrednich dowodów lub przez eksperyment; prawdy natury filozoficznej, do których dochodzi się przez spekulację rozumu; prawdy religijne, które również mają swoje podłoże w filozofii, ale nie są one krótkotrwałymi prawdami filozofów³⁴⁰.

Są pewne prawdy, które są tworzone i podporządkowane innym prawdom. Człowiek jednak nigdy nie tworzy prawdy w znaczeniu ontycznym:

„Człowiek ma żywą świadomość, iż Prawda jest poza i <ponad> nim samym. Człowiek nie tworzy Prawdy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy szuka jej wytrwale. Poznanie Prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*)”³⁴¹.

Zasygnalizowane prawdy filozoficzne czy religijne, które doprowadzają do prawdy obiektywnej, zostaną przedstawione w dalszej części niniejszej pracy. Papieska teoria prawdy mieści się w kategoriach myśli filozoficznej starożytności i średniowiecza³⁴². Nie mają one nic wspólnego z rozumieniem prawdy w kategoriach technicznych i utylitarystycznych.

Jedność prawdy uzmysławia istnienie trwałych wartości, do których powinna zmierzać osoba. Wobec tego poznanie samego siebie odkrywa transcendentalne wartości, a nie tworzy je samodzielnie, aby były dostosowane do chwilowych potrzeb.

Absolutność prawdy wobec ekumenizmu

Absolutność może być innym określeniem prawdy w nauczaniu papieskim, na co wskazuje komentarz Macieja Zięby: „Dla wielu dzisiejszych polityków, dla licznych zwolenników liberalizmu, dla ogromnej liczby współczesnych ludzi samo wspomnienie, w dobie pluralizmu i wielokulturowości, pojęcia prawdy Absolutnej jest już anachronizmem, i to anachronizmem niebezpiecznym, bo inwokującym postawy fundamentalistyczne oraz płynące z nich konflikty religijne”³⁴³. Jednoznacznie można stwierdzić, że niektórzy absolutności implikują tyranię.

Absolutność prawdy jako termin nie należy bezpośrednio do myśli biskupa Rzymu, pomimo to dobrze koegzystencjuje ona z obiektywnością. Jednakże może ona wywoływać wiele niekorzystnych skojarzeń chociażby historycznych, gdy przypomina

³⁴⁰ Por FR 30.

³⁴¹ Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ*, Kraków – kolegia, 8 czerwca 1997 r. [w:] *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, red. tech. Z. Hanas, B. Szczupakowska, APOSTOLICUM Wydawnictwo Księży Pallotynów, Ząbki 1997, s. 147.

³⁴² Pytanie o prawdę dla jej samej. W starożytności pytanie wiązało się z pojęciem nieskończoności (*alétheia*).

³⁴³ *Papieże...*, s. 93.

epoki bezwzględnych rządów tzw. władców absolutnych. Natomiast przynależy ona do terminów filozoficznych oznaczających m.in. całkowite poznanie rzeczywistości. Niniejsze studium pozwala sobie na wytłumaczenie przez tzw. absolutność prawdy stosunek papieża do innych wyznań.

Ujednolicenie religijne może doprowadzić do zaniku prawdy, co w konsekwencji doprowadziłoby do wyzbycia się określonej tożsamości religijnej, lub umniejszenia pewnych prawd wiary. Następca św. Piotra rozumienie ekumenizm jako jedność, „która byłaby owocem i wyrazem prawdziwego pojednania. Zwrot „prawdziwe pojednanie” już sugeruje, że może istnieć coś nieprawdziwego, niewłaściwego, nieodpowiedniego. Idee ekumenizmu niezmiernie trudno realizować ze względu na bolesną historię napięć między różnymi wyznaniem. Odniesienie do historii powinno opierać się na prawdzie, również teologia musi poddać się prawdzie. W dialogu sprawia to największe trudności, ale nie są one niemożliwe do przezwyciężenia³⁴⁴.

Ekumenizm zatem pozostaje zawsze wierny prawdzie wiary, dlatego nie niszczy tożsamości chrześcijańskiej i nie niszczy tożsamości człowieka przynależnego do określonej konfesji. Nie jest przeciwny tożsamości osoby w rozumieniu poczucia jego własnego „ja” w każdej jego sferze, a nie tylko, gdy jest akcentowana świadomość religijna, ponieważ tożsamość religijna kształtuje osobę we wszystkich jej wymiarach.

Tożsamości chrześcijaństwa zagraża brak ekumenizmu. Podział chrześcijan jest „antyświadcstwem wobec Jezusa Chrystusa”³⁴⁵, „przeszkodą dla wiarogodności kościelnego świadectwa”³⁴⁶, „skandalem”³⁴⁷. Ludzie zmierzają do jedności, stałości wiedzy, która w tym wypadku odnosi się do religii. Pragnienie odzwierciedla pragnienie prawdy. Ona natomiast wyznacza tożsamość chrześcijaństwa. Ekumenizm należy do najważniejszych zadań Kościoła posoborowego. Na II Soborze Watykańskim³⁴⁸ ukształtował się postulat zbliżenia konfesji chrześcijańskich. Zwolennikiem ruchu jest

³⁴⁴ Papież podaje sposoby dialogu teologicznego wypływającego z jednego dla wszystkich wyznań *Credo*. Por. Jan Paweł II, *Prawdziwy ekumenizm wymaga nawrócenia*, 13 XI 2004 — Homilia Papieża podczas nieszpórów z okazji obchodów 40. rocznicy ogłoszenia soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, dostęp:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/ekumenizm_13112004.html

z dn. 11.01.2015 r.

³⁴⁵ Por. EAs 30.

³⁴⁶ Por. EO 23.

³⁴⁷ Por. tamże.

³⁴⁸ Por. DE.

Jan Paweł II. Podsumowując, ekumenizm stanowi źródło tożsamości chrześcijaństwa, przyczynia się do odnalezienia i realizacji tożsamości przez poszczególnych ludzi.

Przekładając powyższe zagadnienie bezpośrednio na pytanie, kim jest człowiek, można wydedukować, że pomimo różnic między ludźmi łączy ich prawda przekraczająca ich poznanie i jedyna dla wszystkich. Mogą do niej dojść, jeśli w nią uwierzą. Prawda absolutna stanowi zatem cel i punkt odniesienia w procesie samopoznania.

Prawda uniwersalna

Do prawdy obiektywnej w myśli papieskiej przynależy określenie „wartość uniwersalna”³⁴⁹. Prawda uniwersalna obejmuje wszystkich, bez względu na jego sytuację, warunki, potrzeby, jednakże nie każdy potrafi uwierzyć w jej istnienie. Można zatem zasugerować, że jest ona czymś, co jest ponad człowiekiem, ale zarazem nie obciąża go. Wobec tego jest też tym, co jednoczy ludzi, nie dzieli ich ze względu na pochodzenie. Jest ona czymś pozytywnym i tak powinna być interpretowana, nie jako zagrożenie wolności człowieka.

Prawda konstytuuje wszystko we wszystkim, będąc fundamentem jakichkolwiek zagadnień egzystencjalnych. Nie przynależy ona do „części” koła hermeneutycznego, ale jej nobilitacja polega na byciu „całością”³⁵⁰. Prawda uniwersalna jest zatem analogiczna do prawdy absolutnej.

Tomistyczne rozumienie prawdy

Łączność prawdy z Bogiem charakteryzuje nauczanie Jana Pawła II. Podobna zależność występuje u św. Tomasza³⁵¹. Wniosek powstaje jeden: papieskie rozumienie prawdy jest tomistyczne. Akwinata natomiast korzystał z Arystotelesa³⁵². Doszukiwanie się jednak wszelkich nurtów filozofii starożytnej tworzy pewne nadużycie w stosunku nie tyle do samego papieża, co do tomizmu. Stróżewski zauważa:

„Każdy więc człowiek z natury swojej pragnie prawdy, stwierdzają zgodnie i Arystoteles, i Jan Paweł II, ten ostatni jednakże znajduje źródło owego pragnienia w Bogu. Jest to różnica zasadnicza i w perspektywie myśli Arystotelesa nie może ona zostać zatarta. Bóg Stagiryty, *Nous–Theos*, myślący tylko siebie [sic! – M.S.], daleki jest od tego, aby myśleć o człowieku. W odniesieniu od niego trudno jest

³⁴⁹ Por. FR 92.

³⁵⁰ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 14.

³⁵¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, tyt. org. *De veritatis*, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 1998. t. 1, q. 1, a. 3, (s. 14).

³⁵² „Ponadto jeżeli, gdy twierdzenie jest prawdziwe, przeczenie jest fałszywe, a gdy to jest prawdziwe, twierdzenie jest fałszywe, nie można zgodnie z prawdą twierdzić i przeczyć równocześnie tego samego” [w:] *Metafizyka – Księga T (IV)*, 5, 100b [w:] Arystoteles, *dzieła wybrane: Fizyka, O niebie, O powstaniu i niszczeniu, Meteorologia, O świecie, Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990. t. 2, s. 675.

nawet odpowiedzieć na bardzo ważne pytanie, a mianowicie, czy ów Bóg w ogóle wie o człowieku; być może w świadomości faktu, iż on sam jest celem wszechświata, wie o gatunkowej formie człowieka, ale można wątpić czy o każdej poszczególniej jednostce³⁵³.

Rozumienie prawdy jako bytu różni się zasadniczo między papieżem a Arystotelesem³⁵⁴. Według papieża pragnienie prawdy przez człowieka odzwierciedla jego pochodzenie od Boga. Prawda nie istnieje sama z siebie. Prawda jest osobowa i relacyjna, czyli jest Bogiem, który pragnie dialogu z konkretnym człowiekiem. Bez tej relacji nie byłaby ona właściwa sobie. Nie należy jednak wyciągać wniosków, że nauczanie w tej kwestii stanowi rewolucję. Jan Paweł II kontynuuje myśl św. Tomasza z Akwinu³⁵⁵, ponieważ był on dla niego „wzorem”³⁵⁶ – zwłaszcza w koncepcjach filozofii bytu.

Mirosław Mróz tytułuje pracę: *Nowa lekcja Mistrza Tomasza o mądrości. Refleksje na kanwie encykliki <Fides et ratio>*, która ma na celu uzmysłowienie zgodności między myślą Jana Pawła II i Akwinaty³⁵⁷. Papież aktualizuje myśl Tomasza, ale nie wprost, czyli nie tyle naucza o średniowiecznym teologu, ile o prawdzie, którą wykłada językiem dla współczesnego odbiorcy.

Wobec wszystkiego powyższego rodzi się konkluzja, biskup Rzymu pojmując prawdę Tomaszowo i nadaje jej specyfikę swojego własnego języka komunikacji. Polega ona na bardzo praktycznym, współczesnym rozumieniu prawdy. Jego myśl ma charakter neotomistyczny.

W tym momencie poszukiwań badawczych, wypływa bardzo wyrazisty wniosek, że chęć poznania samego siebie równoważy się z szukaniem Boga. Pytanie kim jest człowiek, jest poszukiwaniem odpowiedzi, kim jest Bóg?

Prawda w relacji z dobrem i pięknem

Dobro i piękną są naturalnymi atrybutami prawdy – zjawiska istnieją w relacji:

³⁵³ Wł. Stróżewski, Św. Tomasz z Akwinu w encyklice <Fides et ratio> [w:] *Polska Filozofia wobec encykliki...*, s. 35.

³⁵⁴ „Bóg ze swej potęgi udziela najwięcej tym ciałom, które znajdują się najbliżej niego, potem stopniowo ciałom dalej położonym, a wreszcie miejscom, w których my się znajdujemy. Z tego powodu Ziemia i wszystko, co na niej, pozostając w największej odległości od mocy Bożej, wydaje się słabe, niespokojne i pełne zamieszania. Ponieważ jednak Istota boska dzięki swej naturze może przenikać wszystkie rzeczy, dlatego dociera także do tych miejsc, w których my się znajdujemy, i tych, które są ponad nami, a w zależności, czy są one bardziej lub mniej odległe od Boga, doświadczają w mniejszym lub większym stopniu jego mocy” [w:] *O świecie*, 397b-398a [w:] *Metafizyka – Księga T (IV)*, 5, 100b [w:] *Fizyka...*, t. 2, s. 675.

³⁵⁵ Por. *Kwestie dyskutowane...*, t. 1-3.

³⁵⁶ Por. *Sumienie w świetle prawdy...*, s. 61.

³⁵⁷ M. Mróz, *Nowa lekcja Mistrza Tomasza o mądrości. Refleksje na kanwie encykliki <Fides et ratio>* [w:] *Polska filozofia wobec encykliki...*, s. 153.

„Ewangelia nie prowadzi do zubożenia czy zgaszenia tego, co każdy człowiek, lud i naród, każda kultura w ciągu historii poznają i realizują jako dobro, prawdę i piękno. Zachęca raczej, by te wartości zostały zasymilowane i rozwijane (...)”³⁵⁸.

Treść pochodzi z encykliki *Slavorum Apostoli*. Użyte słowa: dobro, prawda i piękno są kluczowe dla niniejszego badania, kontekst nie ma znaczenia. Jest to triada pochodząca od Platona³⁵⁹ – nazywana czasami Wielką Triadą Platona³⁶⁰. Pisma papieskie odwołują się do niej, ale sama relacja prawdy i dobra pełni w nich rolę nadrzędną:

„Sumienie, jako osąd czynu, nie jest wolne od niebezpieczeństwa błędu. <Często (...) zdarza się – pisze Sobór – że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak tego powiedzieć w przypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu>”³⁶¹.

Cytat odwołuje się do przesłania II Soboru Watykańskiego³⁶², ale idealnie ukazuje łączność między prawdą a dobrem. Poszukiwania prawdy równa się z poszukiwaniem dobra oraz odwrotnie. Prawda, że swej natury stanowi dobro i odwrotnie. Oczywiście jest to prawda transcendentna, nie techniczna w rozumieniu pragmatyczno-utylitarystycznym. W znaczeniu potocznym prawda też może być dobrem. Jedynie piękno nie zawsze dopasowuje się do prawdy i dobra. To, co prawdziwe nie zawsze musi być piękne. Prędzej dobro łączy się z pięknem, ale nie musi i nie ma takiej zależności w współczesnym codziennym pojmowaniu piękna. Nawet prawda, dobro i piękno nie są oddzielnymi bytami, jedynie opisem innego bytu. Piękno ma za zadanie kreację, twórczość bytów istniejących, wobec tego przyczynia się do rozwoju kultury³⁶³. Natomiast w interpretacji Platona prawda, dobro i piękno same w sobie są wartością. U Platona są odbiciem innego świata, pozamaterialnego, zupełnie podobieństwo zachodzi u Jana Pawła II.

Powracając do kwestii piękna jako bytu w nauczaniu papieskim, nie pełni ono istotnej roli. Mirosław Handke przywołuje relację Prawdy – Dobra – Wolności³⁶⁴.

³⁵⁸ SA 18.

³⁵⁹ Por. Platon, *Fajdros*, tyt. org. *Pheadrus*, przeł. z grec. W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2002.

³⁶⁰ Z. Wołek, *Idea dialogu w myśli Jana Pawła II* [w:] *Idea Dialogu w myśli Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, K. Dybeł, Z. Mirek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, s. 85.

³⁶¹ VS 62.

³⁶² Por. KDK 16.

³⁶³ Por. Ł. Suchanek, *Dni Jana Pawła II w Oświęcimskiej Uczelni* [w:] *Dobro, piękno rozum i wiara w kontekście nauczania Jana Pawła II*, red. J. Diec, R. Łętoch, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu, Oświęcim 2009, 15.

³⁶⁴ Por. M. Handke, *Wolność człowieka jako jego samowystarczalność* [w:] *Wolność w nauczaniu Jana*

To one wskazują na godność człowieka, nie piękno. Można jeszcze dodać, że wolność świadczy o niepodleganiu grzechu, co głębiej zostanie przedstawione w dalszej części dysertacji.

Proces samopoznania otwiera się zatem na platońską triadę. Świadczy to o wrażliwości poszukującego. Piękno, nawet jeśli nie jest często eksponowane w nauczaniu papieskim, w tym kontekście odzwierciedla akt twórczy. Zasygnalizowana wolność, chociaż nie zalicza się do elementu platońskiego, jako wyzwolenie od grzechu warunkuje właściwy przebieg procesu.

Prawda kształtuje sumienie

Wyznacznikiem, pomagającym rozeznąć między dobrem a złem, jest sumienie, które nie sposób nie łączyć z prawdą. Następca św. Piotra zauważa, że obowiązek kierowania się własnym sumieniem zostaje przeakcentowany sprawiając, że „zanika nieodzowny wymóg prawdy”³⁶⁵. Relacja prawdy i sumienia zalicza się do jednych z najważniejszych tematów jego nauczania. W historii Kościoła dokumenty powstałe o sumieniu, świadczą o znaczeniu tematu. Miał on nietypowy wpływ na naukę Kościoła, gdyż w zależności od epoki różne jego elementy były bardziej akcentowane³⁶⁶. Niemniej w zacytowanych kilku słowach widać, czym jest sumienie nieukształtowane przez prawdę. Nie może być ono przez nią nieukształtowane, gdyż zatraci swój kontakt z Bogiem, czyli prawdą. Sumienie musi być podległe prawdzie. Prawda funkcjonuje ponad sumieniem. Wydaje to się trochę niekonsekwentne w kontekście głosu II Soboru Watykańskiego, który przypomina, że „sumienie jest sanktuarium, w którym człowiek sam na sam przebywa z Bogiem”³⁶⁷. Jednak z wcześniejszych tekstów wiadomo, że prawda utożsamia się z Bogiem. Można przyjąć, że sumienie musi być podporządkowane prawdzie, gdyż ona pochodzi od Boga, dlatego On gwarantuje jego obiektywność.

Sumienie wobec tego gwarantuje pełne samopoznanie osoby. W takim rozumieniu powinno być ono nakierowane na prawdę, czyli na Boga. Pozwala ono odrzucać zło, które niweczy proces odkrywania tożsamości człowieka.

Pawła II. Materiały z sesji naukowej, red. Zespół Wydawnictw AGH, Wydawnictwo AGH, Kraków 2010, s. 25.

³⁶⁵ Por. VS 32.

³⁶⁶ Encyklice *Mirari vos* Grzegorza XVI i encyklice *Quanta cura* Piusa IX opowiedziały się przeciwko wolności sumienia.

³⁶⁷ KDK 16.

Wolność wobec prawdy

Nierozzerwalnie z kwestią prawdy łączy Jan Paweł II temat wolności. Wolność opisuje on przy pomocy prawdy, natomiast prawda staje się w pełni zrozumiana za przyczyną wolności. Analiza jednopłaszczyznowa tych terminów uwidacznia się bardzo wyraziście, gdy są prezentowane zagrożenia dla prawdy. Nihilizm stanowi jedno z największych niebezpieczeństw, ponieważ: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”³⁶⁸. Wypowiedź pochodzi z encykliki *Fides et ratio*, jednak jest przy nich obszerny przypis do *Redemptor hominis*, którego nie sposób nie zacytować chociażby we fragmencie:

„W ten sposób pisałem w mojej pierwszej Encyklice, komentując słowa Ewangelii św. Jana <poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli> (8, 32) (...). W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie”³⁶⁹.

Wolność nie usprawiedliwia wszystko, czyli mówiąc przewrotnie, nie będzie „granica”³⁷⁰, usprawiedliwiająca przekroczenie jej. Istniejąca zależność między prawdą a wolnością w nauczaniu biskupa Rzymu, może zrodzić pytanie, czy wolność bywa ograniczona przez przyjęty określony system myślowy – w tym wypadku bazujący na teologii katolickiej. Otóż według następcy św. Piotra nie ma takiego ograniczenia:

„Wolność jest tym, co otwiera ku rzeczywistości – a równocześnie wiąże mnie często wewnętrzną zależnością. Jest to zależność od prawdy. Właśnie przez tę zależność od prawdy poznanej i uznanej jestem <niezależny>... niezależny ponieważ od nikogo i od niczego. *Zależny wewnętrznie od siebie*. Odpowiedzialność rodzi się wraz z poznaniem owej prawdy, wraz z przekonaniem o prawdzie: o prawdzie bytu, o prawdzie wartości, o prawdzie moich odniesień do bytu i wartości, o prawdzie działań, które mam podjąć...”³⁷¹.

Wypowiedź przyjmuje istnienie prawdy obiektywnej. Przyporządkowanie wolności prawdzie sprawia, że jest ona wolnością w całkowitym tego słowa znaczeniu. Przede wszystkim nie jest zniewolona grzechem, który świadczy o ograniczoności człowieka.

³⁶⁸ FR 90.

³⁶⁹ Przypis do: tamże.

³⁷⁰ Por. P. Wróbel, *Demokracja jako ustrój władzy państwa w encyklikach Jana Pawła II*, Wydawnictwo Lamis, Wrocław 2010, s. 337. J. L. Tauran, *Jan Paweł II a wolność religijna: doktryna i spuścizna* [w:] *Wolność w nauczaniu Jana Pawła II. Materiały z sesji naukowej*, red. Zespół Wydawnictw AGH, Wydawnictwo AGH, Kraków 2010, s. 6.

³⁷¹ A. Frossard, <*Nie lękajcie się!*>. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, red. St. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, tłum. z fran. A. Turowiczowa, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1982, s. 35.

Wolność łączy się z prawdą w nauczaniu papieskim, dlatego również zagadnienia wspólnie są omawiane przez nauczyciela z Oxfordu. Pomimo, że bardzo podkreśla on wartość papieskiego sposobu myślenia o prawdzie, nie jest bezkrytyczny. Interpretacja encykliki *Veritatis splendor* na to dobitnie wskazuje:

„Przyznaję, że jedna sprawa, obecna w encyklice, budzi mój opór. Czytamy (par. 13), że <wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu. Czy można bowiem uznać, że autentycznym przejawem wolności jest odmowa przyjęcia tego, co pozwala na realizację samego siebie?>. Jest to, jak rozumiem, odwołanie się do augustyńskiej zasady, wedle której wolność nie polega na zdolności wyboru między dobrem a złem, lecz na faktycznym wyborze dobra. Trudno mi pogodzić doktrynę z samym elementarnym doświadczeniem wolności i uznaniem odpowiedzialności za zło, które czynimy. Nie wiem nawet, jak tę doktrynę pogodzić z inną, w tejże encyklice, iż zło moralne <jest raną zadaną przez człowieka wyrażającego w sposób nieuporządkowany swoją wolność. (par. 80). Wydaje się, że to ostatnie wyrażenie zakłada, iż czyniąc zło, korzystamy, choćby w sposób niszczycielski, z własnej wolności”³⁷².

Kołodowski zapomina, że w nauczaniu Kościoła katolickiego człowiek z natury jest dobry, jednak skazanie grzechem ogranicza jego wolność. Wobec tego grzesznik własnowolnie opowiadając się złem, czyni to w sposób wolny, gdyż Bóg nie ogranicza jego wolności i zarazem osoba działa przeciw swej wolności, która ma być nakierowana na Boga, gdyż od niego pochodzi. Autor nie rozumie do końca albo nie chce tego wypowiedzieć, czym jest wolność w chrześcijaństwie. Brak wolności nie świadczy o jej realnym braku; tylko o jej użyciu przeciw najprawdziwszej wolności, czyli wolności od grzechu. Kto nie zmierza do wyzwolenia się od grzechu, nigdy nie pozostanie wolny.

Ewa Bieńkowska używa sformułowania, że „Kołodowski skrzyżuje szpadę z Janem Pawłem II”³⁷³, zarzucając mu postrzeganie wolności nakierowanej na jedną stronę. Wybór, którego konsekwencje przynoszą dobro lub zło, konstytuuje wolność.

Powyżej wypływają wnioski z analizy nie tylko nauczania Jana Pawła II, ale też Leszka Kołodowskiego. Dla pierwszego wolność i prawda współistnieją ze sobą. Kto zmierza do prawdy odrzuca grzech, więc staje się wolny. Z innej perspektywy ujmując temat, wolność od grzechu otwiera na poszukiwanie prawdy, więc tylko człowiek wolny może poznać siebie. Eseista natomiast nie łączy wolności z grzechem. Samopoznanie zatem w takiej koncepcji sprowadza się do tego, co człowiek chce lub nie chce wiedzieć na swój temat według swego własnego wyboru.

³⁷² Czy Pan Bóg jest szczęśliwy..., s. 116-117.

³⁷³ Por. E. Bieńkowska, *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski. Leszek Kołodowski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020, s. 370.

„Blask prawdy” o wolności

Encyklika *Veritatis splendor* – „Blask prawdy”, jak sama nazwa wskazuje, podejmuje temat prawdy, aczkolwiek nie jest on dla niej podstawowym zagadnieniem: „Wbrew nazwie, encyklika *Veritatis splendor* nie jest listem okólnym poświęconym na pierwszym miejscu prawdzie. Za okazałym tytułem kryje się gorąca, szczególnie w naszych czasach, sprawa wolności”³⁷⁴. Powodów, dlaczego ona została zaprezentowana pierwszoplanowo, może być wiele, ale jednoczą się one w kwestiach: niezrozumienia wolności; nadużywaniu jej; dowolności w jej interpretacji. Wolność niepodporządkowana prawdzie nie jest wolnością w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu.

Adam Boniecki używa trochę innych terminów, aby zinterpretować główny cel encykliki, niemniej jego wywód mieści się w tych samych kategoriach, co podana wcześniej interpretacja Kruciny: „Podstawową tezą encykliki jest istnienie obiektywnego porządku moralnego. Mówiąc prościej: dobro to jest dobro, zło–zło i nie ma tu co kombinować. Podstawą tego ładu jest prawo naturalne i Objawienie. Jeśli encyklika jest przeciwko czemuś, to przeciwko relatywizmowi moralnemu”³⁷⁵.

„*Veritatis splendor* zajmuje się nie tylko kryzysem teologii moralnej w Kościele, lecz włącza się w światową debatę nad *ethosem*, który stał się dziś sprawą życia i śmierci ludzkości” — mówi Joseph Ratzinger³⁷⁶. Ma on na myśli, jak sam tłumaczy w dalszej części, odwoływaniem się teologii do „pozytywistycznego racjonalizmu” nieuznającego obiektywnego dobra. Encyklika jednoczy antropocentryzm z teocentryzmem, ponieważ człowiek rozumem poznaje prawdę przez Boga.

Zdecydowane opowiedzenie się za konkretnym światopoglądem wywołało krytykę dokumentu w tamtym okresie³⁷⁷ oraz znacznie później³⁷⁸. Jednakże głos papieża wyraża chęć podzielenia się przemyśleniami: „Papież daje wyraz przekonaniu, że blask prawdy – *veritatis splendor* – , stanowi o sile i tożsamości Kościoła. Papieże

³⁷⁴ J. Krucina, *Wolność mierzona prawdą. Komentarz do Encykliki Papieża Jana Pawła II <Veritatis Splendor>* [w:] Jan Paweł II, *Encyklika <Veritatis splendor> Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1998, s. 185.

³⁷⁵ *Zrozumieć papieża...*, s. 177.

³⁷⁶ *Czternaście encyklik...I*, dostęp:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/25jp/ratzinger_encykliki.html z dn. 30.12.2015 r.

³⁷⁷ „Po opublikowaniu *Veritatis splendor* rozpętała się wielka dyskusja, w której zarzucano Papieżowi zbyt dużą pryncypialność i restrykcyjność. Mówiono, że to encyklika nie dialogu, ale zakazów i nakazów” [w:] *Zrozumieć papieża...*, s. 178.

³⁷⁸ Tadeusz Bartoś twierdzi, że Jan Paweł II w subiektywizmie upatruje przyczyną zła w świecie. Por. T. Bartoś, *Jan Paweł II: analiza krytyczna*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 75-76.

muszą się zresztą liczyć z tym, że ich głos spotyka się ze sprzeciwem. Nie kto inny, jak kardynał Wojtyła wygłosił do papieża Pawła VI rekolekcje zatytułowane – <Znak sprzeciwu>”³⁷⁹.

Podsumowując, encyklika *Veritatis splendor* odnosi się do teologii moralnej i problemów, którymi ta dziedzina się zajmuje. Odniesienia są przedstawione z uwzględnieniem instrumentów filozoficznych, a w szczególności metafizycznych, czyli dziedzin zajmujących się duchowością człowieka. Przy czym dopiero ich odpowiednie ukierunkowanie przez podporządkowanie prawdzie objawionej może przynieść rozwiązanie problemu.

„Blask prawdy” wyakcentowuje wolność w kontekście jej niedowartościowania na polu moralności. Człowiek, aby mógł poznać siebie, musi przyjąć wartość samej moralności, co właśnie świadczy o jego wolności.

Dar wolności

Jan Paweł II twierdzi, że: „Dojrzałe człowieczeństwo oznacza pełne użycie daru wolności, który otrzymaliśmy od Stwórcy, kiedy powołał do istnienia człowieka <na swój obraz i podobieństwo>”³⁸⁰. Dla rozważań niniejszej pracy związanych z tożsamością, istotne wydają się słowa „dojrzałe człowieczeństwo”. Można przytaczać pewne aluzje semantyczne związane z całą wypowiedzią. Przede wszystkim dojrzały to ten, który potrafi być odpowiedzialny. Taki rodzaj dojrzałości nie wiąże się z wiekiem. Można nim być jako dziecko. W tym wypadku pojęcie świadczy o pewnych predyspozycjach psychicznych do podejmowania określonych decyzji lub reagowania na określone sytuacje. Natomiast w języku biologicznym, dojrzałość oznacza tylko pewien stan fizyczny, do którego dochodzi dziecko. Dojrzałość może jeszcze oznaczać zdolność podejmowania za siebie decyzji niezależnych od nikogo. Wbrew pozorom ten stan niekoniecznie musi być trwały, czyli, gdy człowiek dojdzie do niego, już w nim pozostanie. Wręcz przeciwnie, często może dojść do regresu na skutek czynników zewnętrznych, np. braku środków do przeżycia. Zapewne Jan Paweł II łączy w tym przypadku dojrzałość z pewnymi walorami psychicznymi, które są do rozpoznania przez odpowiednie wykorzystanie wolności, która z kolei uzmysławia człowiekowi prawdę o nim samym. Jednak dopiero, gdy wolność jest podporządkowana obiektywnej prawdzie, człowiek może zrealizować swoją tożsamość.

³⁷⁹ *Zrozumieć papieża...*, s. 179.

³⁸⁰ RH 21.

Zygmunt Bauman widzi zależność między wolnością i władzą. Im większa jest wolność, tym większa jest władza, chociaż brzmi pozornie niezrozumiało. Władza zazwyczaj krępuje wolność. Nie ma on na myśli władzy jako konkretnego systemu, tylko władzy osoby nad sobą oraz osoby nad inną osobą³⁸¹. Jak twierdzi Bauman obecnie wolność czyni życie współczesnego człowieka bardziej kłopotliwym niż w poprzednich epokach³⁸². Daje ona możliwość wyboru, jednakże wybór lub jego brak nie służy człowiekowi.

Dar wolności jest niedeterminowaną możliwością podążania za Bogiem. Poprzez rozsądne wykorzystanie daru człowiek poznaje samego siebie, co świadczy o jego dojrzałości. Nierozsądek wyzbywa wolność z jej Boskiego pochodzenia, ponieważ nie uznaje obiektywnej prawdy.

Prawda w praktyce i prawda w ideologii

Prawda stanowi wartość samą w sobie, ale o jej roli zawsze decyduje przyporządkowanie do innego zjawiska jasno określonego. Przykład tego pokazuje chociażby wydarzenie odbywające się w konkretnej przeszłości. Samo wydarzenie jest oczywiście nieuchwytnie. Można zapytać, gdy ktoś o nim opowiada, czy poszczególne elementy opowieści są prawdziwe. Można również zastanawiać się i pytać, czy w ogóle to wydarzenie zaistniało w konkretnej przeszłości. Inny przykładem jest samo doświadczenie. Jego powtarzalność w określonych warunkach, która przynosi określony wynik, świadczy o zależnościach występujących podczas doświadczenia, wskazujących, że zostało ono wykonane poprawnie, czyli w pewnym sensie prawdziwie. Rozwiązanie również zadania matematycznego z konkretnymi założeniami powinno zawsze dać taki sam wynik. Jeśli obliczenie wskazuje na odmienny wynik niż powinno, świadczy, że zostało błędnie wykonane, czyli jest nieprawdziwe. Jak widać prawda może być nieuchwytna, nie materializować się i przede wszystkim jest zawsze przyporządkowana do czegoś. Na takie ujęcie prawdy wpłynęło Oświecenie i Pozytywizm, co już wcześniej zostało sygnalizowane.

Można teraz przywołać definicja św. Tomasza na temat prawdy, która mówi, że jest nią zgodność rzeczy z rozumem: *Veritatis est adequatio rei et intellectus*³⁸³.

³⁸¹ Por. Z. Bauman, *Socjologia*, tyt. org. *Thinking Sociologically*, Oxford 1990, przekł. J. Łoziński, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1996, s. 120.

³⁸² Por. *O pożytkach z wątpliwości...*, s. 69-70.

³⁸³ „Prawda jest zgodnością rzeczy z umysłem”. Por. *Summa contra gentiles*, I, 59; *De veritate*, 1,1. Warto zapoznać się z: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles – Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tyt. org. *Summa contra gentiles*, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, t. 1-2, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007; Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tyt.

Ta koncepcja prawdy utożsamia się z myślą Jana Pawła II. Między innymi dlatego jest on wielkim przeciwnikiem narzucanych wymogów, pretendujących do bycia prawdą, przez jakikolwiek system. Przykładowo komunizm załamał się właśnie z powodu braku istnienia w nim obiektywnej prawdy.

Pomimo że istnieje wiele prawd w zależności od swojej funkcji, jaką pełnią, np.: prawda moralna, prawda dogmatyczna, zawsze podporządkowane zostaje jednemu wymiarowi prawdy, która nie zależy od nikogo/niczego. To człowiek jej się podporządkowuje:

„Z lektury *Centesimus annus* można dość jasno wnioskować, że gdy Jan Paweł II stwierdza, iż prawda chrześcijańska nie należy do prawd ideologicznych, to chce tym samym powiedzieć znacznie więcej niż tylko to, iż Kościół dobrze dziś rozumie, że w prostych i sztywnych formułach nie da się zawrzeć złożonej rzeczywistości politycznej i gospodarczej czy też że Kościół jest przeciwny narzucaniu swej koncepcji prawdy i dobra z pozycji siły (choć zdarzało się to w jego historii)”.³⁸⁴

Nie sposób nie odnieść się do Zięby. Używa on stwierdzenia „prawda ideologiczna” w takim znaczeniu jakby twierdził, że w ogóle taka istnieje. Stosuje on przez to, świadomie albo nieświadomie, szeroki podział zagadnienia prawdy, który oczywiście nie zgadza się z nauczaniem papieskim i co więcej nawet przeciwstawia się mu. Jednakże „prawda ideologiczna” może być też interpretowana przez wprowadzenia pewnych wartości siłą. W takim wypadku termin wydaje się bardziej zasadny. Prawda w praktyce spełnia się jedynie wtedy, gdy zawsze można sprawdzić jej obiektywność. Prawda w ideologii pozostaje zawsze subiektywna i chwilowa. Cechuje ją „indywidualizm” i „antropocentryzm”.³⁸⁵ Prawda w praktyce dotyczy jej przyporządkowaniu do czegoś oraz gdy świadczy ona o czymś. Pytanie, kim jest człowiek, szuka odpowiedzi poprzez praktyczne zastosowanie prawdy, czyli na konkretnych wyborach, przykładach w życiu codziennym. Kościół doprowadza do odnajdywania prawdy, ale nigdy nie jest to działania ideologiczne, które, nawet jeśli przyjmuje obiektywną prawdę, czyni to siłą. Pomoc w procesie samopoznania nie może być tyranią, gdyż wtedy całkowicie wypatrzyłaby cel procesu.

org. *De veritatis*, red. M. Olszewski, przeł. z łac. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1-3, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 1998.

³⁸⁴ *Papież...*, s. 68.

³⁸⁵ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 25.

Kultura i prawda

Najważniejszym celem kultury jest człowiek, ściślej „prawda o człowieku”³⁸⁶. Kulturze natomiast, która przejawia brak tegoż zainteresowania: „grozi (...) jałowość i upadek”³⁸⁷. Można wnioskować, że „odrzućcenie”³⁸⁸ prawdy dotyczy przede wszystkim braku otwarcia na Ewangelię. Kultura sama w sobie nie czyni człowieka gorszym³⁸⁹, nie przeciwstawia się Ewangelii. Jednocześnie Dobra Nowina nie opowiada się przeciw kulturze: „Ewangelia nie prowadzi do zubożenia czy zgaszenia tego, co każdy człowiek, lud i naród, każda kultura w ciągu historii poznają i realizują jako dobro, prawdę i piękno”³⁹⁰. Jak widać po raz kolejny nauczanie papieskie nawiązuje do triady Platona³⁹¹. Jednakże nie jest to jedyna papieska triada. Bogusław Wieczorek zauważa łączność w nauczaniu prawdy – dobra – wolności³⁹². Uwaga bardzo dobrze odzwierciedla całokształt myśli biskupa Rzymu, o którego kwestia piękna ogrywa wręcz niezauważalną rolę w przeciwieństwie do wolności.

Komentatorzy myśli Jana Pawła II zauważają, że: „W nauczaniu papieskim kultura posiada charakter ontyczny, wiążąc się bezpośrednio z naturą i istotą człowieka oraz z jego czynami, które bezpośrednio wpływają na przemianę świata materialnego (...)”³⁹³. Ontyczność kultury stanowi o jej podstawowym elemencie wpływającym i niejednokrotnie określającym tożsamość człowieka. Ponadto:

„Prawda stanowi niezwykłą wartość w wychowaniu do kultury. To właśnie dzięki niej możemy postrzegać kulturę taką, jaka jest ona w rzeczywistości i taką, jaka być powinna. Wychowanie w prawdzie ubogaci nie tylko kulturę, ale i osobę, która do twórczości kulturalnej jest wychowana. Papież zachęca osoby świeckie do tego, by uczestniczyły w kulturze i tę kulturę rozwijały; świadom jest przy tym faktu, iż zadanie to nabiera szczególnego znaczenia dziś, gdy oddala się zarówno od chrześcijaństwa, jak i od wartości humanistycznych. Kultura jest miejscem, w którym świeccy mogą wypełniać swoje powołanie”³⁹⁴.

Prawda jako obiektywna i nienaruszalna stanowi sama o sobie, dlatego nie potrzebuje kultury dla swojego istnienia. Prawda istnieje bez kultury. Mimo tego interpretacja kultury bez odniesień do prawdy staje się niemożliwa. Bez względu na to,

³⁸⁶ Por. CA 50.

³⁸⁷ Por. tamże.

³⁸⁸ Por. tamże.

³⁸⁹ Dopiero „kultura śmierci” jest pojęciem całkowicie negatywnym.

³⁹⁰ SA 18.

³⁹¹ Fajdros.

³⁹² Por. B. Wieczorek, *Prawda – Dobro – Wolność. Dobro w myśli Jana Pawła II* [w:] *Dobro w myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, red. W. Adamczyk, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kraków 2007, s. 103.

³⁹³ T. Borutka, T. Kornecki, *Wykład kulturowy błogosławionego Jana Pawła II w rozwój współczesnej cywilizacji*, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków 2012, s. 29.

³⁹⁴ *Wykład kulturowy błogosławionego...*, s. 83-84.

kultura chce zachować prawdę. Jednakże pomimo tego, że prawda jako byt transcendentny, jest niezależna od kultury, przez kulturę może się materializować. Jednakże komentarz nawiązuje jeszcze do „wartości humanistycznych”, od których „oddala się” kultura. Autor ma zapewne na myśli ubolewanie papieża nad nastawieniem się człowieka przeciw sobie poprzez odejście od prawa naturalnego. Dobitnie to świadczy (co już wcześniej został przedstawione w niniejszej pracy), że humanizm rozumiał pozytywnie bez odwołań do konotacji historycznych³⁹⁵, które wywyższały człowieka ponad wszystko.

Tadeusz Bartoś krytykuje natomiast następcę św. Piotra za potępienie współczesnej kultury będącej uosobieniem indywidualizmu, subiektywizmu i relatywizmu. Nawet dodaje, że odwrócił on Kościół od pozytywnych zmian zapoczątkowanych przez Jana XXIII³⁹⁶. Przywołanie jednego z poprzedników Polaka na tronie Piotrowym ma cel bardziej symboliczny niż konkretnej analizy, ponieważ były dominikanin nie precyzuje konkretnych przykładów.

Samopoznanie odbywa się w kulturze. Aby było ono właściwe kultura musi być nakierowana na prawdę obiektywną, która sprzeciwia się indywidualizmowi, subiektywizmowi i relatywizmowi.

Uniwersytet i prawda

Każdy w społeczeństwie ma określoną rolę. Na niektórych ciąży bardzo wielki obowiązek głoszenia prawdy. Według nauczania papieża Kościół musi głosić prawdę, ponieważ należy ona do jego podstawowej misji. Instytucje świeckie również muszą strzec prawdy. Przykładem tego jest uczelnia: „Uniwersytet katolicki ma zaszczytny obowiązek poświęcać się całkowicie działaniu na rzecz prawdy. Jest to właściwy mu sposób służenia jednocześnie godności człowieka i sprawie Kościoła (...)”³⁹⁷. Zaszczyc, jakiemu poświęca się uniwersytet katolicki wypływa z odwoływania się do Dobrej Nowiny, co zarazem stanowi jego obowiązek określający własną tożsamość. Szkoły wyższe, przyjmując wiarę w Chrystusa, nie ograniczają się nawet w minimalnym stopniu. To co może być uważane przez niektórych za ograniczenie, sprawia, że uczelnia akceptując Objawienie, dochodzi do wszystkich aspektów prawdy: nie tylko

³⁹⁵ Humanizm już w Odrodzeniu postulował racjonalizm i relatywizm. Por. *Historia filozofii. Filozofia nowożytna...*, t.2, s. 16.

³⁹⁶ Por. *Jan Paweł II: analiza...*, s. 133-134.

³⁹⁷ Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II *O uniwersytetach katolickich Ex corde Ecclesiae*, 4.

tych związanych z daną dziedziną, ale wykraczająca poza nauki materialne, zmierzając do analizy duchowości człowieka, której dawcą i ostatecznym celem jest Bóg.

Wartościowe w kontekście powyższych myśli wydaje się zaprezentować słowa skierowane do delegacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach³⁹⁸. Papież odwołuje się do średniowiecznych tradycji, gdzie uniwersytet nie mógł istnieć bez wydziału teologicznego. Zmiany, jakie zaistniały, które są widoczne do dzisiaj, sprawiły, że szkoły wyższe swobodnie istnieją bez wydziałów teologicznych. Jednak nauki świeckie powinny korzystać z teologii, gdyż między nimi a nią nie ma przeciwności. Wiara nie sprzeciwia się rozumowi a rozum wierze.

Cała przestrzeń życiowa, symbolizowana przez uniwersytet, w którym człowiek poznaje zależności rządzące światem, nie przeczy wierze. Uniwersytet, pragnąc prawdy, pragnie poznania całościowego, więc w takim wypadku dopełnieniem staje się wiara. Poznanie samego siebie jest współdziałaniem rozumu i wiary.

Prawda celem nauki

Istnieje różnica między naukami humanistycznymi a ścisłymi³⁹⁹. Nauki humanistyczne zajmują się duchowością człowieka, więc są zbliżone trochę do teologii. W przeciwieństwie jednak do niej mogą być poddane pewnym wpływom filozoficznym, co może oddalić je od prawdy. Nauki ścisłe wydają się obiektywne, ale ich zastosowanie może budzić wątpliwości i nawet sprzeciw moralny. Niemniej obojętnie dla jakiej nauki, powinno być zawsze stosowane pryncypium prawdy.

Relacja prawdy i dobra⁴⁰⁰ często zostaje zakłócona przez nieodpowiednie wykorzystanie nauki: „Słuszne dążenie do poznania prawdy nie może nigdy przesłaniać tego, co należy do samej istoty prawdy: rozeznawania dobra i zła”⁴⁰¹. Nauka sama w sobie implikuje dobro. Twierdzenia naukowe nie mogą być szkodliwe dla człowieka. Ich nieszkodliwość polega na ich naturze, czyli w tym wypadku podporządkowaniu prawdzie. Należność dotyczy oczywiście każdej nauki, gdyż papież w tym wypadku ma na myśli prawdę w podstawowym znaczeniu tomistycznym jako zgodność rzeczy

³⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Teologią na uniwersytecie*, 13 I 2005 – *Przemówienie Ojca Świętego do delegacji Uniwersytetu Śląskiego z Katowic*, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uslaski_13012005.html z dn. 14.01.2014 r.

³⁹⁹ Por. tenże, *Uniwersytety a chrześcijańskie korzenie Europy*, 17 II 2004 — *Przemówienie Papieża do delegacji Uniwersytetu Opolskiego*, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uniw_opolski_17022004.html z dn. 16.01.2014 r.

⁴⁰⁰ Jak powszechnie wiadomo nauczanie papieskie odwołuje się do Platona Por. Platon, *Pheadrus* (tłum. pl. Fajdros), 246e. Por. Fajdros.

⁴⁰¹ *Uniwersytet miejscem zdobywania...*

z umysłem⁴⁰². W przypadku nauk świeckich prawda nie musi być nazywana Bogiem. Prawda naukowa jest istotna, ale nietrwała. Jej zastosowanie kiedyś przeminie, gdy przykładowo nastąpi paruzja lub śmierć osoby – praktycznie stosującej ją dla osobistych potrzeb. Przez ten rodzaj prawdy człowiek może się realizować, ale w konkretnym ziemskim wymiarze. Jest ona istotna dla niego, gdyż jej odkrywanie ułatwia mu życie. W tym wypadku również należy ją odkryć, nie tworzyć, jeśli jednak tak się dzieje, zazwyczaj nauka przestaje być prawdziwa. Nauka w bardzo dobitny sposób ukazuje, jak bardzo prawda i wolność są od siebie zależne: „(...) nauka jest jedynie wówczas prawdziwie wolna, gdy czynnikiem decydującym w niej jest prawda”⁴⁰³.

Biskup Rzymu wie, że ludzkie nauki nie dają odpowiedzi, czym jest prawda. Wobec tego naukowcy powinny poszerzyć swoje zainteresowania o metafizykę:

„Albowiem przedmiotem poszukiwania jest bogata prawda o człowieku, obejmująca jednostkę – zawsze jednak <określoną przede wszystkim przez odpowiedzialność wobec współbraci i historii> oraz całe człowieczeństwo. Prawdę o człowieku odkrywa się zatem z prawdą o świecie, w którym on żyje. Poszukujemy także prawdy o Bogu, wyjaśniającej prawdę o człowieku. Obowiązkiem człowieka nauki jest nie tylko odkrywanie tej prawdy, lecz również refleksja nad nią i refleksja nad jej niezliczonymi, różnorodnymi formami wyrażania się. Wszystkie one nie są w stanie uchwycić całego piękna owej prawdy o człowieku, a tym bardziej – pełni niezrównanego piękna prawdy o Bogu”⁴⁰⁴.

Wobec tego istnieje nierozzerwalna zależność między poszczególnymi sposobami prezentacji prawdy, nawet wtedy, gdy człowiek nie chce tego przyswoić, chociażby za przyczyną światopoglądu ateistycznego. Oczywiście papież w tej części wypowiedzi nic nie sugeruje, ale wcześniejsze teksty, wskazują, że przyczyn odrzucenia prawdy może być wiele. Podstawowa odrzuca transcendentną prawdę. Zarazem wszystkie prawdy na płaszczyźnie naukowej nie dają odpowiedzi na fundamentalne pytania o duchowość osoby.

Istnieją pewne prawdy cząstkowe, ale zmierzają one do jednej ogólnej prawdy lub są jej odbiciem. U Jana Pawła II prawda pełni konkretną funkcję – służy człowiekowi:

„Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy, tak aby ukierunkować je ku prawdzie i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa. Można tutaj mówić o solidarności różnych dyscyplin naukowych

⁴⁰² Por. *Kwestie dyskutowane...*

⁴⁰³ Jan Paweł II, *Gaudium de veritate. Wizyta na Uniwersytecie Fryburskim, Fryburg (Szwajcaria) – 13 czerwca 1984* [w:] *Jan Paweł II o nauce...*, t. 4, s. 313.

⁴⁰⁴ Tenże, *Wszę misją jest poszukiwanie i nauczanie prawdy. Wizyta na Uniwersytecie w Sydney, Sydney (Australia) – 26 listopada 1986* [w:] *Jan Paweł II o nauce...*, t. 4, s. 356.

w służbie człowiekowi i odkrywaniu coraz pełniejszej prawdy o nim samym i o otaczającym go świecie, [o kosmosie]”⁴⁰⁵.

Myśl ma bardzo proste przesłania: odkrycia i cele nauki nie są przeciwstawne jednej Prawdzie, którą jest Bóg; wiedza cząstkowa zdobyta przez człowieka nie jest tak istotna jak Objawienie; priorytetem może być tylko duchowość.

Komentarzem Mariana Piwko do myśli papieskiej o nauce może posłużyć jako podsumowane wszechniejszych rozważań: „Bowiem głównym zadaniem nauki jest troska o człowieka, o jego człowieczeństwo. Wszelkie prace naukowe powinny stawiać sobie pytanie, w jakiej mierze dzieło uczonego kształtuje najpierw jego własne człowieczeństwo i na ile czyni ono życie ludzi bardziej ludzkim, godnym człowieka”⁴⁰⁶. Nauka stanowi element procesu odkrywania i realizacji tożsamości człowieka.

Jeśli nauka, która wywiera niesamowity wpływ na sposób życia człowieka, nie jest podporządkowana prawdzie, tworzy zafałszowaną wizję człowieka, przeciwstawiając się jego duchowości. Gdy nauka traci wrażliwość na prawdę, to równocześnie zanika zdolność czynienia dobra i odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek?

Prawda obiektywna przynależy do podstawowych wyznaczników poznawania rzeczywistości. Ma ona związek z Bytem Absolutnym – niezmiennym. Tak jak w przypadku zagadnienia Boga przynależy ona do zagadnienia wiary. Wiara w prawdę obiektywną zapoczątkowuje proces samopoznania.

2.2.2. CZŁOWIEK JAKO OBRAZ BOGA

Człowiek został stworzony na obraz Boga (Rdz 1,26). Kultura odzwierciedla więc stworzenia ze Stworzycielem. Poniżej będą prezentowane następujące zagadnienia: kultura – znaczenie terminu, kultura wyróżnieniem człowieka, kultura nakierowana na Boga, troska o kulturę, inkulturacja, chrześcijańska tożsamość kultury, „chrześcijański humanizm”, kultura pracy, wartość pracy. Ich treść skupia się na relacji, chociaż niekoniecznie widocznej przez czytelnika pierwszoplanowo, człowiek – Bóg – kultura – tożsamość. Człowiek tworząc kulturę odkrywa i naśladuje Boga. Poprzez to odkrywa swoją tożsamość.

⁴⁰⁵ Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki..., s. 147.

⁴⁰⁶ M. Piwko, *Słowo założyciela* [w:] Jan Paweł II o nauce..., t. 4, s. 10.

Kultura – znaczenie terminu

Kultura jako zjawisko przynależy do częstych motywów nauczania papieskiego. Kultura, w której istnieje człowiek ma wpływ na jego świadomość i jednocześnie ją wyraża, gdy staje się jej twórcą. Relacja człowiek – kultura tworzy swoisty krąg: człowiek ukazuje, czym jest kultura; kultura ukazuje, czym/kim jest człowiek. Bez niej świat nie rozwijałby się. Osobowa świadomość siebie nie ulegałaby wielkiemu rozwojowi. Tylko to, co materialne zostałoby poddane rozwojowi. Jedność duchowo-cieleśna nie byłaby realizowana.

Jak zauważa Zbigniew Krzyszowski: „Religii nie można utożsamiać z kulturą ani z istotnymi dziedzinami (moralność, sztuka, nauka). Jednak, jako doświadczenie ludzkie, także religia jest w pewien sposób złączona z kulturą”⁴⁰⁷. Rozróżnienie na religię i kulturę ma istotny wpływ na zrozumienie przez człowieka swojej tożsamości. Jeśli przyjmie, że obydwa zjawiska stanowią jedność, będzie podlegał on wpływom kultury religii zdecydowanie znacznie bardziej niż ten, który przyjmuje, że nie stanowią one jedności. Jak wiadomo na kulturę oddziałują mody przejściowe. Oczywiście pewne formy religijności charakteryzują daną kulturę.

Kultura wyróżnieniem człowieka

Kultura wyróżnia osobę wśród wszystkich stworzeń, ponieważ: „(...) jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka” oraz „jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej <jest>, ma większy dostęp do <istnienia>”⁴⁰⁸. Dzięki tym słowom widać, czym naprawdę jest dla Jana Pawła II kultura. Nie oznacza ona wyrób ludzki, pojmowany jako przejaw materializacji myśli. To przede wszystkim samorealizacja człowieka w jego świadomości. Kultura dotyczy nie tylko konkretnego obiektu, co raczej przejawu własnego ja, jego realizacji, ponieważ nie zamyka się tylko w materii, zmierza do tego co duchowe, przejawia transcendencję. To wszystko przede wszystkim czyni ją bardzo ważną dla człowieka. Bardzo dobrym komentarzem do wcześniejszej wypowiedzi w UNESCO są słowa samego papieża zaprezentowane w książce *Pamięć i tożsamość*:

„Słowa wypowiedziane w UNESCO na temat tożsamości narodu, wyrażającej się przez kulturę, spotkały się ze szczególnym aplauzem przedstawicieli krajów Trzeciego Świata. (...). Teza o kształtowaniu tożsamości narodu przez kulturę, wypowiedziana w UNESCO, odpowiadała najbardziej żywotnym

⁴⁰⁷ Z. Krzyszowski, *Religia jako fenomen kulturowy* [w:] *Jan Paweł II a religie świata...*, s. 17-18.

⁴⁰⁸ *Przemówienie w siedzibie UNESCO* [w:] *Jan Paweł II o nauce...*, t. 4, s. 209.

potrzebom wszystkich młodych narodów, które szukają dróg do ugruntowania swojej suwerenności”⁴⁰⁹.

Jak widać, kultura i tożsamość wpływają na siebie. Jaka jest kultura, taki jest naród. Z tego faktu bynajmniej nie można wyciągnąć znaku równości między człowiekiem a kulturą. Jak zauważa Jan Wagner w nauczaniu papieskim człowiek przewyższa kulturę, czyli ona nie potrafi go całościowo uchwycić⁴¹⁰. Natomiast Ryszard Wójtowicz dodaje, że kultura ma ujęcie antropologiczne, co oznacza w nauczaniu obraz natury ludzkiej nieprzyporządkowany naukom pozytywistycznym i filozofom zeświecczonym⁴¹¹. Zespala również naród, który sam z siebie jest podmiotem⁴¹², mając dzięki niej tożsamość. Podsumowując, kultura posiada wymiar przede wszystkim duchowy.

Maciej Zięba stwierdza: „Można zatem stwierdzić, że dla Jana Pawła II przestrzeń kultury stanowi swego rodzaju metapoziom, obejmujący wszelkie zaganiaania etyczne i teologiczne, a także kwestie polityczne i gospodarcze”⁴¹³. Kultura ukrywa w sobie wiele zagadnień z innych dziedzin, dlatego, że określając społeczeństwo, pokazuje jednocześnie, co jest dla niego najważniejsze. Podobieństwo zachodzi również w stosunku kultury i indywidualnego człowieka. Kultura wpływa na tożsamość człowieka, czyli kształtuje całe jego jestestwo, więc mówienie o metapoziomie ma uzasadnienie.

Kultura nakierowana na Boga

„Artysta, wizerunek Boga Stwórcy” — tak tytułuje pierwszy akapit *Listu do artystów* Jan Paweł II i następnie dodaje rozwijając powyższą myśl:

„Nikt nie potrafi zrozumieć lepiej niż wy, artyści, genialni twórcy piękna, czym był ów *pathos*, z jakim Bóg u świtu stworzenia przyglądał się dzieło dziełu swoich rąk. Nieskończenie wiele razy odbłask tamtego doznania pojawił się w waszych oczach, artyści wszystkich czasów, gdy zdumieni tajemną mocą dźwięków i słów, kolorów i form, podziwialiście dzieła swojego talentu, dostrzegając w nich jakby cień owego misterium stworzenia, w którym Bóg, jedyny Stwórca wszystkich rzeczy, zechciał niejako dać wam udział”⁴¹⁴.

Pogląd zaprzecza pojmowaniu kultury jako samorealizacji człowieka połączonej z zawierzeniem na jego własnych siłach. Ponadto łączy ona ludzi z Bogiem –

⁴⁰⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 90-91.

⁴¹⁰ Por. *Anty-cywilizacja...*, s. 69.

⁴¹¹ Por. R. Wójtowicz, *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej myśli antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 230.

⁴¹² Por. K. Czuba, *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego „SOLI DEO”, Warszawa 2003, s. 93.

⁴¹³ *Papież...*, s. 152.

⁴¹⁴ Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999.

Absolutem, wyzwając z ograniczoności materii. Nasuwa się przypuszczenie, że papież proponuje rozumienie kultury w sposób średniowieczno-barokowy. Miała ona wtedy za swój główny cel wprowadzić do zbawienia. Wszystko związane ze sztuką podlegało Kościołowi i jemu służyło. Należy przy tym przypomnieć, że wtedy było to coś naturalnego, gdyż Kościół był głównym mecenasem sztuki w tamtych czasach. Po głębszej analizie tekstu można dojść do wniosku, że nie taki był cel Jana Pawła II. Od Oświecenia rozpoczął się proces odłączania sztuki od kurateli Kościoła. Biskup Rzymu nie opowiada się za dawnymi zależnościami, lecz za ówczesnym światopoglądem na osobę, czyli uzmysłowieniem, że człowiek jest dziełem Stwórcy: od Niego zależy i tylko przez niego może zrozumieć siebie. Pełnię kultury tworzy jej łączność z Bogiem. Natomiast jej stosunek pozytywny lub negatywny wobec Stwórcy opisuje jej charakter:

„Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych Narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostanie uchylone, kultura i życie moralne Narodów ulegają rozkładowi”⁴¹⁵.

Kultura bez Boga staje się zagrożeniem dla człowieka. Ryszard Skowronek wnioskuje, że kultura najlepiej ukazuje różnice między postmodernizmem a nauczaniem papieskim. Zwłaszcza poprzez jej odniesienie do wychowania i feminizmu⁴¹⁶.

Społeczeństwo amerykańskie było kształtowane historycznie przez kulturę chrześcijańską: „Największym darem, jaki otrzymała Ameryka od Pana jest wiara, która kształtowała jej chrześcijańską tożsamość. (...). Oczywiście tożsamość chrześcijańska Ameryki nie jest synonimem tożsamości katolickiej”⁴¹⁷. We wcześniej podawanych wypowiedziach papieskich tożsamość chrześcijańska była synonimem katolickiej, natomiast ta podejmuje ją jako odmienną od katolickiej.

Kultura nakierowana na Boga ma na celu człowieka, który pyta, kim jest? Osoba bytująca w kulturze otwartej na Stwórcę ma zdecydowanie ułatwioną drogę do samopoznania.

Troska o kulturę

Troska o kulturę utożsamia się z troską o człowieka. Kultura zaczyna szkodzić człowiekowi, gdy „odznacza [się – przyp. M.S.] oderwaniem nie tylko od wiary chrześcijańskiej, ale wręcz od wartości ludzkich, czy też wobec pewnej kultury

⁴¹⁵ CA 24.

⁴¹⁶ Por. *Dobro w czasach postmoderny...*, s. 83-84.

⁴¹⁷ EAm 14.

narodowej i technicznej, niezdolnej do odpowiedzi na palące pytania ludzkich serc o prawdę i dobro"⁴¹⁸. Kościół ma obowiązek zainteresować się nią w działalności duszpasterskiej. Niemniej z powyższych rozważań nie należy wysuwać tezy, że Jan Paweł II wypracował całkowicie nową koncepcję kultury pozbawionej wszystkiego, co materialne. Świadczy o tym chociażby powoływanie się na II Sobór Watykański, który zaprezentował dość konkretne rozumienie zagadnienia. Ponadto sobór został również przywołany przez Adhortację apostolską *Christifideles laici* będącą jego aktualizacją w omawianym przypadku: „W świetle nauki Soboru przez <kulturę> rozumiemy <wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swojego ducha i ciała (...)>”⁴¹⁹. Należy pamiętać, że w nauczaniu Jana Pawła II przoduje łączność kultury i ducha w znaczeniu religijnym. Troska o kulturę ma na celu dobro człowieka, który szuka prawdy.

Inkulturacja

Innym niezmiernie ważnym terminem jest inkulturacja. Przede wszystkim należy zrozumieć, co oznacza ona w myśli papieskiej:

„Prowadząc działalność misyjną wśród narodów, Kościół spotyka różne kultury i zostaje wciągnięty w proces inkulturacji. (...) inkulturacja <oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach>. Jest to zatem proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej. Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre i odnawiając je od wewnątrz. Ze swej strony przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji”⁴²⁰.

Termin w nauczaniu Jana Pawła II posiada konkretne cechy. Wyraźnie został on osadzony w kontekście misji i nauczania Dobrej Nowiny przez Kościół katolicki. Nauczanie Kościoła otwiera się na inne kultury, zarazem nie niszcząc ich dziedzictwa. Jednocześnie rodzi się problem zaniku, pomniejszenia prawd wiary chrześcijańskiej na rzecz innej kultury. Można go rozpatrywać w kategoriach duszpasterskich i do nich należy rozwiązanie go⁴²¹. Ponadto inkulturacja wiąże się z tożsamością innych kultur i samego Kościoła. Poprzez nią może dojść do zatracenia lub odkrycia świadomości o sobie.

⁴¹⁸ CL 44.

⁴¹⁹ CL 44. W przywołanym fragmencie jest zacytowane KDK 58.

⁴²⁰ RM 52.

⁴²¹ Por. PDV 55.

Bynajmniej wniosek, uznający w inkulturacji zagrożenie dla Kościoła, nie ma podstaw:

„(...) trzeba jeszcze wspomnieć o nowym zainteresowaniu inkulturacją wiary. Zwłaszcza doświadczenie młodych Kościołów pozwoliło odkryć, obok wzniosłości myśli obecność różnorodnych form mądrości ludów. Stanowią one prawdziwe dziedzictwo kultury i tradycji. Poznawanie bowiem zwyczajów tradycyjnych winno iść w parze ze studium filozoficznym. Studium takie pozwoli dostrzec wartościowe elementy mądrości ludów i tworzyć niezbędne więzi między nimi a głoszeniem Ewangelii”⁴²².

Jest ona dobrem samym w sobie, gdyż mądrość ludów posiada niezmiernie cenne wartości; implikuje swoistą filozofią, która powinna zmierzać ku prawdzie. Należy jeszcze wspomnieć, że cytowany fragment odwołuje się do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁴²³. Znaczy to, że pod tym względem nie ma nowości w myśli papieskiej. Kontynuuje ona sposób myślenia zainicjowanego przez II Sobór Watykański. Zresztą Jan Paweł II odwołuje się do oficjalnego nauczania Kościoła w tej kwestii:

„Ojcowie Synodalni często podkreślali, że szczególnie ważną rolę w dziele głoszenia Ewangelii odgrywa inkulturacja, to znaczy proces, poprzez który <katecheza <wciela się> w różne kultury. Inkulturacja ma dwa wymiary: z jednej strony jest <zakorzeniem chrześcijaństwa w różnych kulturach. Według Synodu inkulturacja jest pierwszoplanowym celem i pilną koniecznością w życiu kościołów partykularnych, warunkiem prawdziwego zakorzenienia się Ewangelii w Afryce, <nakazem ewangelizacji>, <drogą do pełnej realizacji>, jednym z największych wyznań, jakie stoją przed Kościołem na kontynencie u progu trzeciego tysiąclecia”⁴²⁴.

Wynioskować można, że dostosowywanie praktyczno-liturgicznego wymiaru Dobrej Nowiny, bo tylko w takich kategoriach inkulturacja może być realizowana, ma na celu przybliżenie Chrystusa innym, aby mogli odkryć i zrealizować swoją jedność duchowo-cielesną. Należy ponadto pamiętać, że w nauczaniu Jana Pawła II inkulturacja, pomimo że została rozszerzona na pojęcia związane z Kościołem i jego nauką, jednak w przeciwieństwie do laickiego terminu, jest dość wąska. Również nie przyczynia się do przenikania się kultur z zanikiem tożsamości dla obojga, lecz rozsądnym połączeniem kultury chrześcijańskiej z niechrześcijańską, przede wszystkim z korzyścią dla tej drugiej.

⁴²² FR 61.

⁴²³ Por. 44, 57, 62.

⁴²⁴ EA 59.

Inkultuacja w nauczaniu papieskim wskazuje, że proces samopoznania bazuje na dotychczasowym doświadczeniach osoby. Kultura chrześcijańska dopomaga w jego realizacji.

Chrześcijańska tożsamość Europy

Europa nie przynależy do zagadnień najważniejszych w nauczaniu papieskim, ale warto przedstawić jej rozumienie. Jest ona przede wszystkim nośnikiem tradycji i miejscem kultury ulegającej ciągłym przekształceniom, a nie tylko miejscem geograficznym. Ma ona swoją tożsamość:

„W procesie przekształceń, jakie się dokonują, Europa powołana jest przede wszystkim do tego, by odnalazła swą prawdziwą tożsamość. Choć bowiem powstała ona jako rzeczywistość bardzo niejednorodna, musi wypracować nowy wzorzec jedności w różnorodności, wspólnoty narodów pojednanych, otwartej na inne kontynenty i włączonej w aktualny proces globalizacji”⁴²⁵.

Tożsamość w tym znaczeniu tłumaczy kolejne słowa: „Jest rzeczą niezwykle ważną, by w procesie integracji kontynentu wziąć pod uwagę, że jedność nie będzie trwała, jeśli zostanie sprowadzona jedynie do wymiaru geograficznego i ekonomicznego; że musi ona polegać przede wszystkim na harmonii wartości, które winny się wyrażać w prawie i w życiu”⁴²⁶. Wartości, które są przywoływane, oczywiście mają chrześcijańskie korzenie. Ponadto Europa powinna promować „globalizację solidarności”⁴²⁷. Solidarność dotyczy nie tylko spraw wewnątrz państwa czy wewnątrz państw europejskich, ale dotyczy również krajów z innych kontynentów. Europa powinna wziąć na siebie odpowiedzialność za nie.

„Nie mamy tu na myśli zamierzchłych czasów. Mówiąc o chrześcijaństwie w Europie, mamy na myśli również jej niedawną przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. (...). Wiara chrześcijańska to również teraźniejszość i przyszłość Europy. (...) Liczni świadkowie wiary, którzy padli ofiarą krwawych i bolesnych prześladowań w europejskiej historii XX w., należą do wspólnego dziedzictwa wszystkich wyznań chrześcijańskich. Oby to dziedzictwo umocniło europejskich chrześcijan w dążeniu do jedności oraz w zaangażowaniu na rzecz ewangelizacji! (...). Dialog ekumeniczny przyczynia się w sposób decydujący do rozwoju europejskiej świadomości, zakorzenionej w wierze chrześcijańskiej”⁴²⁸.

Z powyższego cytatu nasuwają się następujące refleksje. Chrześcijaństwo jest nieodzownym elementem Europy. Nawet można sugerować, że papież postrzega obie rzeczywistości razem, czyli Europa nie może być interpretowana bez odniesień

⁴²⁵ EE 109.

⁴²⁶ Tamże.

⁴²⁷ Por. tamże 112.

⁴²⁸ Jan Paweł II, *Europa potrzebuje chrześcijan żyjących Ewangelią*, Przesłanie Jana Pawła II do uczestników europejskiego spotkania ruchów chrześcijańskich w Stuttgarcie, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/stuttgart_06052004.html.

do chrześcijańskiej kultury. Jan Paweł II nie widzi również przyszłości Europy bez odniesień do chrześcijaństwa jako konkretnej religii. Zarazem ono w tym wypadku jest przedstawione nie jako określenie Kościoła katolickiego, ale jako wiara, że Jezus Chrystus jest Bogiem. Wiara ta cechuje nie tylko katolików, ale inne konfesje. Kościół katolicki wobec tego zmierza do pojednania, jedności, pogłębienia więzi między różnymi wyznaniem.

Jan Paweł II używa terminu „chrześcijańska tożsamość”:

„Wspólne budowanie przyszłości będzie tym łatwiejsze, im bardziej mieszkańcy Europy będą pamiętać o swych chrześcijańskich korzeniach i z nich czerpać normy działania społecznego i politycznego. Pilnie potrzeba, aby Europa odnalazła swą chrześcijańską tożsamość i zgodnie z nią żyła. Dopiero wtedy będzie mogła przekazać światu te wartości, na których opierają się pokój między narodami, sprawiedliwość społeczna i solidarność międzynarodowa”⁴²⁹.

Na przestrzeni dziejów chrześcijańska tożsamość ulegała osłabieniu, czego następca św. Piotra ma całkowitą świadomość. Europa musi wobec tego odnaleźć swoje chrześcijańskie „korzenie”, aby móc podjąć odpowiedzialność za inne kontynenty. Wobec tego wydaje się zasadny wniosek, że tożsamość chrześcijańska warunkuje prawidłowy rozwój wszystkich dziedzin życia: poczynając od bardzo ogólnych i mających szeroki zasięg a skończywszy na osobistych dążeniach człowieka.

Problematyka Europy przynależy do kwestii społecznych i jednocześnie religijnych. Zależność wykazuje jak bardzo człowiek nie może prowadzić życia indywidualnego w znaczeniu poza społeczeństwem. Zwłaszcza chrześcijanin został zobowiązany do głoszenia prawdy o Objawieniu: „Ta prawda o człowieku nieuchronnie ma charakter społeczny. Nie jest prywatną własnością jakiejś wybranej grupy. Nie jest informacją zastrzeżoną, którą należy zatrzymać w granicach wąskiej wspólnoty wtajemniczonych. Ewangelia to raczej <Dobra Nowina>, którą trzeba głosić i dzielić się nią w powszechnej misji *ad gentes*, <wszystkim narodom>”⁴³⁰. Chociaż komentarz Georga Weigela odnosi się do *Centesimus annus*, dotyczy Europy w ogólności, nie tylko wyzwolonej lub próbującej się wyzwolić spod totalitaryzmu. Zaangażowanie polityczne Kościoła ma na celu przede wszystkim człowieka.

Jarosław Macała pisze: „(...) Europa jest <kontynentem rozdartym> (...). Dla Jana Pawła II odpowiedź była prosta – jeśli fundamentem jedności Europy jest

⁴²⁹ Jan Paweł II, *Europa musi odnaleźć chrześcijańską tożsamość*, Przesłanie Ojca Świętego do kard. Christopha Schönborna z okazji Środkowoeuropejskiego Dnia Katolików w Austrii, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/schonborn_08062003.html.

⁴³⁰ G. Weigel, <*Centesimus annus*> a przyszłość demokracji: powtórna lektura, tłum. M. Ritter, J. Marecki [w:] *Jan Paweł II <Centesimus annus>...*, s. 116.

dziedzictwo chrześcijańskie, to jego deprecjonowanie i usuwanie zagrożenia w istocie trwałości i stabilności całej konstytucji europejskiej oraz stanowi zaprzeczenie idei, która legła u podłoża integracji europejskiej”⁴³¹.

Z komentarza nasuwają się wnioski: papież nie widzi tożsamości Europy bez jej chrześcijańskich korzeni. Bez odpowiednich warunków politycznych dla funkcjonowania chrześcijaństwa, człowiek nie będzie potrafił odkryć i zrealizować siebie. Według następcy św. Piotra wolność i Europa przybliżają człowiekowi realizację tożsamości tylko wtedy, gdy są nakierowane na prawdę, którą jest Bóg. Same w sobie nie są wartością. Wolność nieuwzględniająca Chrystusa staje się niewolą grzechu, natomiast Europa bez Niego w ogóle nie ma szans na istnienie. Tożsamość zachodniej cywilizacji już w okresie życia biskupa Rzymu stanowiła pewną problematykę. Potrzebę troski, nie tyle o jej wartości chrześcijańskie, ile uniwersalne, zauważa w 2006 roku Rosa Maria Rodríguez Magda, hiszpańska pisarka⁴³², wydając książkę *La España convertida al islam* w związku z narastającą islamizacją zagrażającą tożsamości Europy. Islam jako konkretnie nazwany punkt zagrożenia nie występuje u Jana Pawła II. Niemniej należy domniemywać, że papież miał tego świadomość, ale nie chciał przedstawić i nazwać jej dokładnie, aby nie podsycać konfliktów na tle religijnym.

Zanik chrześcijańskiej tożsamości bardzo utrudniłby pełne poznanie siebie przez człowieka. Środowisko kulturowe często determinuje osobę.

„Chrześcijański humanizm”

„(...) Warunkiem zdrowego rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest *integralna koncepcja osoby ludzkiej*”⁴³³ — powiada papież. Integralna, czyli uwzględniająca jego wszystkie sfery, między którymi nie istnieje rozbieżność. Zainteresowanie osobą ludzką w nauczaniu papieskim jest rezultatem nauki o Objawieniu. Można nawet twierdzić, że następca św. Piotra posługiwał się specyficzną terminologią:

„Chrześcijański humanizm, zakorzeniony w prawdzie, oznacza przede wszystkim otwarcie się na Transcendencję. Na tym polega prawda i wielkość człowieka, jedynego stworzenia w widzialnym świecie zdolnego uświadomić sobie własne istnienie i uznać, że jest zanurzony w tej najwyższej Tajemnicy, którą rozum i wiara wspólnie określają mianem Boga. Potrzebny jest humanizm, w którym perspektywa nauki i wiary nie będą już wydawały się sprzeczne. Nie można jednak zadowolić się

⁴³¹ J. Macała, *Jan Paweł II wobec tzw. konstytucji europejskiej* [w:] *Jan Paweł II i Europa*, s. 46.

⁴³² Por. R.M. Rodríguez Magda, *La España convertida al islam*, Áltera, Barcelona 2006, s. 117.

⁴³³ Jan Paweł II, *Radość z poznania prawdy. Obchody 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków, 8 czerwca 1997 [w:] *Jan Paweł II o nauce*, t. 4, s. 437.

ich zbliżeniem tylko pozornym, jakiemu sprzyja kultura, które podaje w wątpliwość nawet samą zdolność rozumu do poznania prawdy”⁴³⁴.

W wypowiedzi najważniejsze dla tytułowej kwestii staje się określenie „chrześcijański humanizm”. Wątpliwości budzi sam termin humanizm. Wiadomo, że łączę się o z określonym światopoglądem, poczynając od Oświecenia, zarzucającym Kościołowi umniejszenie roli człowieka. Dzisiaj krytyka humanizmu również istnieje, ale uwypukla zupełnie inne argumenty⁴³⁵ jak przeakcentowanie roli człowieka, podporządkowania świata jemu, umiejscowienie osoby w centrum wszelkiej rzeczywistości. Zapewne „chrześcijański humanizm” nie ma na celu wyłonić antagonizmy historyczne. Ponadto humanizm, dla następcy św. Piotra, jako pojęcie nie ma negatywnej konotacji myślowej, czyli nie przeakcentowuje on człowieka w stosunku do Boga umniejszonego. Widocznie Jan Paweł II pojmował termin w znaczeniu bardziej potocznym. Józef Życiński, interpretując myśl papieża, również używa pojęcia w znaczeniu pozytywnym – „wartości humanistyczne”⁴³⁶.

George Weigel prezentuje biskupa Rzymu jako zwolennika „radykałnego humanizmu”. Przeciwstawia się on fałszywym odmianom humanizmu. Doprowadziły one do powstawania obozów śmierci jak Oświęcim i gułagi, a obecnie aborcji⁴³⁷.

Maciej Zięba natomiast sugeruje, że myśl papieska sprzeciwia się „czystemu humanizmowi”⁴³⁸. Oznacza on tłumaczenie rzeczywistości ludzkiej bez odwołania do Boga. Oczywiście nie ma on możliwości utrzymania siebie w znaczeniu trwałego systemu. Historia nowożytna pokazała jego krótkotrwałość.

„Chrześcijański humanizm” stawia w centrum człowieka, ale zawsze przyporządkowanego Bogu. Właśnie podporządkowanie predestynuje osobę do rozpoczęcia procesu samopoznania.

Kultura pracy

W nauczaniu Jana Pawła II termin kultura ma bardzo szerokie użycie, łączy się z innymi pojęciami, np. z pracą. „Kultura pracy”⁴³⁹ to dość ogólny stan, który pracownikom gwarantuje godziwe zarobki i warunki pracy wraz z czasem odpoczynku.

⁴³⁴ Tenże, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu. Jubileusz Nauczycieli Akademickich*, Watykan, 9 września 2000 [w:] *Jan Paweł II o nauce*, t. 4, s. 462-463.

⁴³⁵ Por. Hasło: „Humanizm” [w:] J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo PHILED, Kraków 1994, s. 54-57.

⁴³⁶ Por. *Europejska wspólnota ducha...*, s. 86.

⁴³⁷ Por. *Humanizm...*, s. 14-15.

⁴³⁸ Por. M. Zięba, *Kościół po i przed erą Jana Pawła II*, „Newsweek Polska. Dodatek nadzwyczajny”, nr 4/2005, s. 22.

⁴³⁹ Por. CA 15.

Można powiedzieć, że kultura i praca stanowią istotę tożsamości człowieka i wyróżniają go na tle innych stworzeń:

„Źródło przeświadczenia o tym, że praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi, znajduje Kościół już na pierwszych stronach Księgi Rodzaju. Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata”⁴⁴⁰.

Praca to coś więcej niż tylko zaspokojenie potrzeb, nieunikniony obowiązek. Upodabnia ona człowieka do Boga. Można sugerować, że posiada wymiar sakralny. Przypomina dialog człowieka z Bogiem. Nie jest skażona konsekwencjami grzechu pierwotnego, gdyż jej obowiązek powstał przed grzechem. Nie można traktować jej jako kary. Nie jest ona złem samym w sobie, wręcz przeciwnie. Powyższe wnioski ukazują pracę bardzo pozytywnie i co więcej są zawsze aktualne, ponieważ: „Są nimi objęte wszystkie minione epoki cywilizacji i ekonomii równie dobrze, jak cała współczesność oraz przyszłe fazy rozwoju, które może częściowo już się zarysowują, ale w znacznej mierze pozostają przed człowiekiem jako jeszcze nieznane i zakryte”⁴⁴¹. Aby nie doszło do pomniejszenia wartości samej pracy, musi ona mieć jeden podstawowy „cel”⁴⁴², którym jest oczywiście człowiek. Jeśli zostaną wybrane inne priorytety, nie będzie służyła ona komukolwiek.

Wniosek z powyższego paragrafu powstaje na zasadzie odwrócenia tematu, aby poprzez to mocniej wyakcentować go. Praca z wykluczeniem kulturowego podejścia do niej, a jak już wiadomo kultura powinna wskazywać na Boga, traktuje człowieka instrumentalnie, wypatruje jego godność. Oczywiście, jeśli komuś odbiera się godność, nie stoi to na przeszkodzie, aby samodzielnie poszukiwał odpowiedzi na pytanie, kim jest? Jednakże kultura pracy wpływa na całe środowisko egzystencjalne które, na co wskazały wcześniejsze analizy, może utrudniać samopoznanie.

Wartość pracy

Ważność pracy ma dwie płaszczyzny indywidualną i społeczną. Nieprawidłowe funkcjonowanie jednej wpływa na drugą. Zwłaszcza rodzina odzwierciedla to, gdyż praca stanowi warunek jej założenia⁴⁴³:

„Człowiek powinien pracować zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, jak też ze względu na swoje własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój

⁴⁴⁰ LE 4.

⁴⁴¹ CA 4.

⁴⁴² Por. tamże 6.

⁴⁴³ Por. tamże 10.

domaga się pracy. Powinien pracować ze względu na bliźnich, zwłaszcza ze względu na swoją rodzinę, ale także społeczeństwo, do którego należy, na naród, którego jest synem czy córką, ze względu na całą rodzinę ludzką, której jest członkiem będąc dziedzicem pracy pokoleń, a zarazem współtwórcą przyszłości tych, którzy po nim zostaną w kolei dziejów. To wszystko składa się na szeroko pojętą moralną powinność pracy”⁴⁴⁴.

Człowieka – rodzinę – społeczeństwo biskup Rzymu uważa za układ połączony. W tych strukturach osoba odkrywa, kim jest i może zmierzać do swojej realizacji. Osoba została moralnie zobligowana do pracy.

Dzisiaj nie pracuje się dla określonych awansów w konkretnym miejscu pracy, ale od projektu do projektu u zmieniających się ciągle pracodawców⁴⁴⁵ oraz „(...) praca za wynagrodzeniem jest coraz mniej dostępna”⁴⁴⁶ – powiada Bauman, w czym można doszukiwać się współczesnego upadku wartości pracy. Problemy społeczne związane z pracą odzwierciedla bajka Kołakowskiego, gdzie główny bohater Gyom jest raz młodym raz starym by tylko mieć pracę⁴⁴⁷. Papież nie tworzy socjologicznych analiz terminu samej pracy. Jako ogólne pojęcie tworzy ona wartość samą w sobie. Bez niej w ogóle nie można żyć, ale taka, która go nie dowartościowuje, nie pozwala mu się rozwijać. Pomimo tego, że Jan Pawła II nie mówi bezpośrednio o pracy w kontekście tożsamości człowieka, jednak odzwierciedla ono całokształt tej myśli.

Można zatem wyciągnąć śmiały wniosek, że brak pracy albo praca niedowartościująca nie sprzyja samopoznaniu. Jednakże teza pasowałaby raczej do schematu refleksji filozoficznej Leszka Kołakowskiego, gdyby oczywiście była podejmowana, a nie do nauczania papieskiego. Ono pierwszoplanowo stawia na poszukiwanie prawdy. Niedogodności życiowe wcale się muszą tego niszczyć. Poznawanie samego siebie w pewnym momencie odłącza się od czystych dedukcji wyciągniętych z doświadczeń na rzecz zmierzania ku Bogu.

Kultura musi uznawać prawdę obiektywną, która nakierowuje na Absolut, ponieważ człowiek jest obrazem Boga. Poprzez kulturę osoba może realizować swoją tożsamość, ale tylko wtedy gdy przyjmuje za priorytet Stwórcę. Nie można zasugerować, że przez kulturę człowiek realizuje swoją tożsamość, ponieważ temu służy wiara.

⁴⁴⁴ Tamże, 16.

⁴⁴⁵ Por. Z. Buman [w:] *Życie w kontekstach...*, s. 194-195.

⁴⁴⁶ *Zindywidualizowane...*, s. 145.

⁴⁴⁷ Por. L. Kołakowski, *Jak Gyom został starczym panem* [w:] tenże, *13 bajek z Królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Czytelnik, Warszawa 1963, s. 35-41.

Niniejszy paragraf był kontynuacją wcześniejszego i zapowiedzią następnego rozdziału, który już odnosi się do procesu realizacji tożsamości człowieka i wiary. Odwoływał się do kwestii prawdy, chociaż nie zawsze bezpośrednio, co było zabiegiem świadomym, aby stopniowo wprowadzać w tematykę wiary, poczynając właśnie od prawdy. Akcentowanie, że człowiek jest obrazem Boga, prezentuje przede wszystkim wymóg wiary, przez którą następuje realizacja.

Podsumowując, „hermeneutycznym optymizmem” można nazwać wiarą w prawdę obiektywną poprzez którą, rozpoczyna się proces samopoznania, czyli odkrywania tożsamości. Proces ułatwia lub utrudnia środowisko kulturowe, w którym człowiek powinien uzmyslać sobie prawdę, że jest obrazem Boga. Prawda i wiara są ze sobą ściśle zjednoczone. Co więcej, wiara dominuje nad prawdą, ponieważ od pierwszej jako aktu rozpoczyna się poszukiwanie prawdy, która doprowadza do Absolutu. W takiej hermeneutyce wszystkie „części” nie są sobie przeciwstawne i pasują do „całości”.

* *

*

Drugi rozdział zaprezentował rozumienie odkrywanie tożsamości, gdy nie uznaje się prawdy obiektywnej, co zostało wyrażone jako „hermeneutyczny pesymizm” i przyjmowania takiej prawdy będącej „hermeneutycznym optymizmem”. Prawda obiektywna wymaga wiary w nią. Wiara, nawet jeśli jest tylko pojęciem filozoficznym nieukazującym konkretnego imiennego Boga, odwołuje się do metafizyki, więc poniekąd do Boga, który z kolei utożsamia się z prawdą. „Pesymizm” wskazuje, że odkrywanie tożsamości jest bardzo trudne lub wręcz niemożliwe. Bazuje na poznaniu jedynie rozumem. „Optymizm” prezentuje możliwości samopoznawcze człowieka, łączy rozum z wiarą. Wychodzi z założenia, że kto szuka prawdy, szuka Boga.

Na obecnym etapie badawczym wiadomo, że aby zaistniał proces odkrywania tożsamości potrzebna jest wiara. Kolejny rozdział ukazuje, czym jest wiara, dzięki której człowiek może realizować swoją tożsamość.

ROZDZIAŁ III.

DECYDUJĄCA ROLA WIARY W PROCESIE REALIZACJI TOŻSAMOŚCI

Poprzedni rozdział odwoływał się do prawdy, która wskazywała na wiarę. Trzeci rozdział poruszy bezpośrednio zagadnienia wiary łącząc je z chrześcijańską wizją Boga, co w szczególności uwidacznia nauczanie papieskie. Decydująca rola wiary w procesie realizacji tożsamości zostanie zaprezentowana przez „Objawioną antropologię”⁴⁴⁸ i chrystologiczną antropologię.

3.1. „OBJAWIONA ANTROPOLOGIA”

„Objawiona antropologia” jako pojęcie znajduje się w myśli katolickiego teologa Jerzego Cudy. Postrzega on przemowę Boga na wszystkich etapach historii zbawienia jako nakierowaną na dobro człowieka: „Historia (historia ludzkości) stanowi również <teren> badawczej aktywności teologii fundamentalnej, której zasadniczym celem jest zrozumienie Objawienia (FR 93), mówiąc antropologicznie, zrozumienie objawionego wyjaśnienia tożsamości człowieka (FR 1)”⁴⁴⁹. Konsekwencje niewiary lub wiary w Objawienia ukazują kolejne dwa paragrafy.

3.1.1. NIEWIARA W OBJAWIENIE

Jeśli człowiek nie wierzy w prawdę obiektywną w konsekwencji nie wierzy w Objawienie. Niniejsza część rozprawy odnosi się do refleksji filozoficznej Leszka Kołakowskiego. Paragraf rozpatrzy zagadnienia: pytanie o Boga, religia i Bóg, Bóg niewystarczający – człowiek niewystarczający, zło, poczucie bezpieczeństwa, diabeł, agnostycyzm, transcendencja, fundamentalizm i „teologia naukowa”, tożsamość religijna, tożsamość Kościoła, wspólnota, ekumenizm, Kościół ograniczający, przywłaszczanie prawdy, wolność, znaczenie języka, bezwartościowość cierpienia, cierpienie wobec religii. Jak widać tematy dotyczą szeroko pojętej problematyki Boga, Kościoła i człowieka. Są one przekrojowym spojrzeniem na myśl eseisty.

⁴⁴⁸ Por. J. Cuda, *Wiary godna antropologia...*, s. 100 - tytuł rozdziału.

⁴⁴⁹ Tamże.

Pytanie o Boga

Pytanie o Boga, zdaniem Kołakowskiego, nie istnieje dla ludzi wierzących, jeśli nie wątpią w ogóle. Nieliczni wybrani, którzy otrzymali doświadczenie mistyczne, nie potrzebują już wiary. Współcześnie coraz więcej ludzi żyje w niepewności, z wątpliwością pyta o Boga⁴⁵⁰. On kiedyś był gwarantem spokoju na płaszczyźnie osobistej i międzyludzkiej, wewnętrznej i zewnętrznej. Obecnie nie pełni już takiej funkcji. Oczywiście ludzie wierzący, których jest coraz mniej, bezwarunkowo przyjmują Jego istnienie. Niewierzący natomiast, nie posiadając żadnej pewności, zadają nurtujące pytania o Boga, co świadczy o pewnym paradoksie w porównywaniu jednych i drugich. Nauczyciel z Oxfordu w tym przypadku nie posuwa się do głębokiej refleksji. Wszystko dla niego opiera się na prostym założeniu, że osoba wierząca nie zadaje pytań. Oczywiście to założenie odzwierciedlają powyższe przykłady i nie należy charakteryzować nim całokształtu jego refleksji filozoficznej. Historyk idei jakby nie chciał przyjąć, w tym wypadku oczywiście, że wiarę charakteryzuje dynamizm, ma przeróżne natężenia emocjonalnie, które nie sposób zidentyfikować. Zwłaszcza mistycy przechodzili wiele napięć, smutku i pustki wynikłych z poczucia oddalenia od Boga, czego najlepszym przykładem jest życie św. Jana od Krzyża⁴⁵¹, którego przeżycia mogłyby być natchnieniem dla refleksji Kołakowskiego, czego nie ma w tym wypadku.

Pytanie o Boga jest bardzo istotne w procesie samopoznania, jednakże w tym przypadku zostaje one zarezerwowane tylko dla niewierzących czy osób o słabej wierze. Symbolizuje rodzaj utrapienia egzystencjalnego, które w dodatku nie przynosi pozytywnego skutku. Jako objaw niewiary nie przybliża człowieka do realizacji swojej tożsamości, gdyż bytuje on w ciągłej niepewności.

Religia i Bóg

Ludzie od zawsze potrzebowali Boga i to się nie zmieniło do dziś. Narasta chęć powrotu do religii, która nadaje sens istnieniu⁴⁵². Eseista zdecydowanie daleki jest od przyjęcia bezkrytycznie myśli chrześcijańskiej. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że nawet traktuje ją lekceważąco. Widać to w szczególności, gdy wypowiada się

⁴⁵⁰ Por. *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 58.

⁴⁵¹ Por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tyt. org. *Oscura noche del alma*, przeł. z hisz. Bernard Smyrak, wyd. 10, seria „Bibliotheca Carmelitana”, t. 3, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2013. Dzieło opisuje stany duchowe, m.in. brak poczucia Boga.

Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tyt. org. *Oscura noche del alma*, przeł. z hisz. Bernard Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, wyd. 10, Kraków 2013, seria „Bibliotheca Carmelitana”, t. 3.

⁴⁵² Por. *Moje słuszne...*, s. 114.

na temat miłosierdzia Boga. W pismach, w których przedstawia opowieści biblijne, nadaje im własną puentę⁴⁵³. Ukazuje on miłosierdzie jako coś niesprawiedliwego, gdyż Bóg nie darzy nim każdego, lecz wybranych przez siebie. Czytelnik może to uznać jako naigrywanie z miłosierdzia Bożego, co już oczywiście w Kościele katolickim uważa się za grzech ciężki przeciwko Duchowi Świętemu⁴⁵⁴. Choć refleksja pisarza pochodzi z 1964 roku, nie ma przesłanek, aby twierdzić, że jej autor później odwołał swoje poglądy.

Absolut różnie nieodzownie należy do treści religii. Religia i Absolut są często sobie tożsame. Nie można doszukiwać się bynajmniej w tekstach Kołakowskiego bezgranicznej afirmacji dla religii i Boga. Taka percepcja ma wielki wpływ na rozumienie tożsamości człowieka. Jest ona nieuchwytna w interpretacji.

Nie sposób nie odwołać się do Jerzego Cudy: „Nie kojarząc swojego istnienia z tajemnicą stworzenia, człowiek może przywłaszczyć sobie prawo interpretacji i realizacji swej tożsamości”⁴⁵⁵. Słowa problematykę tożsamości umiejscawiają poznawczo w rozumowaniu tajemnicy Boga. Odnosi się wrażenie, że analizy w niniejszej pracy już sugerują, że odkrycie i realizacja tożsamości nie bez przyjęcia Boga będzie niemożliwe. Dalsze fragmenty pracy sprecyzują konkretniejsze wnioski.

Bóg niewystarczający – człowiek niewystarczający

Kołakowski prezentuje obraz Boga niewystarczającego samemu sobie, potrzebującego człowieka do swojego wypełnienia. Wizja Stwórcy niedoskonałego nie ogranicza się do religii chrześcijańskiej: „W rzeczywistości nie tylko Biblia – jak zresztą i święte księgi innych cywilizacji – ofiarowuje nam obraz Boga, który nie jest całkowitą pełnią bytu, lecz raduje się dobrymi uczynkami mieszkańców swego kosmosu (przypuszczalnie stając się w rezultacie bogatszy)”⁴⁵⁶.

Jednak nie przedstawia on wytłumaczenia powyższych myśli na konkretnych przykładach. Chrześcijaństwo naucza, że Bóg stwarza człowieka z miłości i jako wolny: nie jest determinowany jakąkolwiek potrzebą, a jeśli można mówić o potrzebie to tylko potrzebie miłości, która w tym znaczeniu nie jest żadnym brakiem. Dlaczego wykładowca z Oxfordu nie odwołuje się do chrześcijańskiej wizji stworzenia

⁴⁵³ Por. L. Kołakowski, 8. *Bóg czyli Względność miłosierdzia* [w:] *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze* [w:] *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diablem*, Państwowe Wydawnictwo "Iskry", Warszawa 1990, s. 127. Książka jest zbiorem czterech książek wydawanych w latach 1964-1978.

⁴⁵⁴ Por. KKK 1864.

⁴⁵⁵ *Człowiek dowodem...*, s. 49.

⁴⁵⁶ *Horror...*, s. 107.

człowieka, którą zapewne zna, nie wiadomo. Gdyby to zrobił, pozbawiłby swoje pisma problematyczności i dałby się przyporządkować do określonego sposobu myślenia, tracąc swoją indywidualność.

Bogdan Piwowarczyk twierdzi:

„Kołakowski wie, że bez Boga oświecony człowiek może tylko oscylować między rozpaczą a nadzieją. (...) Jest tylko jedna alternatywa: Bóg albo nic; albo dokładniej, istnieje jedynie możliwość wyboru między idealistyczną utopią nieskończonej zdolności człowieka do doskonalenia się a chrześcijańskim realizmem”⁴⁵⁷.

Aby zinterpretować cytát potrzeba odwołać się do terminologii filozoficznej. Zdolność człowieka do doskonalenia się nie przynosi rezultatów, kiedy opiera się ona tylko na ludzkiej wiedzy, która nie jest w stanie zbudować społeczeństwa idealnego. „Chrześcijański realizm” nie należy w tym wypadku rozumieć jako nurt filozoficzny, tylko prezentację niewiary w możliwości ludzkie do samodzielnej realizacji siebie bez odwołania do Absolutu. Można zatem zasugerować, że historyk idei nie wierzy w możliwość odkrycia i realizacji ludzkiej tożsamości bez fundamentu Absolutu, ale oczywiście o tym nie mówi.

Bogdan Piwowarczyk uważa Kołakowskiego za ateistę⁴⁵⁸, dla którego Bóg nie umarł. Człowiek sam dla siebie nie potrafi być wystarczającym. Wszystko wskazuje, że Piwowarczyk ma rację. Eseista teoretycznie bardziej nie wierzy niż wierzy, natomiast w praktyce prezentowania siebie występuje całkowita odwrotność: bardziej wierzy niż nie wierzy. W ostateczności jest ateistą, ponieważ nie buduje przekonań na trwałym i niezmiennym paradygmacie – Bogu. Temat poruszy jeszcze niniejsza praca na dalszych stronach, gdzie wnioski będą przeciwstawne niż na obecnym etapie.

Wyciąganie z interpretacji myśli historyka idei wniosku, że kwalifikuje Boga jako niewystarczającego sobie, pomniejsza Jego naturę, ogoławając z bóstwa. W konsekwencji, jeśli taki jest Absolut, to świadczy o jego niepełności, czyli niestateczności. Stateczność jest kluczowa w procesie realizacji tożsamości. Niewystarczalność natomiast człowieka motywuje go do głębszego samopoznania, przybliżając do wiary, ale nadal pozostaje ona na poziomie abstrakcyjnym.

Zło

⁴⁵⁷ B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, tyt. org. *La question de l'homme, de la religion et de l'Eglise*, tłum z franc. P. Falkowski, edycja paulińska, Częstochowa 1992, s. 153.

⁴⁵⁸ Por. tamże, s. 158.

W 2009 roku nakładem Wydawnictwa Znak ukazała się książka pod enigmatycznym tytułem *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, będąca zbiorem wielu pism powstałych w różnym czasie. „Enigmatycznym”, gdyż Kołakowski nie ma zamiaru odpowiadać na tytułowe pytanie oraz co więcej, nie jest to publikacja religijna ani o religii. Przede wszystkim pozycja literacka mówi o człowieku i wpływie idei Boga na niego. Sposób ukazywania w książce zagadnień dotyczących religii, Kościoła i człowieka najlepiej odzwierciedla całokształt myśli autora. Pisarz z wielkim zaangażowaniem podejmuje takie tematy i daje na nie czasami odpowiedzi, ale z żadną się nie identyfikuje.

Publikacja zastanawia się nad problemem zła, wykazując, że jest ono pojęciem typowo metafizycznym i religijnym. W zabawny sposób zestawia ze sobą terminy dobry i zły będące cechami człowieka. Uważa, że dla dialektyki marksistowskiej były one niepotrzebne „bezużyteczne i mylące”⁴⁵⁹, gdyż przywoływały skojarzenia religijne. Swoje rozważania podsumowuje obrazoburczo:

„Kończąc, przywołuję uwagę francuskiego teologa, którego nazwisko wypadło mi z pamięci (...); powiada on, że potrafi zrozumieć ludzi, którzy nie wierzą w Boga, ale że są ludzie, którzy w diabła nie wierzą, to przechodzi jego pojętności”⁴⁶⁰.

Wniosek nasuwa się samoistnie: jeśli coś zostanie nazwane złem, zawsze dokona się jednoczesne odniesienie do dobra, za którego pełnię jest uważny Bóg. Wobec tego już samo określenie człowieka złym albo dobrym ukazuje światopogląd tego, który określa. Jednakże znów należy podkreślić, że historyk idei nie sugeruje w jakimkolwiek stopniu, aby wszyscy, którzy określają kogoś dobrym albo złym, zaliczali się do kategorii ludzi religijnych. Myśli raczej o przeświadczeniu metafizyczności człowieka, bez jednoznacznego wypowiedzania się o tym, czy przeświadczenie jest słuszne, czyli bez jednoznacznego stwierdzenia istnienia Boga na podstawie faktu istnienia zła⁴⁶¹. Niemniej można wywnioskować, że stosunek do zła ma wpływ na sposób rozumienia tożsamości. Wyobrażenie o Bogu z kolei staje się próbą wyjścia ponad siebie. Zło, będące uosobieniem metafizycznych dylematów wskazuje na

⁴⁵⁹ Por. *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 17.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 19.

⁴⁶¹ Warto dodać, że Leszek Kołakowski zajmował się również myślą Leibniza, którą cytował w swych pracach i która odnosiła się do zła. Możliwe, że również pod jej wpływem zło było dla niego pytaniem o Boga: „Świat, gdzie by nie było w ogóle zła, byłby zapewne możliwy, lecz musiałby to być świat zaludniony przez pozbawione woli automaty, Bóg zaś wyliczył, że ten nasz świat, z całym jego złem i cierpieniem, wytwarza nieporównanie więcej dobra niż tamten możliwy, wyzuty z wolności. Żyjemy przeto w najlepszym z wszystkich możliwych światów (...)” [w:] L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 135.

ograniczoność człowieka, gdyż sam nie potrafi odpowiedzieć na kwestię wszelakiego rodzaju zła, odwołując się tylko do materialnej rzeczywistości. Pytanie o zło staje się pytaniami: kim jestem; do czego zmierzam; jak wobec wszystkiego do czego zmierzam, dokonuje się moja realizacja?

Poczucie bezpieczeństwa

Wszelkie zło wytwarza tęsknotę za poczuciem bezpieczeństwa. Kołakowski, interpretując myśl Pascala, prezentuje, jakie rozwiązanie przyjął francuski filozof na uspokojenie człowieka w trudnych czasach, pozbawionych poczucia bezpieczeństwa przez konflikty społeczne i religijne. Mianowicie tylko Bóg jest „lekarstwem”, nie rozrywki⁴⁶². Bynajmniej nie jest to atak na religię, ale uwidocznienie, że pewne poglądy ukazują, że człowiek z swojej natury dąży do Boga, czyli odkrywa swoją tożsamość tylko dzięki Niemu, zwłaszcza w chwilach zagubienia poczucia bezpieczeństwa.

„Pytania i przeświadczenia metafizyczne objawiają inną stronę ludzkiego bytowania aniżeli pytania i przeświadczenia naukowe”⁴⁶³ – twierdzi Kołakowski, co jest częścią „potrzeby odpowiedzi na pytania ostateczne”⁴⁶⁴, które mają jak sam twierdzi kilka „wersji”⁴⁶⁵, np.: „potrzeba wiary w trwałość ludzkich wartości”⁴⁶⁶; „pragnienie widoku świata jako ciągłego”⁴⁶⁷. To co trwałe, ciągłe, niezmiennie określa byty metafizyczne, więc spokój, jaki uzyskuje człowiek, nie pochodzi od przeświadczenia samowystarczalności jego natury. Należy zatem w niniejszej analizie powrócić znów do tematu zła. Gdyby go nie było, poczucie bezpieczeństwa nie zostałoby zachwiane. Nawet jeśli nie było ono stałe, to jego chwiejność miałaby mniejszą intensywność. Szczęście materialne sprzyja nieprzekraczaniu granic, w których się realizuje. Poczucie bezpieczeństwa odpowiada na brak tegoż poczucia. Zupełnie podobnie jak poczucie zła odpowiada na brak dobra.

Należy jednak zwrócić uwagę, że dla historyka idei zło i poczucie bezpieczeństwa jedynie prowadzą do bliżej nieokreślonego Absolutu. Implikują one wartość, która metafizycznie w nich nie istnieje. Bóg pełni rolę psychologicznego pocieszyciela. W takim układzie nie mogą one być rzeczywistym wypełnieniem

⁴⁶² Por. Tenże, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tyt. org. *God owes us nothing*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 167.

⁴⁶³ *Obecność mitu*, s. 14.

⁴⁶⁴ Por. tamże.

⁴⁶⁵ Por. tamże, s. 16.

⁴⁶⁶ Por. tamże.

⁴⁶⁷ Por. tamże.

człowieka „niedokończonego”⁴⁶⁸, ułatwiając jego tożsamości „stawanie się”⁴⁶⁹ na podstawie decyzji zawierzenia religijnego⁴⁷⁰.

Poczucie bezpieczeństwa sprzyja samopoznaniu. Można to wywnioskować, gdyż spokój odnajduje się w wierze w Absolut. Jednakże połączenie stanu niezagrożenia z samopoznaniem, może też być nadinterpretacją myśli eseisty. W jego przypadku chęć zaistnienia poczucia bezpieczeństwa wskazuje przede wszystkim na marność człowieka. Nie musi ona wpływać na proces odkrywania i realizacji tożsamości.

Diabeł

Rzeczywistości religijne, np. diabły⁴⁷¹, są wykorzystywane przez Kołakowskiego nie jako pojęcia religijne, tylko metafory. Ich przywołanie nie stanowi wyznania wiary w siły nadprzyrodzone, ale kolejny obraz zaczerpnięty z religii i kultury. Jak wiadome, tworzą one ze sobą nierozzerwalną łączność. W konsekwencji próba wyzbycia się szatana, byłaby ideologizacją kultury. Jak powiada Jan Krasicki interpretując refleksję nauczyciela filozofii na temat zła: „Diabeł to nie jest prywatna sprawa teologa, egzegety czy filozofa. Diabeł to wartość całej kultury”⁴⁷². Chociażby tylko leksykalnie i obrazowo musi on pozostać, ponieważ dzięki niemu tłumaczy się powstanie zła w świecie.

Z powyższego powstaje wniosek, że skoro diabeł symbolizuje zło, a już wiadomo z wcześniejszych analiz o jego łączności z pytaniem, kim jestem, odpowiada na zagadnienia metafizyczne tylko na płaszczyźnie kultury, nie wiary objawionej. To sugeruje, że proces realizacji u Kołakowskiego odnosi się tylko do wymiaru kulturowego.

Agnostycyzm

Książka *O co nas pytają wielcy filozofowie* z lekkim, czasami ironicznym dystansem przedstawia myśli poszczególnych filozofów. Przykładowo Parmenides zajmował się tym, co rzeczywiste. Chodzi w tym wypadku o rozróżnienie między światem materialnym a niematerialnym:

⁴⁶⁸ Por. *Człowiek dowodem...*, s. 17-20.

⁴⁶⁹ Por. tamże.

⁴⁷⁰ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 136.

⁴⁷¹ „W połowie lat siedemdziesiątych Kołakowski cieszył się już reputacją wybitnego demonologa, był jednym z najlepszych na świecie ekspertów w tej dziedzinie w: L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 188. w: Kołakowski. *Czytanie świata...*, s. 313.

⁴⁷² J. Krasicki, *Prolegomena do Leszka Kołakowskiego...*, s. 160.

„Czy ja jestem rzeczywisty, czy ty jesteś rzeczywista? Wedle jakich reguł mówią jedni, że Bóg jest rzeczywisty, a inni temu przeczą? Jedni i drudzy mają swoje reguły, lecz skąd wiemy, że albo jedno, albo drugie są prawomocne? Jakże to się dzieje, że ta osobliwa intuicja, spotykana w religiach starożytnych i filozofii – że świat doświadczenia naszego nie jest rzeczywisty – mogła trafić do przekonania? Nie trafia do twojego przekonania? Myślisz, że to oczywisty nonsens? Może poświęć godzinę na skoncentrowane myślenie o tej sprawie. Oto pytanie, jakie Parmenides i jego bogini nam stawiają”⁴⁷³.

Kołąkowski z dystansem odnosi się do osądów o tym, co jest a co nie jest rzeczywiste. Wobec jakiej potrzeby zadaje cytowane pytania, można się jedynie domyślać. Nie sposób odpowiedzieć jednoznacznie, ale wydaje się, że urzeczywistniają one pragnienie ukazania światopoglądu religijnego autora. Eseista uważa agnostycyzm jako najbardziej odpowiedni i neutralny wśród wszystkich wizji Boga. Jednakże nie należy z tego wszystkiego domniemywać całkowitej chęci zastosowania agnostycyzmu w życiu praktycznym, ponieważ nie wynika z niego w ogóle, jak realizować go na co dzień. Koncepcja neutralności wobec problemu istnienia Boga dla Kołąkowskiego stanowi tylko najlepszą możliwość na tle innych wyborów za konkretną religią, dlatego nie można nazwać go zadeklarowanym agnostykiem⁴⁷⁴. Niektórzy upatrują w nim deistę⁴⁷⁵. Najwybitniejszy znawca jego twórczości – Zbigniew Mentzel – twierdzi, że lubiał kłócić się z Bogiem i negować Jego istnienie⁴⁷⁶.

Czytając komentarze do myśli wykładowcy z Oxfordu, wyłania się inna interpretacja jego refleksji, dokonana przez Jana Kłoczowskiego:

„Kołąkowski właśnie w religii wydaje się upatrywać gwaranta trwania owych chwalebnych zalet współżycia społecznego, jakie nam zostawiło Oświecenie – jeżeli ona wchłonie w siebie to wszystko, co stanowi prawdziwie rozumny i tolerancyjny jego spadek. Jeżeli sceptyk odkryje mądrość mistyka... Ostatecznie bowiem w tym, co prawdziwie humanistyczne, Oświecenie jest także dzieckiem Ewangelii (...)”⁴⁷⁷.

Ponieważ autor tych słów nie odwołuje się do konkretnej publikacji, ani nie podaje przypisów, identyfikacja, który tekst został przywołany, staje się niemożliwa. Jedno natomiast pozostaje zdecydowanie pewne: uznanie religii za gwaranta wartości. Wartości ogólne prowadzą do samego dowartościowania człowieka, z czego powszechnie zasłynęło Oświecenie. Połączenie religii i Oświecenia w tym wypadku

⁴⁷³ *O co nas pytają...*, seria I, s. 26.

⁴⁷⁴ „Kołąkowski nie chce zdecydować się na przyjęcia żadnego systemu filozoficznego w sposób konsekwentny. Nie chce też uznać żadnej religii jako swojej własnej” [w:] D. Karasek, *Wzajemne odniesienia filozofii i religii w ujęciu Leszka Kołąkowskiego* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołąkowskiego...*, s. 105.

⁴⁷⁵ Por. *Filozofia i terytorium...*, s. 75.

⁴⁷⁶ Por. *Kołąkowski. Czytanie świata...*, s. 118.

⁴⁷⁷ *Więcej niż mit...*, s. 11.

budzi zaskoczenie w stosunku do wcześniejszych analiz w niniejszym studium i jednocześnie nie sprzeciwia się wielowątkowej i nieuchwytnej refleksji myśliciela.

Warto dodać, co będzie już całkowitym zaprzeczeniem powyższych interpretacji słowa Heleny Eilstein, która twierdzi, że Kołakowski wierzy w Boga: „Chociaż Kołakowski nie wierzy w prawomocność jakichkolwiek dowodów istnienia Boga, to jednak wierzy on w istnienie Boga; nie ulega to wątpliwości mimo powściągliwości, jaką zwykł w tej sprawie zachowywać. (<Nie będę odpowiadał na pytanie, czy wierzę w Boga, bo myślę, że Pan Bóg już to wie>, powiedział w rozmowie z Jerzym Turowiczem)”.⁴⁷⁸ Niemniej nawet wypowiedź cytowana przez Eilstein nie świadczy o wyznaniu wiary w Boga, tylko bardziej wskazuje na agnostycyzm kierujący się ku nadziei teizmu. Podsumowując wszystkie uwagi, według Kołakowskiego w życiu codziennym lepiej założyć istnienie Boga niż jego brak.

Paragraf nie ma na celu rozstrzygać, czy Kołakowski jest agnostykiem czy nie, ponieważ nie widać w jego przypadku jednolitego światopoglądu. Wydaje się nawet, że myśliciel sam nie wie, jak wyrazić się wobec problematyki wiary w istnienie Boga. Z kolei to przekłada się na proces samopoznania. Oczywiście jest on totalnie nieuchwytny w interpretacji refleksji filozoficznej eseisty. Co więcej, wiara, będąca synonimem objawienia religijnego, w procesie realizacji tożsamości nie istnieje. Jeśli nawet byłaby, to bardziej jako narzędzie sposobu poznawania, którego jednak nie da się określić bliżej.

Transcendencja

Jeśli wykładowca z Oxfordu w ogóle wierzy w siłę wyższą, to raczej w jakąś bliżej nieokreśloną transcendencję, niż w chrześcijańskiego, osobowego Boga: „Czy powiedzieć, że się wierzy w świat Ducha, niezależny od naszego świata, nie jest tym samym, co powiedzieć, że się wierzy w Boga po prostu” – pyta Zbigniew Mentzel, a Kołakowski odpowiada: „Jak się słowa Bóg używa, to natychmiast wprowadza się niezliczone mnóstwo skojarzeń, w które obfituje historia chrześcijaństwa i wszystkich innych religii”. Wobec tego Mentzel dopytuje: „Wolisz słowo Duch?”, na co otrzymuje odpowiedź: „Tak, ale też nie dlatego, żebym uważał je za dobre, tylko dlatego, że jest bardziej neutralne. Dobre nie jest właśnie ze względu na obfitość aury asocjacyjnej. Innego, lepszego słowa nie znajduję, bo go nie ma w naszej tradycji. Trudno,

⁴⁷⁸ H. Eilstein, *Jeśli się nie wierzy w Boga... Czytając Kołakowskiego*, Biblioteka ALETHEIA, Warszawa 1991, s. 13.

nie mówimy o tym więcej”⁴⁷⁹. Bohater wywiadu zalicza się do osób wierzących, ale nie w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu i co więcej jego wiara nie ma nic wspólnego z wiarą chrześcijańską. Jeśli istnieje jakiś wspólny mianownik to jest zapewne kultura – cywilizacja starożytna, z której również czerpało i czerpie myślenie chrześcijańskie. Cywilizację w tym przypadku oznacza filozofia.

Ponadto jak twierdzą inni: „W latach 1952-1954 Kołakowski był w Polsce najwybitniejszym i najbardziej agresywnym krytykiem filozofii tomistycznej i neotomistycznej”⁴⁸⁰. Warto dodać, że okres walki z tomizmem łączył się z walką z personalizmem⁴⁸¹. Zapewne dlatego, że widział on nierozzerwalną więź człowieka z Bogiem w obydwu nurtach⁴⁸². Bogdan Piwowarczyk uważa, że dla pisarza personalizm chrześcijański przynależy do „doktryny tomistycznej, która zajmuje się problemem osobowości”⁴⁸³. W późniejszym okresie jego stosunek wobec filozofii trochę łagodnieje, chociaż uważa, że język tomizmu nie jest dopasowany do współczesnego⁴⁸⁴. Nie widać, aby stał się on kiedykolwiek zwolennikiem tomizmu.

W konkluzji teoretycznie transcendencja jako bliżej nieokreślony „Duch” może być potrzebna ludziom do samopoznania. W całym procesie odkrywania i realizacji bytu transcendentny jest uzależniony od człowieka, który kreuje jego wizję dostosowaną do siebie. Warto podkreślić, że metoda taka pełni rolę odwrotną w stosunku do Objawienia, gdzie osoba przyjmuje określone treści, aby na ich wzór układać swoje życie.

Fundamentalizm i „teologia naukowa”

Z niechęcią pisarz odnosi się do fundamentalizmu religijnego, oczywiście nie precyzując konkretnych przykładów i jego przedstawicieli, dlatego, interpretując zjawisko, może być ono zakwalifikowane do każdej religii. Myśliciel określa je jako „wotum nieufności dla naszej kultury”⁴⁸⁵. W słowach rozbrzmiewają wątki między:

⁴⁷⁹ *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, cz. 2, s. 189.

⁴⁸⁰ *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego...*, s. 33.

⁴⁸¹ Por. tamże, s. 41.

⁴⁸² 1. Personalizm nie był jednym, zwartym systemem, dlatego mówi się często o kierunkach personalistycznym. Por. Hasło: „Personalizm” [w:] *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, tyt. org. *Enciclopedia del Cristianesimo*, tłum. z wł.: S. Bielański, P. Borto, K. Czuba, U. Grajczyk, J. Jagiełka, K. Miszczak, W. Misztal, J. Nowak, J. Piotrów, A. Wojnowski, Wł. Zasiura, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2000, s. 554.

2. Personalizm w kręgach intelektualistów był wyrazem protestu przeciwko władzy totalitarnej. Por. *Historia filozofii...*, s. 282.

⁴⁸³ *Odczytać Kołakowskiego...*, s. 33.

⁴⁸⁴ Por. L. Kołakowski, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, 1981 [w:] *Nasza wesoła apokalipsa...*, s. 305.

⁴⁸⁵ Por. *Moje słuszne...*, s. 340.

rozwojem cywilizacyjnym, swobodą myślenia, nakierowaniem na przyszłość a zastojem, brakiem twórczego myślenia, pewnością prawdziwości swojego zdania, które daje usprawiedliwienie wprowadzania go na siłę. Zjawisko fundamentalizmu jest dziś powszechnie krytykowane. Zdaniem Zygmunta Baumana fundamentalizm religijny tworzy doktryny wrogości⁴⁸⁶ i jak sam dodaje fundamentalisci są przede wszystkim niespełnionymi „konsumentami”⁴⁸⁷. Słowa socjologa w kontekście Kołakowskiego są przywołane, aby zasygnalizować subtelność myśli drugiego, który nie czynił tak prostych interpretacji rzeczywistości. Wnioski Baumana są *a priori*.

Historyk idei sprzeciwia się również „teologii naukowej”, uważając ją za zabobon:

„Zabobon polega mianowicie na tym, że Bóg ujmowany jest jako pewna maszyna, która dzięki zastosowaniu odpowiedniej techniki generuje pożądane efekty, jak gdyby na przykład modlitwa stanowiła techniczny zabieg, który – o ile tylko zostanie przeprowadzony z należytą starannością – niezawodnie przyniesie nam oczekiwane skutki. (...). Chrześcijański światopogląd jest i pozostaje wnikliwym obrazem ludzkiego losu. <Teologia naukowa> jest jednak zabobonem”⁴⁸⁸.

Problem powyższej myśli, który sprawia trudności interpretacyjne to użycie terminu – „teologia naukowa”. Pojęcie dziś niestosowane⁴⁸⁹. Teologia jako nauka jest używana czasami w jej systematyzacji dla różnych dziedzin zajmujących się badaniami i wykorzystującym dorobek innych dyscyplin. Ponadto zakwalifikowanie modlitwy do techniki, która powinna przynieść skutek, nijak ma się do katolickiej nauki, która podkreśla zawierzenie, zaufanie Bogu. Z Pisma Świętego pochodzą słowa: „(...) nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!” (Łk 22,42). Eseiści mówi, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim światopoglądem i, jak można wywnioskować z szeregu wcześniej prezentowanych wypowiedzi, tylko nim. W konsekwencji można go przyjąć albo odrzucić, może być także zmienny. Jednak jeśli ktoś widzi w nim wyłącznie światopogląd nie może być uważany za chrześcijanina, gdyż ono opiera się na Objawieniu, będącym czymś więcej niż czystą refleksją, która zawsze pozostaje ludzkimi przemyśleniami. Wobec wszystkiego powyższego Kołakowski widzi w chrześcijaństwie twór ludzki. Oczywiście wniosek nie wypływa z powyższego cytatu,

⁴⁸⁶ Por. Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, tyt. org. *Europe An Unfinished Adventure*, przekł. z ang. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków (rok: brak), s. 162.

⁴⁸⁷ *Zindywidualizowane...*, s. 208-209.

⁴⁸⁷ Por. *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 315-321.

⁴⁸⁸ L. Kołakowski, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, 1981 [w:] *Nasza wesola apokalipsa...*, s. 300.

⁴⁸⁹ Por. Hasło: „Teologia” [w:] *Encyklopedia chrześcijaństwa...*, s. 717-722.

lecz po głębszej lekturze wielu jego publikacji, których fragmenty omawia niniejsze studium.

Dla Kołakowskiego fundamentalizm i „teologia naukowa” są zjawiskami krępującymi wolne myślenie. Wobec tego całkowicie uniemożliwiają proces samopoznania. Należy przy tym jeszcze przypomnieć, że pierwszy termin zawiera w sobie szeroko pojętą interpretację, nie tylko związaną z chrześcijaństwem, natomiast drugi został przyporządkowany do Kościoła. Ponadto chrześcijaństwo jako tylko światopogląd zostaje pozbawione przez wykładawcę z Oxfordu, świadomości lub nie, relacyjności z Bogiem. Poprzez to powstaje taki sam wniosek, jaki został zaprezentowany we wcześniejszym paragrafie o transcendencji, że człowiek kreuje wizję Absolutu dostosowaną do siebie.

Tożsamość religijna

Tożsamość religijna – sformułowanie oczywiście nie istnieje u Kołakowskiego, ale wypowiada on uwagę, która prowadzi do tejże tożsamości, ponieważ „religia jest inwariantem kulturowym”, co nie wskazuje, że każdy człowiek cechuje się religijnością⁴⁹⁰. Wydaje się, że autor ma na myśli to, że niektórzy odkrywają swoją tożsamość osobową poprzez kulturę, która z kolei wpływa na osobistą tożsamość religijną. Ona w konsekwencji wypełnia życie człowieka w takim stopniu jak kultura, czyli przejmując wszystkie zapotrzebowania niematerialne od kultury. Ponieważ każdy człowiek jest na swój sposób duchowy, bez względu na to, czy wierzy w duszę czy nie, nie pozostaje obojętny wobec religii. Nawet jeśli oficjalnie ją odrzuca, tematyka religii zawsze będzie do niego powracać w zależności od okoliczności życiowych.

Tożsamość religijna zatem jest inwariantem pytania, kim jestem, w którym kluczową rolę pełni kultura. Tożsamość nie musi zawsze świadczyć o religijności, ale o intensywności pytań egzystencjalnych.

Tożsamość Kościoła

Na tożsamość Kościoła składa się: nieempiryczna substancja, czyli Jezus Chrystus⁴⁹¹; pamięć zbiorowa (księgi, zapisy historyczne, żywoty świętych, świątynie, dzieła sztuki)⁴⁹²; zorientowany ku przyszłości sens (zbawienie)⁴⁹³; sukcesja apostolska⁴⁹⁴; początek w czasie (narodziny Chrystusa, Jego chrzest, cuda, kazania,

⁴⁹⁰ Por. *Kościół w krainie wolności...*, s. 74.

⁴⁹¹ Por. *Moje słuszne...*, s. 164.

⁴⁹² Por. tamże.

⁴⁹³ Por. tamże, s. 166.

⁴⁹⁴ Por. tamże.

ukrzyżowanie i zmartwychwstanie). Kołakowski twierdzi: „Tożsamość nie jest nigdzie utwierdzona tak mocno jak w Kościele katolickim, mimo wszelkich przemian, jakim ulegał”⁴⁹⁵. Oczywiście Kościół się reformuje, dostosowuje do zmieniających się czasów, nie tracąc przy tym swoich podstawowych wyróżnień.

Eseista postrzega Kościół w sensie organizacji politycznej. Podstawowy cel takiej wspólnoty koncentruje się na zachowaniu swojego istnienia, więc nie może dochodzić do porozumienia ze wszystkimi, aby nie zatraciła swojej indywidualności. Zamienne jest, że w tym przypadku podobne zachowania, jak zauważa myśliciel, prezentuje „partia stalinowska”⁴⁹⁶.

Przykład cech tożsamości Kościoła zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o odkrycie i realizację tożsamości w ogóle, co nie jest spotykane w innych tekstach. Zapewne odwoływanie się do rzeczywistości nieempirycznej, w znaczeniu nakierowania na metafizyczność, ułatwia zrozumienie tożsamości w ogóle. Niemniej opis świadczy tylko o pewnej rzeczywistości, niebędącej wizją osoby wierzącej, dla której obraz pełni rolę wyznacznika w postępowaniu. Pomimo wszystkiego Kołakowski jednak nie wierzy, że Kościół ma trwałą tożsamość. Jego zdaniem, księża sprowadzają chrześcijaństwo do działalności politycznej, sprowadzają dogmaty do „mglistego symbolicznego sensu” i nie wierzą w ich prawdziwość⁴⁹⁷. Tożsamość Kościoła zatem istnieje z znaczeniu ogólnym, teoretycznym, natomiast traci się praktycznie w indywidualnym podejściu wyznawców do nauczania.

Powyższy paragraf, posługując się symbolicznie figurą Kościoła, wskazuje, że tożsamość w ogólności jest nietrwała w rozumieniu Kołakowskiego. W takim układzie jej realizacja również musi być czasowa.

Wspólnota

Z powyższej analizy wynika również, że Kołakowski postrzega wspólnotę kościelną nie tyle jako wiernych, ile hierarchię. Jego zdaniem pretenduje ona do posiadania prawdy, którą chce narzucić wiernym. Sugeruje, że Kościół jako instytucja tłumi tożsamość człowieka, gdyż zabrania mu samodzielnego myślenia. Przeciwstawia się religii jako konkretnej wspólnocie, którą postrzega w odniesieniu do katolicyzmu. To trochę zawęża pojęcie wspólnoty, czego przykład daje duchowość amerykańska. Jak wiadomo nie zawsze musi prowadzić ona do konkretnego

⁴⁹⁵ Tamże, s. 167.

⁴⁹⁶ Por. L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 39.

⁴⁹⁷ Por. tenże, *Herezja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 65-66.

zinstytucjonalizowania⁴⁹⁸. Fakt przyjęcia Boga przez człowieka na płaszczyźnie osobistej widzi również Zygmunt Bauman, twierdząc „że Bóg umrze razem z człowiekiem. Ani chwili wcześniej”⁴⁹⁹.

Kołąkowski ceni duchowość, którą można określić jako religie subiektywne, indywidualne. Bauman zauważa, że upatruje on w religii niewystarczalność samego człowieka⁵⁰⁰. Uwaga jest niezaprzeczalna, ponieważ wykładowca z Oxfordu sam się przyznaje do tego, jednak trzeba ją poszerzyć. Socjolog, powołując się na myśl Kołąkowskiego o religii, widzi potrzebę zaspokojenia lęku niewystarczalności człowieka, podsycanego przez Kościoły⁵⁰¹. Jednakże w refleksji filozoficznej historyka idei wiara przynależy przede wszystkim do natury osoby i nie ma w tym oddźwięku pejoratywnego, dlatego rozdzielanie ich nie powinno w ogóle nastąpić, gdyż byłoby to szkodliwe.

Oddzielenie ponadto religii od konkretnej instytucji staje się coraz bardziej popularne. Mariański stosuje termin „odkościelnienie”, aby wyrazić odchodzenie od Kościoła z jednoczesnym pozostawianiem przy religii. Konsekwencje tego prowadzą do indywidualizacji wierzeń i dechrystianizacji⁵⁰². Dlatego pokolenie młodych zostaje określone jako „postchrześcijańskie”, „postmodernistycznie chrześcijańskie”⁵⁰³. Przykładowo w Holandii, gdzie większa połowa jej mieszkańców nie należy do Kościoła, ezoteryka cieszy się zainteresowaniem⁵⁰⁴. Popularność duchowości odłączonej od struktury Kościoła uobecniają Stany Zjednoczone Ameryki Północnej⁵⁰⁵. Przyczyny tego są historyczne. Chociaż z początkiem XIX wieku na terenie zaczęli dominować katolicy, ich problemem była zbyt mała liczba księży i konflikty z protestantami⁵⁰⁶.

Jürgen Habermas za przejaw fundamentalizmu religijnego uważa nawet działania papieża i rzymską kongregację, gdy dokładnie wypowiadają się jak należy

⁴⁹⁸ Por. G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Wadsworth Gengage Learning, ed. 2, USA 2001, s. 288-290.

⁴⁹⁹ Z. Bauman, *Żyjąc w czasie pożyczonym: rozmowy z Citlali Rovirosą-Midrazo*, tyt. org. *Living on Borrowed Time*, Cambridge 2010, przekł. z ang. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 226.

⁵⁰⁰ Por. *O pożytkach z wątpliwości...*, s. 169.

⁵⁰¹ *Zindywidualizowane...*, s. 208-209.

⁵⁰² Por. *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 288.

⁵⁰³ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 111-112.

⁵⁰⁴ Por. tamże, s. 186.

⁵⁰⁵ Por. tamże, s. 223.

⁵⁰⁶ Por. tamże, s. 225-226.

⁵⁰⁷ Por. M. Gołębiowski, *Dzieje kultury Stanów Zjednoczonych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 204-205.

interpretować dogmat, nie uwzględniają poglądów wiernych i nawet używają przemocy⁵⁰⁷. Znamiennym jest, że wypowiedź pochodzi z książki o tytule *Religia w czasach terroru*, na której okładce w polskiej wersji widnieją dwie wieże World Trade Center.

Podsumowując refleksję Kołakowskiego, religia ma wartość – należy do tożsamości osoby, ale wspólnota kościelna już nie. Zawłaszcza ona sobie prawo do kierowania tożsamością wierzącego. Ten sposób myślenia wpisuje się w nurty pooświeceniowe.

Religia jest bardzo ważna w procesie samorealizacji człowieka, ponieważ przynależy do jego natury. Wspólnota kościelna z kolei niszczy proces, ponieważ pretenduje do posiadania prawdy, którą odgórnie narzuca.

Ekumenizm

Kołakowski odnośnie do ekumenizmu prezentuje bardzo ciekawą teorię:

„Wiedzieć też musimy, że moderniści, jak zresztą wielu ludzi współczesnych w Kościele, byli zdania, że we wszystkich innych religiach przechowuje się, choćby niedoskonale albo mniej doskonale, promieniowanie boskiego światła, że Bóg darami ducha całą ludzkość obdarzył, chociaż wszystko, co ludzie od Boga dostają, jest filtrowane przez historycznie zmienne warunki. Moderniści byli więc pionierami tak zwanego ekumenizmu”⁵⁰⁸.

Wydaje się, że nie do końca autor rozumie samą ideę ekumenizmu. Modernizm⁵⁰⁹ zrównywał religie, ekumenizm dąży do jedności między wyznaniem tej samej religii, ale tylko na płaszczyźnie, gdzie to jest możliwe. Modernizm nie widzi różnic między religiami, ekumenizm widzi. Cytowane zdanie też wykazuje podstawową pewną niewiedzę na temat ekumenizmu. Zachodzi on tylko wtedy, gdy dialog występuje między osobami wyznającymi, że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem jednocześnie⁵¹⁰. Ekumenizm istnieje w obrębie wyznań chrześcijańskich. Moderniści raczej zmierzali do dialogu międzyreligijnego; nawet bardziej: zmierzali do synkretyzmu religijnego, co już całkowicie zaprzecza katolickiej doktrynie.

Powyższy paragraf nie dotyczy głównego tematu pracy. Kwestia ekumenizmu jest przywoływana, aby wykazać niezrozumienie przez Kołakowskiego nauczania Kościoła katolickiego. Jest to dość istotne, ponieważ powstaje wizja Kościoła

⁵⁰⁷ Por. G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, tyt. org. *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago 2003, przekł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 59.

⁵⁰⁸ *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 120.

⁵⁰⁹ Por. Encyklika Piusa X *Pascendi dominici gregis* wykazuje błędy modernizmu.

⁵¹⁰ Por. DE 4.

jako zagrożenie samorealizacji człowieka, co zostało już i jeszcze będzie zaprezentowane w niniejszej dysertacji. Celem studium nie jest jednak ocena refleksji nauczyciela historii filozofii, tylko prezentacja problemów i jeśli jest to możliwe doszukanie się ich genezy i zależności występujących między nimi.

Kościół ograniczający

„Chrześcijaństwo, które dążąc do chwilowych sukcesów, kłania się intelektualnym i politycznym modom epoki, przyczynia się do własnego upadku”⁵¹¹ – twierdzi wykładowca z Oxfordu. Wypowiedź pozostawia wrażenie bardzo ogólnej i zawsze aktualnej opinii. Nie wiadomo do jakich konkretnych przykładów się odwołuje. Nie uwzględnia określonych epok. Wbrew pozorom nie mówi o chrześcijaństwie, tylko Kościele katolickim, na co wskazuje całokształt jego pisarstwa. Nie daje mu możliwości samoobrony metodami adekwatnymi do ataku. Kreuje obraz Kościoła zbyt otwartego z wielką szkodliwością dla siebie samego. Niektórzy nawet twierdzą, że Kościół pod wpływem nauki „wycofuje się z doktryny”, co jakiś czas⁵¹². Wydaje się, że to samo chce powiedzieć Kołakowski, co wskazywałoby na brak trwałej tożsamości Kościoła.

Jednakże z dalszych uwag, zawartych w książce *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, powstaje wizja Kościoła uzurpującego prawo do kierowania człowiekiem. Ogranicza on jego wolność, robiąc to niejednokrotnie w bardzo drastyczny sposób. Pisarz podaje przykłady błędów Kościoła w kwestii zagadnienia nauki: Kopernik, Galileusz, Darwin, badanie Pisma Świętego. Do tego doprowadziła „pycha autorytarna”. Poglądy najpierw były narzucane, później obalane „ku zatroskaniu wiernych i wesołości Oświecenia”⁵¹³. Słowa są bardzo wymownym i obrazowym ujęcie apodyktyczności niektórych przedstawicieli władz kościelnych oraz ukazują pewne napięcie między katolikami a myślicielami Oświecenia. Pierwsi musieli być podporządkowani swojej władzy kościelnej, która niejednokrotnie wycofywała się ze swoich słów, pozostawiając ich samych sobie. Chociaż autor tego nie mówi, w przedstawionej sytuacji katolik zostaje pozostawiony sam sobie i nie ma rozróżnienia między prawdą a fałszem, co więcej, sam nie może dokonywać wyboru, tylko zawsze być podporządkowanym hierarchii kościelnej.

⁵¹¹ *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 65.

⁵¹² Por. B. Baran, *Szczyt Rorty'ego* [w:] *Filozofia jako polityka...*, s. 10. Richard Rorty twierdzi również, że Benedykt VI w równym stopniu krytykuje fundamentalizm i relatywizm, przeciwstawiając je sobie. Por. Fundamentalizm i relatywizm jak zauważa Richard Rorty zostały poddane krytyce przez Benedykta XVI.

⁵¹³ Por. *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 73.

Przywołane dwa przykłady z publikacji są przeciwstawne. Pierwszy opisuje sytuację podążania za określoną epoką, drugi przeciw niej. Obydwa zmierzają do prezentacji Kościoła katolickiego jako instytucji ograniczającej wolność myślenia człowieka, gdyż nie dowartościowują jego inteligencji i niszczy możliwość samopoznania.

Przywłaszczanie prawdy

Kołąkowski zarzuca Kościołowi przywłaszczenie prawdy. Aby nie czynić tego bezpośrednio, eseista wkłada najostrejsze argumenty w usta przykładowego niewierzącego – bliżej nieokreślonego bohatera swojej publikacji:

„Niewierzący powiada: <Ty, wierzący, masz wiarę niewzruszoną w pewną liczbę dogmatów; jesteś więc przeświadczony, że jesteś posiadaczem prawdy absolutnej, nieodpartej w sprawach najważniejszych, w sprawach, które w jego mniemaniu byli wrogami prawdy. Inkwizycja i wyprawy krzyżowe miały z pewnością także racje polityczne, ale ich ostateczne uzasadnienie było takie samo: Kościół katolicki jest posiadaczem prawdy totalnej, doktryny nieomyślnej. Nie jesteśmy dzisiaj, co prawda ofiarami inkwizycji, zauważmy jednakowoż te same mechanizmy mentalne, tę samą nienawiść do innych>”⁵¹⁴.

Odpowiedź przeciwko tym argumentom znajduje się w słowach wierzącego, który podaje komunizm jako przykład posiadacza prawdy doprowadzającej do nieszczęścia. Pisarz komentuje, że rację można przyznać obydwu stronom⁵¹⁵. Z konsekwencji powyższego myślenia powstaje niewiara w prawdę absolutną w ogóle, chociaż argument inkwizycji jest obrazowy i nie do końca pasuje do rozumienia prawdy pochodzącej bezpośrednio od Boga, w takim znaczeniu i kwestiach, jak interpretuje to Kościół katolicki. Pomimo że autor ukrywa swój światopogląd, on pozostaje odkryty, gdyż łącząc kościelny prymat prawdy z inkwizycją bardzo zawęży pierwszą. Prawda łączy się wobec tego z czymś, co powinno być wprowadzane na siłę i usprawiedliwiającej agresję. Mentalność, która zrodziła inkwizycję, nie zakończyła się wraz z jej upadkiem, trwa nadal. Warto dodać, że cytowany fragment bardzo dobrze prezentuje styl myśli Kołąkowskiego w większości kwestii, które dotyczą człowieka i pytań związanych z nim. Mianowicie nie ma na nie ostatecznej odpowiedzi. Jeśli istnieje jakakolwiek odpowiedź, to jest ona tylko częściowa. Jeśli zdaje się pełna, to tak naprawdę jest tylko całkowita w pewnym wymiarze czasowym. „Żyjąc czasowo antytezą prawdy swej tożsamości (...)”⁵¹⁶, podsumowując językiem Cudy, powyższy

⁵¹⁴ Tamże, s. 82.

⁵¹⁵ Por. tamże, s. 82-83.

⁵¹⁶ ... *mamy Nadzieję...*, s. 73.

sposób myślenia nie da się zrealizować w praktyce, gdyż nie wierzy w „całościowe” ujęcie rzeczywistości.

Zdaniem Zygmunta Baumana fundamentalizm religijny, jeśli przeciwstawia się indywidualizmowi, zapoczątkuje „sztywne dogmaty” i wojny religijne⁵¹⁷. Choć Kołakowski nie używa bezpośrednio terminu fundamentalizm, wydaje się, że myśli podobnie. Polski socjolog nie widzi różnicy między problematyką dogmatyczności a religii. Ponadto z ironią zauważa on w jednej ze swoich publikacji, że Hitler nie wystąpił z Kościoła katolickiego i nie był ekskomunikowany⁵¹⁸. Jakby chciał przez to podkreślić, że instytucja kościelna nie ma sztywnych zasad. Socjolog zapomina lub chce nie pamiętać, jaką rolę pełni fundamentalizm niezwiązany z Kościołem katolickim. Przykładowo chrześcijański fundamentalizm religijny w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej posiada długą historię. Na jego umocnienie wpłynęły odrzucone poglądy Darwina⁵¹⁹, dotyczące powstawania gatunków.

Wobec wszystkiego, co już zostało powiedziane w niniejszej pracy, niechęć Kołakowskiego wobec Kościoła dotyczy sporu o prawdę, która w ocenie eseisty jest przywłaszczana. Studium wyciąga z tego wniosek, że refleksja filozoficzna myśliciela właśnie poprzez to obrazuje Kościół jako ograniczający samorealizację człowieka. Niemniej obszerny cytowany fragment używa sformułowań „prawda absolutna” i „Kościół katolicki jest posiadaczem prawdy totalnej”. Można to przyjąć jako ironię, gdyż autor tych słów nie wierzy w prawdę, a taki rodzaj wiary jest dla niego indoktrynacją niejednokrotnie połączoną z siłą.

Wolność

Z prawdą nieodzownie łączy się zagadnienie wolności. Ona bywa jednak, jak sugeruje Kołakowski, przez Kościół ograniczana i nie przyporządkowuje się do prawdy w takim znaczeniu, jak oficjalnie pragnie wyznanie katolickie: człowiek jest wolny, gdy realizuje prawdę. Historyk idei twierdzi, że człowiek w Kościele nie może być wolnym, gdyż musi podporządkować się określonej prawdzie subiektywnej, która decyduje, co jest prawdą:

„Zgodnie ze zwykłym używaniem słowa <wolność>, jestem wolny przez samą możliwość wyboru, czyli jestem wolny, zarówno gdy dobro, jak i gdy zło wybieram. W tym ostatnim wypadku staję się zły, lecz jestem nadal wolny i z tego tytułu odpowiedzialny. Natomiast pozytywne, Augustyńskie wyobrażenie wolności

⁵¹⁷ Por. *Europa niedokończona przygoda*, s. 162.

⁵¹⁸ Por. *Nowoczesność i Zagłada*, s. 236-237.

⁵¹⁹ Por. G.M. Marsden, *Fundamentalism and American culture*, Oxford University Press, Oxford 2006, ed. 2 (ed. 1 – 1939), s. 212-221.

utożsamia wolność z wyzwoleniem od grzechu, narzuca zatem mniemanie, że im mniej okazji do grzechu świat mi dostarcza, tym bardziej kwitnie wolność moja; stąd łatwy wniosek, że wszelka forma przymusu, która ogranicza moje możliwości grzeszenia, nie tylko mi na korzyść wychodzi, ale moją wolność pomnaża; dlatego Augustyńska doktryna w tym punkcie jest dobrym uzasadnieniem reżimu opresyjnego. <Prawdziwa wolność>, w odróżnieniu od zwykłej wolności, wolność *tout court*, jest wyrażeniem niedobrym, jak nas, między innymi, niedawna historia nauczyła. W tym punkcie dwuznaczność *Katechizmu*... budzi również naturalną czujność tych wszystkich, dla których wolność (nie <prawdziwa>, tylko zwyczajna) jest bezcennym skarbem ludzkości”⁵²⁰.

„Dwuznaczność *Katechizmu*” oznacza rozumienie przez Kościół wolności religijnej jako stanu ograniczającego i nieograniczającego jednocześnie. Wzięcie w cudzysłów słowa „prawdziwa” wyraża pewną ironię. Przede wszystkim cytata ukazuje cynicznie argumenty myśli Augustyna za tyranią Kościoła. Najważniejsza uwaga mieści się w sformułowaniu „reżim opresyjny”. Poprzez niego uwidacznia się najdobitniej stosunek autora do Kościoła katolickiego. Reżim zawsze ma negatywną konotację słowną: zazwyczaj oznacza władzę polityczną bezwzględnie panującą nad obywatelami, nie liczącą się z ich zdaniem. W połączeniu, w tym wypadku, z epitetem opresyjny jeszcze potęguje jego działania bezwzględnej apodyktyczności połączonej z metodami siłowymi. Nie wiadomo dokładnie, które działania hierarchii duchownej zostają przywołane za jego pomocą. Nawet jeśli tylko odnosi się do inkwizycji, nie pozostawia złudzeń, że pełni funkcję ogólnego rozumienia wolności przez instytucje kościelne.

Pojerotywne określenie wobec działalności intelektualnej Kościoła eseista obrazuje stwierdzeniem „gwałt na umyśle” w publikacji *Kapłan i błazen. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*. Kapłan czyni to „obrozą katechizmu”⁵²¹. Ponadto mówi, że wolność zdaniem władz kościelnych dostępują tylko chrześcijanie i Kościół zawsze jej bronił, lecz dodaje, że w drugim przypadku trudno w to uwierzyć⁵²².

„Jezus nie jest kapłanem. Jezus jest błaznem”⁵²³ dla Kołakowskiego – zauważa Szymon Wróbel. Autor *Kapłana i błazna* powiada, że filozofia błazna w każdej epoce demaskuje sprzeczności⁵²⁴, więc opowiada się za nią⁵²⁵. Jak widać, myśliciel używa nietypowych metafor.

⁵²⁰ Czy *Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 100-101.

⁵²¹ Por. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* [w:] *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 179.

⁵²² Por. *Niepewność epoki...*, s. 149.

⁵²³ *Filozofia i terytorium...*, s. 147.

⁵²⁴ Por. *Kapłan i błazen...*, t. 2, s. 178.

Wolność przyporządkowana prawdzie, nad którą autorytet sprawuje Kościół, w powyższej optyce staje się zniewoleniem człowieka. Nie jest on zdolny w konsekwencji do realizacji tożsamości.

Znaczenie języka

Wykładowca z Oxfordu ma ukształtowaną wizję Kościoła instytucjonalnego i nie do końca orientuje się w nauczaniu i terminologii katolickiej nawet pod względem formalnym. Przykładem tego mogą być jego opinie na temat herezji. *Sylabus* potępił osiemdziesiąt błędnych twierdzeń, chociaż najprawdopodobniej żadne nie zaliczało się do herezji, ponieważ nie było poglądem katolików i czasami nawet chrześcijan, którzy nawet nie pragnęli nimi zostać⁵²⁶. Pogląd można interpretować na kilka sposobów. Autor mówi o twierdzeniach potępionych. Wszystko się zgadza, ponieważ Kościół katolicki potępia doktryny. Jednak dlaczego z tych twierdzeń żadne nie zasługuje na potępienie już nie jest jasne. Zdanie może odnosić się do samych doktryn, ale zarazem też do ludzi ich głoszących, którzy nie byli chrześcijanami, więc nie podlegali skarceniu. Oczywiście powstaje w tym momencie pewien błąd, gdyż ludzi nigdy nikt nie potępia w Kościele, tylko poglądy, o czym zdaje się nie wiedzieć Kołakowski. Nie wiadomo, jakie przykłady herezji ma na myśli.

Podsumowując, Kościół katolicki pretenduje do posiadania prawdy, dlatego pytanie o prawdę jest pytaniem o niego samego. Ponieważ posiada on pewność swojego nauczania, człowiek zostaje zobowiązany do jego przyjęcia. Narzucone założenia nie przyczyniają się do poznania prawdy. W optyce Jerzego Cudy taki sposób myślenia zakłada brak istnienia „całości”, przeakcentowuje „części”, które nie pasują do „ostatecznego sensu”⁵²⁷. Historyk filozofii zatem poniekąd odłącza nauczanie Kościoła od nauczania Jezusa Chrystusa.

Forma niejednolitej egzystencji sprawia, że człowiek sam dla siebie staje się paradoksem w myśleniu o sobie oraz w swych czynach. Człowiek jako zagadnienie nie uwidacznia się na pierwszym planie refleksji Kołakowskiego. Dopiero analiza innych tematów wskazuje, że właśnie problematyka osoby wyłania się w polu zainteresowań pisarza, ale zawsze w kontekście czegoś. Myśl wobec tego nie wychodzi od kwestii człowieka, lecz do niej zmierza. Zabieg ten sprawia, że niejednokrotnie interpretacja refleksji Kołakowskiego, mająca za zadanie wyróżnienie podstawowych

⁵²⁵ Por. tamże, s. 180.

⁵²⁶ Por. *Herezja*, s. 64.

⁵²⁷ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 25.

cech wizji człowieka, zakrawa wręcz na niemożliwą. Dodatkowo konkluzje dotyczące publikacji pisarza zauważają, że nie prezentuje on jednolitej, stałej wizji człowieka, tylko dywagacje zwielokrotnione przez sytuacje życiowe, w których się znajduje.

Kołąkowski nie do końca rozumie język doktrynalny Kościoła katolickiego. Ponadto język eseisty jest kontekstowy i bardzo często wypływają z niego przeciwstawne konkluzje. Jednoznaczna interpretacja stosunku historyka filozofii do Kościoła oraz wyciągnięcie z niej wniosków dotyczących samorealizacji człowieka jest wręcz niemożliwa.

Bezwartościowość cierpienia

Leszek Kołąkowski nie wierzy w wartość cierpienia. Nie mówi oczywiście, jak rozumie je osobiście, tylko w kontekście nauczania Kościoła. Opisuując stosunek instytucji do cierpienia, akcentuje pewne elementy doktryny, wartościując bliżej nieokreślonym kontekstem historycznym:

„Jest prawdą, że kult cierpienia, wyrosły z neoplatońskich korzeni chrześcijaństwa, był przez wieki organem nieskończone i bezwstydnie przez rządców Kościoła uważanym dla usprawiedliwienia krzywdy i ucisku, że służył bez miary klasom uprzywilejowanym w ich trosce o utrwalenie swojego przywileju. (...) wrogi człowiekowi jest kult cierpienia tak pojęty, iż staje się gnuśną rezygnacją, potulną zgodą na własną nędzę, potakiwaniem złu uznanemu za nieuchronne i z tej racji otoczonemu próżnym nimbem wzniosłości”⁵²⁸.

Wypowiedź pochodzi z roku 1966⁵²⁹. Można zatem przypuszczać, że późniejsza byłaby bardziej stonowana, ale podstawowe przesłanie pozostaje niezmiennie. Zacytowano ją dosłownie, aby okazać sarkastyczny język autora z konkretnego okresu działalności naukowej. W powyższym sposobie myślenia można doszukać się wpływów marksistowskiego nauczania i jego programowego hasła „religia to opium dla ludu”⁵³⁰, ponieważ odciąga od rewolucji i sprzyjała „obojętności”⁵³¹ na warunki życiowe.

Gdyby Kołąkowski miał interpretować rozwój tożsamości człowieka w zgodzie z katolicką nauką, to uznałby ją za niehumanitarną, więc ograniczającą jego tożsamość, niepozwalającą mu przeciwstawiać się losowi. Cierpienie w cytowanym fragmencie symbolizuje karę, którą chcą wykorzystać władcy, aby ciemnić lud. Pominięte zostaje nauczanie Kościoła, które odbiegało znacząco od starożytnej kultury, o cierpieniu

⁵²⁸ *Obecność mitu*, s. 133-134.

⁵²⁹ Por. tamże, s. 8.

⁵³⁰ Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. L. Kołąkowski [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”, Warszawa 1949, seria „Biblioteka klasyków marksizmu-leninizmu”, s. 13.

⁵³¹ Por. *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołąkowskiego...*, s. 41-42.

niebędącym karą za grzechy, gdyż zostało dobrowolnie przyjęte przez Jezusa Chrystusa.

Ponadto nie ma wielkiej łączności między filozofią Platona⁵³² a nauczaniem Kościoła. Doktryna katolicka podkreśla wartość zbawczej męki Chrystusa, nie samego bólu fizycznego lub psychicznego. Oczywiście starożytny filozof nie tworzy kultu cierpienia, ale pozostawia je samemu człowiekowi. Chrześcijanin natomiast wszystkie niedogodności łączy z krzyżem Jezusa (por. Mk 8,34; Łk 9,23).

Nie należy przy tym twierdzić, że to jednostronne spojrzenie cechuje całą refleksję Kołakowskiego. Bardzo dobrze zna on nauczanie Jana Pawła II odnośnie do ludzkiego cierpienia, gdzie Bóg daje człowiekowi wolność wyboru, dlatego nie likwiduje automatycznie wszelkiego bólu, chociaż jest przy cierpiących⁵³³. Wykładowca z Oxfordu zna myśl chrześcijańską dotyczącą cierpienia, wbrew temu, co sugeruje wypowiedź przywołana na początku paragrafu. Wie, że Kościół nawołuje, aby wierzyć w sens cierpienia i ufać Bogu, pomimo że często nie łączy to się z jakimkolwiek zyskiem życiowym; wie, że nie należy się buntować i rozpaczać⁵³⁴. Wiedza o chrześcijańskiej koncepcji cierpienia, nie rodzi w nim wiary, aby nadać mu sens i co więcej nie tworzy żadnej odpowiedzi tłumaczącej jego istnienie.

Przykładowo: zastanawiając się nad myślą Jaspersa, zadaje pytanie: „Czy sytuacje graniczne – cierpienie, śmierć, klęska życia – rzeczywiście pozwalają ludziom ocierać się o niewysłowioną transcendencję, czy raczej kierują się ku Bogu osobowemu?”⁵³⁵. Pytanie pozostaje otwarte dla eseisty, nawet nie próbuje je rozwiązać. W rozumieniu chrześcijańskim jedynym rozwiązaniem jest Jezus Chrystus, czyli Bóg osobowy. Pomimo że sytuacje graniczne nie zawsze prowadzą do Niego, tylko w nim odnajduje się odpowiedź, co prezentuje nauczanie papieskie. Jednakże nie widać, aby wykładowca z Oxfordu przytaczał w swych pismach dotyczących historii i kultury, że cierpienie staje się zrozumiałe dopiero w odwołaniu do Jezusa Chrystusa. Widocznie nie stanowi to dla niego istoty problemu.

Cierpienie nie pomaga w procesie odkrywania i realizacji tożsamości. Można nawet wysunąć dalszy wniosek, że problematyka bezwartościowości cierpienia wskazuje na jego szkodliwość dla procesu realizacji tożsamości.

⁵³² Por. Platon, *Fileb*, tłum. z grec., W Witwicki, Warszawa 1958.

⁵³³ Por. Leszek Kołakowski *wśród znajomych...*, s. 130.

⁵³⁴ Por. *Mini-wykłady...*, seria 2, s. 12.

⁵³⁵ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, seria III, s. 103.

Cierpienie wobec religii

Kołąkowski nie uprawia prostej analizy, że religia ma rację bytu, ponieważ istnieje cierpienie. Raczej istnienie cierpienia jedynie może sprawić powstanie religii, gdyż człowiek pragnie wytłumaczyć je przez zagadnienia metafizyczne. Cierpienie nie jest wobec tego bezwzględny czynnik istnienia religii. Eseista ironicznie i obrazowo twierdzi, że gdyby tak było, myszy odczuwające ból, wznosiłyby świątynie i pisały księgi święte⁵³⁶. Oczywiście ból uświadamia poczucie ograniczoności, ale nie konstituuje wiary jako określonego rytualnego systemu.

Cierpienie zatem może zrodzić pytanie, kim jestem? Religia, przychodząc z odpowiedzią, umacnia swój własny byt, nie zmieniając na lepsze marność człowieczeństwa, co również wiadomo z wcześniejszych analiz.

Niewiarę w Objawienie charakteryzuje odrzucenie możliwości podporządkowania się słowom Pisma Świętego, które przekazuje Kościół katolicki, więc nieprzyjmowanie konkretnego, osobowego Absolutu. Człowiek mówiący o Bogu umiejscowiony zostaje w kontekście Kościoła katolickiego. Na ogół owa przemowa to narzucony przez instytucję odgórnie system pewnych wierzeń. W konsekwencji osoba ma ograniczoną wolność wyboru. Zdaniem Kołąkowskiego chrześcijaństwo kreuje Boga, który potrzebuje człowieka. Dzieje się tak, ponieważ ludzie potrzebują Boga. Obydwa pragnienia są poszukiwaniem ostatecznej prawdy. Wydaje się, że agnostycyzm z powodu braku jednoznacznych odpowiedzi, daje najlepszą odpowiedź.

Jednoznacznie wynika, że Leszek Kołąkowski nie przyjmował istnienia Boga objawionego, od którego pochodzą określone normy. W drugim rozdziale zostało subtelnie zasugerowane przyjęcie Absolutu epistemologicznego jako prawdy epistemologicznej, z czego nie wynikało również nic praktycznego, niemniej zaistniała sugestia, że można to zakwalifikować do kategorii „całości”. Niniejszy rozdział wykazał błędność takiego domniemania, gdyż przedrozumienie „Bóg istnieje” nie sprowadza się tylko do samego twierdzenia, ale ma na celu pomóc człowiekowi zrealizować swoją tożsamość, czego nie ma w refleksji filozoficznej wykładowcy z Oxfordu.

⁵³⁶ Por. *Jeśli Boga nie ma...*, s. 102.

Niewiara w Objawienie przede wszystkim świadczy, że wiara objawiona, głoszona przez Kościół katolicki ogranicza lub nawet całkowicie niszczy proces realizacji tożsamości człowieka. Dzieje się tak, ponieważ narzucona zostaje prawda, która w refleksji Kołakowskiego jawi się jako subiektywna i ograniczająca wolność.

3.1.2. WIARA W OBJAWIENIE

Wiara w Objawienie przebiega na płaszczyźnie wolitywnej, gdy osoba akceptuje słowa Pisma Świętego i realizuje je w życiu codziennym. Jest to oczywiście bardzo uproszczone pojęcie Objawienia. W szerszym rozumieniu należy uwzględnić rolę Kościoła. Jerzy Cuda formułuje trzy, jak sam mówi, „wzajemnie uzupełniające się aspekty wyjaśnienia pojęcia chrześcijańskiej wiary”⁵³⁷, do których należą: „*Credere Deum* – wierzę w istnienie Boga”⁵³⁸; „*Credere Deo* – wierzę przemawiającemu Bogu”⁵³⁹; „*Credere in Deum* – wierzę, że w Bogu realizuję swoją tożsamość”⁵⁴⁰. Pierwszy aspekt był widoczny w dwóch poprzednich rozdziałach. Obecny paragraf odwoła się do drugiego i trzeciego aspektu. Nie będzie to dopasowanie analiz rozprawy do koncepcji Cudy, ani ich prezentacja, ponieważ one są jedynie natchnieniem dla indywidualnych poszukiwań prezentowanych w rozprawie.

Niniejsza część pracy odnosi się tylko do nauczania Jana Pawła II. Porusza następujące zagadnienia: Wcielenie, Odkupienie, samotność i wspólnota, odpowiedzialność Kościoła, miłosierdzie Kościoła, świadomość niepewności, cierpienie zbawcze, cierpienie jako próba wiary, nadanie cierpieniu sensu. Wszystkie tematy implikują treść Objawienia poczynawszy od historii zabawienia skupionej na osobie Jezusa Chrytusa, poprzez współczesne rozmunienie Kościoła, skończywszy na praktycznym zastosowaniu wiary w Objawienie, które nadaje duchowy wymiar cierpieniu.

Wcielenie

Wcielenie jako wydarzenie z historii zabawienia zalicza się do podstawowych tez chrystologicznych, będąc ostatecznym i absolutnym odniesieniem do człowieka⁵⁴¹.

⁵³⁷ *Wiary godna antropologia...*, s. 138.

⁵³⁸ Por. tamże, s. 138-140.

⁵³⁹ Por. tamże, s. 140-156.

⁵⁴⁰ Por. tamże, s. 156-163.

⁵⁴¹ Por J. Lewandowski, *Spoleczne idee Jana Pawła II w przesłaniu dla Polski* [w:] *Co nam zostało ze społecznego nauczania Jana Pawła II? Materiały z sympozjum*, red. J. Michalczewski, T. Chlipały, Wyższe Seminarium Duchowce Diecezji Świdnickiej, Świdnica 2011, s. 39.

Nauczanie następcy św. Piotra jest oczywiście ze swej natury całkowicie wypełnione zawierzeniem, czyli przyjmuje Objawienie za swój punkt wyjścia. Tożsamość nie pochodzi sama z siebie, tylko właśnie od Stwórcy. Pomimo tego człowiek zawsze pozostaje wolny, czyli sam może decydować o swoim losie, co z kolei wpływa na osobiste rozumienie siebie. Nie zawsze przebiega ono w relacji z Bogiem. Brak tej relacji niepokoi papieża, dlatego poczuwa się do obowiązku przypominania o niej, chociaż tego nie robi w sposób bezpośredni. Myśl papieską charakteryzuje wielowątkowość dotycząca wielu dziedzin życia i wraz ze zmieniającą się sytuacją na świecie, jej pewne elementy są inaczej akcentowane.

Można powiedzieć na przykładzie *Redemptor hominis*, że jedność duchowo-cieleśna będzie trudna do realizacji, jeśli osoba żyje w zagrożeniu. Człowiek w encyklice jest niejednokrotnie określany jako ten, który „jęczy i wzdycha”⁵⁴², „żyje w lęku”⁵⁴³. Wytwory techniczne mogą obrócić się przeciw niemu. Należy pamiętać, że encyklika ukazała się w 1979 roku, czyli w okresie jeszcze sprzed przełomu – upadku wielu systemów komunistycznych. Komunizm miał wtedy mocną pozycję w Europie, konflikt nuklearny zagrażał światu. Chociaż papież nie przywołuje nikogo z imienia, ani nie mówi o konkretnych krajach, jednak określenie „broń atomowa”⁵⁴⁴ jednoznacznie wskazuje na „zimną wojnę”. Wobec tego Kościół ma przypominać człowiekowi, że nie jest sam. Tym, który jest ciągle z człowiekiem to właśnie Jezus Chrystus. Tylko z nim wszelkie niepokoje związane ze stanem psychicznym i zagrożeniami fizycznymi mogą zostać przezwyciężone. To wszystko może dokonać się jako konsekwencja Odkupienia, które dotyczy wszystkich bez wyjątku: „Odkupienie świata – owa wstrząsająca tajemnica miłości, w której niejako na nowo <powtarza się> tajemnica stworzenia”⁵⁴⁵. Dopowiadając myślą Cudy autoprzekaz Boga nie ogranicza się do odpowiedzi na pytanie „Czy Bóg istnieje?”, ale zostaje poszerzone o pytanie „Jak Bóg istnieje?”, co zostaje objawione w Osobie Syna⁵⁴⁶.

⁵⁴² Por. RH 8.

⁵⁴³ Por. tamże, 15.

⁵⁴⁴ Por. tamże, 22. "(...) budzącym się do samodzielnego życia narodom czy państwom dostarcza się nieraz w obfitości nowoczesnej broni, środków zniszczenia, aby służyły w zbrojnych konfliktach i wojnach, których domaga się nie tyle obrona ich słusznych praw, ich suwerenności, ile różnego rodzaju szowinizm, imperializm i neokolonializm".

⁵⁴⁵ Tamże, 9.

⁵⁴⁶ Por. J. Cuda, „Prawa”? „Lewa” (Mt 25,33n). *Ostatnia alternatywa*, Wydawnictwo Studio Noa, Katowice 2019, s. 27.

Objawienie zatem postrzega się jako „łaskawy dar”⁵⁴⁷ „Bosko-ludzkiego dialogu miłości”⁵⁴⁸, używając sformułowań Jerzego Cudy. Człowiek zatem zostaje obdarowany, ale to nie niszczy jego wolnej woli. Samodzielnie podejmuje decyzję, jak żyć. Wcielenie daje możliwość poznania Boga człowiekowi. Z kolei poznanie Boga i aktualizacja Ewangelii w życiu codziennym staje się gwarantem samopoznania doprowadzającym do realizacji tożsamości.

Odkupienie

Rys wspominanej wyżej encykliki jest dosyć przejrzysty: Chrystus-Odkupiciel, człowiek-odkupiony, Kościół troszczący się o człowieka. Można powiedzieć, że jej cechy charakterystyczne stanowią podstawowe przesłanie innych tematów w nauczaniu papieskim. Jan Krucina, komentując *Redemptor hominis*, stwierdza: „Rozważania o Chrystusie Odkupicielu mają każdemu człowiekowi dopomóc w pełnym odnalezieniu własnej tożsamości”⁵⁴⁹. Ponadto ten sam komentator dodaje, zwracając uwagę na cel papieskiego przesłania: „(...) zwrot ku Chrystusowi oznacza równocześnie ukierunkowania humanistyczne i antropocentryczne”⁵⁵⁰. Zainteresowania są uwidaczniane w pismach całego pontyfikatu, jednakże, jak już wcześniej zostało powiedziane, pierwszą encyklikę uważa się za nakreślającą zadania pontyfikatu. Krucina wysuwa również tezę, że dokument: „wychodzi przeciw zaniedbaniom poczynionym przez teologię, szczególnie pod względem antropologicznym”⁵⁵¹. Avery Dulles, patrząc natomiast na całokształt papieskiej chrystologii, upatruje w niej wpływ personalizmu: dzieło Jezusa dla ludzkości stanowi priorytet; nie sama natura Boga-Człowieka⁵⁵².

Jerzy Cuda ujmuje problem poprzez antropogenezę – proces, w którym Stwórca objawił siebie oraz jednocześnie ukazuje człowiekowi jego chrysto-logiczną tożsamość, w której człowiek, jako obraz Boga, poznaje siebie przez tajemnicę Trójcy Świętej.

⁵⁴⁷ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 33-34.

⁵⁴⁸ Por. tamże, s. 34.

⁵⁴⁹ J. Krucina, *Encyklika o sprawie człowieka. Komentarz do encykliki <Redemptor hominis>* [w:] Jan Paweł II, *Encyklika <Redemptor hominis> Ojca Świętego Jana Pawła II w której początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie do kapłanów do rodzin zakonnych do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1994, s. 101.

⁵⁵⁰ Tamże, s. 101.

⁵⁵¹ Tamże, s. 101.109.

⁵⁵² Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, przekł. z ang. A. Nowak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 69.

Proces zakończy się dopiero wraz z powtórным przyjściem Jezusa Chrystusa. Antropogeneza stanowi „całość” hermeneutycznego koła⁵⁵³.

Można domyślać się, co zagadnienia antropologiczne konkretnie oznaczają. Oczywiście przykładów byłoby wiele, ale uwzględniając, że Jan Paweł II całym życiem propagował II Sobór Watykański, trzeba dla jasności przywołać I Sobór Watykański. Prezentował on naukę o Objawieniu jako instrukcję⁵⁵⁴ daną człowiekowi przez Boga. II sobór⁵⁵⁵ natomiast wykazywał, że Objawienie to „samodarowanie”⁵⁵⁶ Boga człowiekowi, które prowadzi do dialogu. Wiąż Boga z człowiekiem jedynie gwarantuje odkrycie jego tożsamości:

„Godność osoby jest przez Papieża ujmowana poprzez związek z Jezusem. Kluczowe jest zdanie wypowiedziane w Warszawie na placu Zwycięstwa w 1979 roku: <Człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa>”⁵⁵⁷.

Pamiętne słowa z palcu Zwycięstwa zostały przytoczone przez Adama Bonieckiego w odpowiedzi na pytanie dziennikarki: „Jaki jest człowiek w wizji Jana Pawła II?”⁵⁵⁸. Odpowiedź wydaje się bardzo prosta: człowiek jest sam dla siebie niezrozumiały, tylko Chrystus daje odpowiedź, jak i po co żyć.

Wydaje się zatem, że nauczanie Jana Pawła II charakteryzuje antropocentryzm – bardzo specyficzny rodzaj antropocentryzmu i jednocześnie humanizmu. Człowiek stanowi centrum myśli papieskiej, ale nie tylko on, gdyż naprawdę centrum wypełnia Jezus Chrystus. Nie jest to jednak relacja równorzędna człowieka i Wcielonego Boga. Ograniczoność człowieka sprawia, że musi się on zwrócić do Boga⁵⁵⁹; natomiast bezinteresowna miłość Boga zmierza do obdarowania nią człowieka. Wobec tego on, pozostając w centrum, zostaje wchłonięty przez miłość Chrystusa. Oczywiście nie następuje to przez zatarcie wolnej woli osoby, która ma zawsze wybór drogi, opowiedzenia się za konkretnym stylem życia. Dlatego można powiedzieć, że antropocentryzm Jana Pawła II wyraża przede wszystkim troskę o człowieka i zmierza do ukazania, że tak naprawdę wszystko w jego życiu powinno być

⁵⁵³ Por. tamże; *Człowiek dowodem...*, s. 77-80.

⁵⁵⁴ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 106-107.

⁵⁵⁵ Por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum*, 4.

⁵⁵⁶ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 107.

⁵⁵⁷ *Zrozumieć papieża...*, s. 11.

⁵⁵⁸ Tamże.

⁵⁵⁹ Warto przy tym dodać, że Agnieszka Turoń-Kowalska twierdzi, że dla Leszka Kołakowskiego z okresu marksistowskiego znoszenie z cierpliwością ograniczoności wiązało się z doktryną zbawienia i było zarezerwowane dla grup mniej uprzywilejowanych. Por. *Historia pewnego złudzenia...*, s. 199.

chrystocentryczne. Nie jest to bynajmniej humanizm w oświeceniowym znaczeniu. Taki humanizm już dawno wykazał swoją epistemologiczną błędność. Humanizm papież rozumie całkowicie inaczej. Jego inność polega na chrystocentryzmie.

Tadeusz Bieniasz twierdzi, że chrystocentryczna antropologia św. Pawła stanowi inspirację dla nauczania papieskiego o człowieku. W tym znaczeniu, jej cel zmierza do wytłumaczenia powołania osoby przez dzieło Odkupienia. Odpowiada ono na jego grzeszność, dając możliwość uwolnienia⁵⁶⁰.

Roman Kuligowski w publikacji *Humanizm w myśli Jana Pawła II* jasno sprecyzował znaczenie tytułowego terminu. W znaczeniu filozoficznym pochodzi z Oświecenia i nie uwzględnia Boga⁵⁶¹. Istnieje wiele humanizmów, czyli połączeń pojęcia z innym określeniem światopoglądowym⁵⁶². Jak twierdzi badacz, myśl papieska kieruje się w stronę „nowego humanizmu”⁵⁶³, poczynając „od teologicznej refleksji nad godnością człowieka i prowadząc w stronę Chrystusa”⁵⁶⁴. Powyższy humanizm, ponieważ jest chrystocentryczny, staje się jednocześnie antropocentryczny.

Wcielenie i Odkupienie są przemową Jezusa Chrystusa dla człowieka. Świadczą one o miłości Boga do ludzi. Poprzez nie powstaje możliwość odkrycia prawdy o tożsamości. Prawda wiary równa się realizacji miłości⁵⁶⁵.

W historii zbawczej Odkupienia akcent pada na człowieka. Przyjęcie wiary w Odkupienie równa się stwierdzeniu, że człowiek zna samego siebie. Wie on o swojej ograniczoności, ale zarazem ma świadomość, że poprzez Chrystusa następuje wyzwolenie od wszystkiego, co destrukcyjnie wpływa na niego, czyli różnych form grzechu. Odkupienie daje również świadectwo miłości Boga do człowieka, który powinien ją odwzajemniać, aby osiągnąć świadomość wielkości swojej godności.

Samotność i wspólnota

Samotność w nauczaniu Jana Pawła II nie eksponuje stanu izolacji od innych, ale oddalenie od Boga⁵⁶⁶. Wtedy powstaje prawdziwa samotność, pozornie niezauważalna, ale ukazująca się w grzechu. Grzech sprawia, że człowiek bytuje w lęku, ponieważ nie ma nic stałego. Do braku stałości przyczynia się przede

⁵⁶⁰ Por. T. Bieniasz, *Człowiek w tajemnicy stworzenia i odkupienia. Rozważania nad <antropologią biblijną> Jana Pawła II*, Wydawnictwo „Buk”, Białystok 2007, s. 79-80.

⁵⁶¹ Por. R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II. Studium teologicznomoralne*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2004, s. 9.

⁵⁶² Por. tamże, s. s. 23.

⁵⁶³ Por. tamże, s. 71.

⁵⁶⁴ Tamże.

⁵⁶⁵ Por. ... *mamy Nadzieję...*, s. 73.

⁵⁶⁶ Por. DV 5.

wszystkim relatywizm. Z kolei on może przekształcić się w nihilizm. W takiej sytuacji osoba nawet nie jest w stanie odkryć swoją tożsamość. Jedynie zawierzenie Bogu na to pozwala.

Rodzajem prawdziwej wspólnoty dla papieża jest Kościół⁵⁶⁷. Ma on obowiązek przechowywania depozytu prawd wiary⁵⁶⁸ i głoszenia jej, okazywania uczynków miłosierdzia⁵⁶⁹, które świadczą o Jezusie Chrystusie. Jedynie wspólnota gwarantuje rozprzestrzenianie się miłości w świecie. Wspólnota powinna mieć jedną tożsamość, której poręczycielem jest Chrystus. Kościół daje możliwość odkrycia i realizacji człowiekowi swojej tożsamości, ponieważ strzeże prawdy wiary.

Wiara opiera się na wspólnocie. Ona z kolei kultywuje rytuały⁵⁷⁰. Rytuał dla Baumana ma znaczenie najważniejsze w religii. Trudno natomiast przypisywać papieżowi łączenie wspólnoty właśnie z rytuałem. Wspólnota to nie tylko ziemski, widoczny rytuał, to przede wszystkim łączność w duchowości.

Wspólnota kościelna zapewnia ciągłość procesu realizacji tożsamości, ponieważ świadczy o Jezusie Chrystusie. Samotność jest synonimem odejścia od Boga. Można jednak zasugerować w niniejszym studium, że odrzucenie Kościoła – indywidualizm w wyznawaniu wiary – nie sprzyja samopoznaniu. Co więcej, wielość konfesji chrześcijańskich stawia w wątpliwość możliwość odpowiedzi, kim jest człowiek?

Odpowiedzialność Kościoła

Na Kościele spoczywa odpowiedzialność za przypominanie ludziom o ich obowiązkach i prawach, kierowanie do nadprzyrodzonego celu. Życie samo w sobie jest podstawowym darem Boga, dlatego należy go bronić i zawsze nadawać mu wartość. Odejście od tej reguły byłoby całkowitym zaprzeczeniem wymogów, jakie stawia Kościołowi Jezus Chrystus. Dlatego następca św. Piotra ma poczucie, że nie może przestać nawoływać:

„Podejmując wszelkie zadanie realizacji Soboru Watykańskiego II, w którym słusznie możemy upatrywać jakoby nowy etap auto-realizacji Kościoła na miarę epoki, w jakiej wypadło nam żyć, tenże Kościół stale musi kierować się pełnią świadomością, iż w tym dziele nie wolno pod żadnym warunkiem zatrzymać się na sobie samym”⁵⁷¹.

⁵⁶⁷ Por. tamże, 61.

⁵⁶⁸ Por. RH 19.

⁵⁶⁹ Por. DM 13, 14.

⁵⁷⁰ Por. *Socjologia*, s. 82.

⁵⁷¹ DM 15.

Nauczanie Jana Pawła II jest przede wszystkim pozytywne, czyli w duchu II Soboru Watykańskiego, który stworzył się na świat i nie szukał potencjalnego zagrożenia w świecie dla swojego nauczania, chcąc podjąć dialog z każdym. Należy wyraźnie podkreślić, że nauczanie nie jest nakierowane na poniżenie i obrażenie kogokolwiek. Zarazem papież ma świadomość, że często nie będzie ono przyjmowane z entuzjazmem, ale to nie jest powodem, by z niego zrezygnować. Cytowany powyżej fragment pochodzi z encykliki *Dives in misericordia* mającej za cel przypomnienie o Bożym miłosierdziu, do którego każdy zawsze może się zwrócić, bez względu na swoją grzeszność. Teologia racjonalna czyni z Boga „inżyniera”, „zegarmistrza”⁵⁷². U papieża nie ma nic z tego, gdyż Absolut jest przede wszystkim samą miłością.

Marian Jaworski widzi innowacyjność w encyklice o miłosierdziu. Jego zdaniem została zastosowana w niej metoda antropologiczna w przeciwieństwie do dotychczasowych metod dedukcyjnych — dotychczas używanych w nauczaniu Kościoła. Najogólniej mówiąc, pierwsza metoda wychodzi od potrzeb człowieka i jest na niego skierowana; druga analizuje treść Pisma Świętego i dokumentów, aby z nich wyprowadzić wnioski⁵⁷³. Podobnie twierdzi Karolina Maria Kasperkiewicz, ponieważ encyklika w przypowieści o synu marnotrawnym akcentuje antropocentryczną miłość Boga Ojca⁵⁷⁴.

Józef Tarnawa w swojej rozprawie doktorskiej: *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II* dostrzega, że papież „wskazuje na Kościół i mówi, że ma on nie tylko prawo, ale i obowiązek głoszenia otrzymanej od samego Chrystusa prawdy o człowieku. Papież jest też przekonany, że odważne podjęcie tego zadania wyświadcza człowiekowi największą przysługę”⁵⁷⁵. Obowiązek biskupa Rzymu wynika z rozprzestrzeniania się „humanizmu bez Boga, ograniczającego się do ściśle ekonomicznej, biologicznej bądź psychologicznej antropologii”⁵⁷⁶. Oto kolejny przykład, że papieska antropologia wiąże się nierozzerwalnie z bytem transcendentnym.

⁵⁷² Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tyt. org. *The Stillborn God*, przekł. J. Mikos, Warszawa 2009, s. 69.

⁵⁷³ Por. M. Jaworski, *Metoda antropologiczna w encyklice <Dives in misericordia>* [w:] *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu. <Dives in misericordia> tekst i komentarz*, red. St. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1981, s. 55-58.

⁵⁷⁴ Por. K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice <Dives in misericordia>* [w:] *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu...*, s. 65-66.

⁵⁷⁵ *Katecheza o cierpieniu...*, s. 83.

⁵⁷⁶ Tamże.

Ponadto Jerzy Troska ujmuje ją jako „jedność teocentryzmu i antropocentryzmu chrystologicznie osadzoną”⁵⁷⁷.

Tadeusz Bartoś natomiast zarzuca, że etyka papieska rości sobie prawo do pewnego rozeznania między dobrem i złem, co niejednokrotnie doprowadzało w całej historii Kościoła do „pychy i arogancji”⁵⁷⁸. Były dominikanin używa sformułowania etyka, nie teologia moralna, chociaż zapewne ma świadomość, że pierwsza dyscyplina objaśnia ludzkie działanie bez odwołania do Boga, natomiast drugą konstytuuje Stwórca. Jednakże Bartoś, aby sprecyzować całe nauczanie pontyfikatu posługuje się terminem „teologia odgórna”, która w jego wizji zaprzecza autonomii jednostki, gdyż w indywidualizacji widzi problemy⁵⁷⁹. Warto przy tym przypomnieć, że Cuda przestrzega przed „apoteozą indywidualizmu”⁵⁸⁰, gdyż uniemożliwia ona zrozumienie tożsamości, wykluczając istnienie „całości”.

Odpowiedzialność Kościoła jako instytucji polega na byciu depozytariuszem nauczania Jezusa Chrystusa. Ów depozyt odpowiada na pytanie, kim jest człowiek, kluczowe dla procesu realizacji tożsamości.

Miłosierdzie Kościoła

Prawda objawia się w Jezusie Chrystusie przez Wcielenie, jednak, aby to przyjąć, musi zaistnieć wiara i wynikające w niej zawierzenie. Czynienie miłosierdzia uwidacznia w pewnym stopniu nadprzyrodzone pochodzenie Kościoła, ale również trzeba w to uwierzyć:

„Kościół winien dawać świadectwo miłosierdziu Boga objawionemu w Chrystusie, w całym Jego mesjańskim posłannictwie, przede wszystkim wyznaje je jako zbawczą prawdę wiary i życia z wiary...”⁵⁸¹; „Miłosierdzie Boże winien Kościół wyznawać i głosić je w całej prawdzie tego, co mówi nam o nim Objawienie”⁵⁸².

Misja Kościoła polega na głoszeniu samego Boga miłosiernego. Jego miłosierdzie i miłość odpowiada na grzech człowieka. Przez nie człowiek może uzyskać odpuszczenie swoich win. Najpełniejszy dar dla ludzkości realizuje się w osobie Jezusa Chrystusa. Objawienie to największa i najważniejsza prawda powierzona Kościołowi, za którą przejmuje odpowiedzialność głoszenia. Cel Kościoła sprowadza się do prowadzenia ludzi do zbawienia. Czynienie miłosierdzia przez uczynki miłosierdzia,

⁵⁷⁷ Por. J. Troska, *Człowiek* [w:] *Blask prawdy*, s. 88.

⁵⁷⁸ Por. *Jan Paweł II: analiza...*, s. 63.

⁵⁷⁹ Por. tamże, s. 84-85.

⁵⁸⁰ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 25.

⁵⁸¹ DM, wstęp do VII rozdziału.

⁵⁸² DM 13.

takie jak pomoc ubogim, jest jedynie konsekwencją podstawowej działalności Kościoła katolickiego. Prowadzenie do zbawienia można jeszcze zdefiniować jako głoszenie prawdy o Jezusie Chrystusie albo głoszenie prawdy przekazanej przez Chrystusa, co wypływa z poprzedniej tezy.

Miłosierdzie Kościoła bierze swój początek w miłosierdziu Jezusa⁵⁸³. Jest realizowane przede wszystkim poprzez głoszenie miłosiernego Boga i sakrament pokuty⁵⁸⁴. Pomoc ubogim nie stanowi fundamentu działalności duszpasterskiej, tylko zalicza się do konwencji nauczania o Chrystusie.

Bóg Ojciec przemawia do człowieka przez Jezusa Chrystusa. Kościół realizuje Słowo Boże na wzór Chrystusa⁵⁸⁵. On jest Absolutem do naśladowania dla wszystkich.

Miłosierdzie Kościoła uzmysławia człowiekowi, że poprzez dzieło Chrystusa, może wyzwolić się z grzechu⁵⁸⁶. Brak wyzwolenia równoważy się z brakiem samopoznania.

Świadomość niepewności

Wielkim nadużyciem byłoby twierdzenie, że Jana Paweł II pojmuje religię w sposób prosty, jakby była pozbawiona dynamizmu niepewności⁵⁸⁷. Człowiek zwraca się do Boga właśnie przez swoją ograniczoność, nie znajduje on odpowiedzi w zjawiskach tego świata na rzeczy ostateczne ani zrozumienia swojej świadomości bez otwarcia na byt transcendentny. Zwrócenie się do konkretnego Boga, to całkowite poszerzenie swojej świadomości. Lęk przed światem i ludźmi pokonuje bojaźń Boża. Przyjęcie jej polega na zawierzeniu Bogu w miłość⁵⁸⁸.

Świadomość niepewności stoi u podstaw procesu odkrywania tożsamości oraz paradoksalnie realizuje go. Pytanie, kim jestem, zatem ciągle trwa, gdyż istnieje w zmieniających się warunkach egzystencji konkretnej osoby. Odpowiedź jest zawierzeniem.

Cierpienie zbawcze

Analizując problematykę istnienia tożsamości człowieka, w pierwszej kolejności nasuwa się tematyka cierpienia, która jest w szczególności podejmowana przez Jana Pawła II. Podkreśla on, że cierpienie ma charakter zbawczy i to jest jego podstawowy

⁵⁸³ Por. DM 14.

⁵⁸⁴ Por. DM 13.

⁵⁸⁵ Por. DM 3.

⁵⁸⁶ Por. DM 5.

⁵⁸⁷ TMA 36: „Nie sposób przecież zaprzeczyć, że wielu chrześcijan przechodzi w swoim życiu duchowym chwilę niepewności, która obejmuje nie tylko życie moralne, ale także modlitwę, a nawet samą teologalną poprawność wiary”.

⁵⁸⁸ Por. *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 165-166.

sens⁵⁸⁹, dlatego można je wytłumaczyć tylko w obrębie Objawienia. Ziemskie życie Jezusa Chrystusa przepełnione bólem oraz osobista wiara w Jego Boskość pozwalają przyjąć cierpienie na Jego wzór:

„Aby móc poznać prawdziwą odpowiedź na pytanie <dlaczego cierpienie>, musimy skierować nasze spojrzenie na objawienie Bożej miłości, ostateczne źródło sensu wszystkiego, co istnieje. Miłość jest też najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które pozostaje zawsze tajemnicą: zdajemy sobie sprawę, że wszystkie nasze wyjaśnienia będą zawsze niewystarczające i nieadekwatne. Chrystus pozwala nam wejść w tajemnicę i odkryć <dlaczego cierpienie>, o ile jesteśmy zdolni podjąć wzniosłość miłości Bożej”⁵⁹⁰.

Papieskie pytanie „dlaczego cierpienie” sugeruje, że odpowiedź znajduje się tylko w Jezusie Chrystusie, ponieważ On cierpiał dla zbawienia ludzi. Jakkolwiek ból fizyczny i duchowy można próbować odnosić do męki Zbawiciela. Niemniej w większości przypadków nie da się zrozumieć, dlaczego zaistniało cierpienie w określonym przypadku i do jakiego celu prowadzi. Wobec tego pozostaje tajemnicą. Jedynym ukojeniem staje się zawierzenie miłości Bożej.

Miłość Boga została objawiona, jednakże decyzja jej przyjęcia lub odrzucenia zależy od człowieka. Przebiega ona zazwyczaj na dwóch płaszczyznach. W praktyce wyglądają one następująco „ja wierzę” i „w co wierzę”⁵⁹¹. Drugi przykład dotyczy treści Objawienia. Pierwszy akcentuje człowieka i jego wolne wybory. „Ja wierzę” to pierwsza płaszczyzna zawierzenia miłości Bożej.

Cierpienie wpływając na stan emocjonalny człowieka, zmusza go do podjęcia decyzji angażującej jego uczucia. Jeśli powstanie w nich miłość połączona z zawierzeniem do Boga, dopiero wtedy zaczyna się proces rozumienia swojego człowieczeństwa. Jednakże nie dotyczy on tylko teraźniejszego, ale otwiera się na eschatologiczną tajemnicę. Wobec tego „istotą niedokończoną”⁵⁹² pozostaje się przez cały czas życia doczesnego.

Cierpienie ma wymiar zbawczy, gdyż wskazuje na wymiar męki Chrystusa. Z wykluczeniem cierpienia człowiek nie jest w stanie realizować procesu samopoznania.

⁵⁸⁹ Por. SD 1, 26.

⁵⁹⁰ Tamże, 13.

⁵⁹¹ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 135-136.

⁵⁹² Por. *Człowiek dowodem...*, s. 17-20.

Cierpienie jako próba wiary

W cierpieniu często upatruje się próbę wiary⁵⁹³, o czym świadczy już historia Hioba, która przeczyła poglądom, że zawsze powstaje jako kara za grzech (por. Hi 15, 1-35). Z próby ma szansę wyłonić się dobro: chociażby zwrócenie się człowieka do Boga. Cierpienie, jakiegokolwiek by ono było – nawet jedynie fizyczne, ma przede wszystkim wymiar duchowy, gdyż może przemienić człowieka, skłaniając go do nawrócenia, bliższego kontaktu z Bogiem:

„Owocem owego nawrócenia jest nie tylko to, że człowiek odkrywa zbawczy sens cierpienia, ale nade wszystko to, że w cierpieniu staje się całkowicie nowym człowiekiem. Znajduje jakby *nową miarę całego swojego życia* i powołania. Odkrycie to jest szczególnym potwierdzeniem wielkości duchowej, która w człowieku całkiem niewspółmiernie przerasta ciało”⁵⁹⁴.

W myśli papieskiej cierpienie fizyczne staje się przyczynkiem do rozważań na temat jego duchowego wymiaru. Sam ból fizyczny nie jest wartością samą w sobie. Wobec tego można wywnioskować, że cierpienie samo z siebie nie zalicza się do wartości.

Mówiąc bardziej obrazowo, cierpienie to znak krzyża (por. Łk 9, 23). Jakiegokolwiek interpretowanie bólu z wykluczeniem męki Chrystusa nie pomoże człowiekowi w zrozumieniu jego tożsamości. W innych religiach cierpienie nie ma wartości, często jest karą. Dlatego wspomniane wcześniej „w co wierzę” jako treść Objawienia, przyczynia się do aktu zawierzenia, który w ekstremalnie trudnych sytuacjach, może całkowicie napęlić nadzieją osobę wierzącą, czyniąc z niej „nowego człowieka” (por. Ef 2, 15).

Cierpienie jako próba wiary wskazuje na dynamikę realizacji i odkrywania tożsamości. Duchowość człowieka nawet wierzącego bywa zmienna, na co zwłaszcza wpływa rodzaj intensywności cierpienia.

Nadanie cierpieniu sensu

„Istota niedokończona” implikuje pragnieniem poznania celu cierpienia, które przede wszystkim jest tajemnicą, dlatego rodzi się potrzeba nadania jemu sensu: „Zwłaszcza tam, gdzie zawodzi ludzka sztuka lekarska, jedynie wiara chrześcijańska może rozjaśnić drogę mrocznej tajemnicy cierpienia”⁵⁹⁵. Cierpienie tworzy pewnego

⁵⁹³ Por. SD 23.

⁵⁹⁴ Tamże, 26.

⁵⁹⁵ *Przemówienie do chorych podczas liturgii słowa w kościele św. Floriana w Vaduz, 8.09.1985 r.* [w:] Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie, opr. J. Sobiepan, przekł. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 397.

rodzaju dialog. Bóg dopuszcza je na człowieka, aby on się mógł zwrócić do Niego. Jest ono również pomimo swej „mroczności” czymś pozytywnym, ponieważ zmusza do zastanowienia się nad swoją ograniczonością, która wskazuje na nieograniczonego Boga.

Józef Tarnawa zauważa, że: „Ludzkie cierpienie stanowi dla Jana Pawła II bardzo ważną część posługi. Można mówić o tym, że w całokształcie jego służby Kościołowi i ludzi nigdy nie zabrakło miejsca ani czasu dla chorych”⁵⁹⁶. Papież jest również wyjątkowo naznaczony cierpieniem. Fizyczne ograniczenie towarzyszą mu niemal przez cały pontyfikat, począwszy od zamachu aż do ostatnich lat życia. Zwłaszcza pod koniec życia cierpienie się wzmogło. Ujrzenie przez wiernych tego stanu było możliwe dzięki zdecydowanej odwadze, aby poprzez media pokazywać ból. Zapewne takie akty były próbą dowartościowania nie tylko cierpienia jako pewnego stadium życiowego, ale również samych cierpiących, z którymi papież chciał się zjednoczyć. Tarnawa upatruje w takim zachowaniu głęboko teologiczne znaczenie:

„(...) Papież szuka łączności z cierpiącymi, jest także wspólna odpowiedzialność za Kościół. Chorzy i cierpiący, mówi Papież, budują ten Kościół w sposób szczególnie, ponieważ będąc najbliższymi Chrystusa ukrzyżowanego są uprzywilejowanymi spadkobiercami Jego cierpień i krzyża”⁵⁹⁷.

Cierpiący utożsamia się z Chrystusem. Sprawia to, że odkrywa swoją tożsamość w sensie bardziej duchowym, czyli ograniczenia fizyczne sprawiają, że jego zainteresowania i pytania odchodzą od czysto materialnych na rzecz duchowych. Największy paradoks w tym wypadku polega na tym, że zainteresowanie duchem zostaje pobudzone przez fizyczność. Inny problem dotyczy realizacji tożsamości cierpiącego. Kwestia jest konsekwencją pierwszego zagadnienia. Odpowiedź jednak nigdy

nie będzie ostateczna, pełna i zadowalająca wszystkich. Realizacja tożsamości człowieka cierpiącego zależy od sposobu uzmysłowienia przez niego sensu swojego stanu. W zależności od przyznania sensu cierpieniom lub nawet przez ich odrzucenie i stwierdzenie, że są one nihilistyczne, następuje poznanie siebie jakiegokolwiek by ono było.

Za sprawą cierpienia sens staje się prakseologiczny, gdyż zostaje przyporządkowany do określonej wartości. Niemniej „milczenie przez modlitwę”⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ *Katecheza o cierpieniu...*, s. 33.

⁵⁹⁷ Tamże, s. 45.

⁵⁹⁸ Por. P. Gabara, *Pojęcie milczenia i jego funkcji w relacji między Bogiem i człowiekiem w homiliach*

posiada także swoje znaczenie. Zmierza ku jednemu celowi, którym jest Chrystus. Dochodzi wtedy do decyzji zawierzenia, która staje się fundamentem⁵⁹⁹, na którym opiera się cały sposób życia.

Problem sensu cierpienia w myśli Jana Pawła II jest bardzo ważnym punktem odniesienia w pragnieniu człowieka poznania siebie i w konsekwencji w próbie odpowiedzi o odkrycie i realizację swojej tożsamości. Pytanie o sens jako taki ma swoje źródło, jak sam papież twierdzi, w „kryzysie sensu”⁶⁰⁰. On z kolei rodzi się z niewiary w trwałe wartości. Nadanie cierpieniu sensu w kontekście Objawienia umożliwia odnalezienie odpowiedzi na pytanie, kim jestem?

Namacalnym znakiem przemowy Boga do człowieka jest Wcielenie dopełnione Odkupieniem. Jego celem jest człowiek. Kościół realizuje Słowo Boże, ponieważ takie ma zadanie. Wynika ono z niezmiernie ważności treści samego Objawienia. Ono z kolei pomaga rozwiązać nawet problemy niewytłumaczalne bez przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa, czego przykładem jest akceptacja cierpienia. Wobec tego człowiek, jedynie wierząc w Objawienie, może zrealizować swoją tożsamość. „Objawiona antropologia” jest „całością” hermeneutyki zajmującej się tożsamością człowieka, gdyż zawiera w sobie twierdzenie, że „Bóg istnieje”. Wymaga ona decyzji zawierzenia, aby wszystkie „części” mogły być ze sobą zespolone.

Podsumowując, „objawiona antropologia” jest antropologią, która odwołuje się do Objawienia. W przypadku Leszka Kołakowskiego uwidaczniała się niewiara w Objawienie, co wskazuje na przyjęcie antropologii, w której nauczanie Kościoła pełni rolę ograniczającą zdolności poznawcze człowieka, niemniej sama idea Boga stanowi pozytywną właściwość osoby. Jan Paweł II natomiast przyjmował wiarę w Objawienie, która jako jedyna umożliwia proces realizacji tożsamości. Precyzując, w powyższych

Jana Pawła II, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, s. 129.

⁵⁹⁹ Por. FR 13.

⁶⁰⁰ „Tamże, 81: Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów obecnej kondycji jest <kryzys sensu>. Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechnym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej – i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne – w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens pytanie o sens. (...). Filozofia, która nie stanowiłaby pytania o sens istnienia, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest prowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy”.

analizach niewiara w Objawienie wskazuje na niemożność procesu realizacji tożsamości w takim sensie, jak upatruje to papież. Studium nawet nie rości sobie praw do przypisywania eseście konkretnych koncepcji tego procesu.

Niniejsza część dysertacji uzmysłowiła, że proces odkrywania tożsamości często przebiega równocześnie z jego realizacją. Dzieje się tak, ponieważ problematyka egzystencjalna ma szerokie pole semantyczne i podlega dynamicznym zmianom w odczuciu konkretnego bytu, czyli jedno zjawisko raz przynależy do odkrywania, raz do realizacji.

Pytanie, kim jestem, było wielokrotnie powtarzane z sugestią istnienia odpowiedzi, ale nie została ona konkretnie opisana. Był to zabieg mający naprowadzać na ostatni podrozdział dysertacji, z którego zostaną wyprowadzone wnioski bardziej szczegółowe.

„Objawiona antropologia” wskazywała na osobę Jezusa Chrystusa. Kolejny podrozdział, jako kontynuacja wcześniejszych analiz, dotyczy chrystologicznej antropologii. Będzie on kwintesencją niniejszej pracy.

3.2. CHRYSTOLOGICZNA ANTROPOLOGIA

Ostatni podrozdział niniejszej pracy będzie podsumowaniem całej dysertacji. Wcześniejsze analizy ujawniły, że problem odkrycia i realizacji tożsamości implikuje dwa podstawowe pytania, kim jest człowiek i kim dla niego jest Jezus Chrystus? Na tych kwestiach proces hermeneutycznych poszukiwań finalizuje się. Osoba, wierząc w Objawienie, może zrealizować swoją tożsamość, natomiast przyjmując przekaz Pisma Świętego jedynie jako wyznacznik kulturowy bez głębokiej wiary, będzie ciągle poruszała się w „*błędym kole*”. „Objawiona antropologia” ze swej semantycznej i merytorycznej natury pretenduje do bycia synonimem chrystologicznej antropologii. Pierwsza akcentuje przemowę Boga do człowieka, natomiast druga odpowiedź człowieka na usłyszany głos. Chrystologiczna antropologia wskazuje na osobę jako stworzenie Boże, nieznajdujące odpowiedzi w materialnym świecie na metafizyczne zagadnienia; Chrystusa, który przepełnia cały ludzki byt, daje odpowiedź poszukującym jej.

Podrozdział został podzielony na dwa paragrafy „Decyzja praktyki kulturowej” oraz „Decyzja racjonalnego zawierzenia”. Pierwszy będzie odnosił się do myśli Leszka Kołakowskiego, drugi do Jana Pawła II. Ukażą one, jak według wykładowcy filozofii i biskupa Rzymu postać Jezusa Chrystusa powinna wpływać na człowieka. Będzie

to swoista krótka odpowiedź na tytułowy problem. Nie zostaną zaprezentowane nowe kwestie, lecz te, które wcześniej występowały, zostaną ukazane w innym kontekście.

3.2.1. DECYZJA PRAKTYKI KULTUROWEJ

Praktyka kulturowa na ogół kojarzy się z powielaniem pewnych zachowań i wzorów w obrębie danej kultury. Decyzja jest samodzielnym wyborem tychże zachowań i wzorców. One nie istnieją same z siebie i człowiek nie jest im poddany bezwiednie. Dopiero, gdy osoba dokonuje wolnego wyboru określonych praktyk kulturowych, można mówić o decyzji.

Dla Leszka Kołakowskiego, jak już wiadomo Chrystus, jest przede wszystkim postacią historyczną, która w przeogromnym stopniu wpłynęła na kształt dzisiejszej kultury Zachodu (por. 2.1.2.). Decyzja praktyki kulturowej zatem może być odbierana jako przykład chrystologicznej antropologii. Zagadnienia: śmierć Jezusa jak śmierć cywilizacji, akceptacja tradycji – pomijanie zawierzenia, afirmacja chrześcijaństwa, tworzą zawartość paragrafu.

W 2014 roku nakładem Wydawnictwa Znak ukazała się książka *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, która prezentuje francuski nieukończony rękopis Leszka Kołakowskiego z lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia⁶⁰¹. Publikacja jest kwintesencją myśli autora na temat kultury europejskiej. W obecnym paragrafie zostaną zaprezentowane refleksje wykładowcy z Oxfordu z odwołaniem również do jego pośmiertnego dzieła, co oczywiście nie oznacza, że inne utwory nie będą przywoływane. Należy jednak dodać, że rozpatrzone zostaną niektóre uwagi historyka idei, więc nie będzie to oczywiście prezentacja całej publikacji, gdyż mijałoby się to z celem rozprawy.

Śmierć Jezusa jak śmierć cywilizacji

Kołakowski powiada: „(...) nieobecność Jezusa zapowiada śmierć cywilizacji, której spadkobiercami wciąż jesteśmy; drugą zaś śmiercią Jezusa byłoby samoukrzyżowanie tej cywilizacji”⁶⁰². Chociaż cytat przepełniony jest metaforami, jego autor przekłada na papier najprawdziwsze osobiste rozumienie chrześcijaństwa. Nie wypowiada przez swoich rozterek na tle religijnym. Dopatruje się w Jezusie jedynie gwaranta norm i zachowań.

⁶⁰¹ Por. *Jezus ośmieszony...*, s. 5.

⁶⁰² Tamże, s. 53.

Wykładowca z Oxfordu bytuje poza wierzeniami, poza wiarą. Świadczy chociażby o tym jego sofistyczny stosunek do Zmartwychwstania⁶⁰³, które sprowadza jedynie do problemu dialektycznego, wkładając w usta dwóch prozaicznych bohaterów argumenty za i przeciw temu zjawisku. Co więcej, można wysunąć tezę, że pojmuje on chrześcijaństwo jako mit. Przy czym ma on bardzo szerokie znaczenie. Nie jest to tylko bajkowa opowieść, ale całe rozumienie określonej rzeczywistości i praktyk w danym środowisku i bynajmniej nie świadczy o jego pejoratywności, wręcz przeciwnie – mit niesie z sobą wiele pozytywów⁶⁰⁴ – jak chociażby rozwój kulturowy. Kołakowski twierdzi, że ludzie potrzebują wiary w Boga, dla samego aktu wiary w rzeczy będące dla nich ważne⁶⁰⁵ albo w celowość istnienia, które ulega zniszczeniu tylko w zewnętrznej formie⁶⁰⁶. Jan Tokarski wnioskuje, że dla eseisty mit to źródło sensu, niebezpieczeństwo rodzi się, gdy przemienia się w „doktrynę”⁶⁰⁷.

Zdaniem Zbigniewa Dymarskiego:

„W pracach filozofa odnaleźć można opis czterech sposobów, w jakich dokonuje się uśmiercanie człowieczeństwa. Pierwszy polega na absolutyzacji wolności, drugi wypieraniu się winy za własne działania, trzeci to oddanie się we władanie nienawiści. Czwarty z kolei wiąże się ze znacznym ograniczeniem ludzkich prerogatyw, co w sposób pośredni przyczynia się do uśmiercania człowieczeństwa”⁶⁰⁸.

Zwłaszcza trzy pierwsze sposoby wydają się bezdyskusyjne podobne z myślą Jana Pawła II, co do czwartego należałoby się zastanowić. Jak tłumaczy sam autor powyższych słów: „Polega on na ograniczeniu ludzkiej swobody poprzez stosowanie przymusu fizycznego i często jest łączony z intensywną indoktrynacją polityczną lub religijną”⁶⁰⁹. Kołakowski pojmuje religię jako ograniczenie człowieka, wobec tego można wysunąć pierwszy wniosek, że chrystologiczna antropologia zastosowana w decyzji praktyki kulturowej nie ma nic wspólnego z wiarą religijną reprezentowaną przez określoną doktrynę i strukturę hierarchiczną, lecz jest afirmacją religijnych potrzeb emocjonalnych, niekoniecznie związanych z poznaniem rozumowym.

Jan Andrzej Kłoczkowski próbuje wytłumaczyć światopogląd Kołakowskiego następująco:

⁶⁰³ Por. tamże, s. 56-73.

⁶⁰⁴ Por. tamże, s. 73, 101-109.

⁶⁰⁵ Por. *Ułamki...*, s. 53.

⁶⁰⁶ Por. *Obecność mitu*, s. 18.

⁶⁰⁷ Por. *Obecność zła...*, s. 155.

⁶⁰⁸ *Dwugłos o zlu...*, s. 236.

⁶⁰⁹ Tamże, s. 237.

„Kołakowski jest filozofem, którego zainteresowanie krąży wokół człowieka: spełnione w godności. (...) Ale religia była na biegunie przeciwnym temu wszystkiemu, co od młodości karmiło myślenie Kołakowskiego. Uważał się za duchowego spadkobiercę rozmyślania nad jego uwikłaniem w historię, nad drogami, na których może on odnaleźć życia Oświecenia, wzbogaconego tradycją romantycznego, prometejskiego buntu przeciw Bogu, który miał odbierać człowiekowi wolność i pełnię bytu – wszystko to złożyło się na pewien wzorzec (*topos*) ateistycznego myślenia o religii”⁶¹⁰.

W wypowiedzi znajduje się aluzja do myślenia marksistowskiego, w którym historyk idei był wychowany a później oficjalnie zafascynowany, jednakże prometejski bunt do samego końca wypełniał jego życie. Bunt odzwierciedlał się nie tylko w stosunku do religii, ale również w gloryfikacji człowieka. Jak zauważa Dynarski, zdaniem Kołakowskiego człowieka niszczy brak konsekwencji w braniu odpowiedzialności za swoje działanie, a nie bezpośredni wybór zła⁶¹¹. Przyjmując, że analiza jest trafna, widać, iż wykładowca z Oxfordu relatywizuje sam akt zła. W takim układzie decyzja praktyki kulturowej zawsze pozostanie indywidualną potrzebą zależną od okoliczności.

Kontynuując zagadnienie marksizmu, ideologia wydaje się atrakcyjna nawet po upadku komunizmu w Europie. Przyciąga zwolenników nawet w kręgach naukowych. Fascynację Rorty'ego marksizmem tłumaczy Bauman przedstawiając stosunek do obywatela: polityka rozgrywa się przede wszystkim między problemami biednych i bogatych; obecna „superklasa społeczna” nie liczy się nawet z wolą wyborców⁶¹². Badacze twórczości wykładowcy z Oxfordu, do których można zaliczyć cytowanego powyżej Jana Andrzeja Kłoczowskiego czy Zbigniewa Dymarskiego⁶¹³, sugerują, że odszedł on od tej ideologii. Zapewne mają rację, gdyż sam Kołakowski krytykuje ją⁶¹⁴.

Kolejnym istotnym elementem w zacytowanym fragmencie, na który należy koniecznie zwrócić uwagę celem rzetelności, jest problem ateizmu Kołakowskiego, który w późniejszym okresie jego życia nie jest już tak ewidentny, gdyż na swój sposób jawi się on jako osoba wierząca. Wniosek wypływa z dialogu przeprowadzonego

⁶¹⁰ *Więcej niż mit...*, s. 76.

⁶¹¹ Por. *Dwugłos o zlu...*, s. 245.

⁶¹² Por. *Europa niedokończona...*, s. 68.

⁶¹³ *Dwugłos o zlu...*: „Wśród wielu zagadnień stale obecnych na kartach pism myśliciela ważne miejsce zajmuje problematyka człowieka i jego więzi ze światem. Można nawet postawić tezę, że rdzeń filozofii Kołakowskiego stanowi właśnie antropologia. To ze względu na człowieka zainteresował się marksizmem, a potem egzystencjalizmem, i ze względu na człowieka te prądy porzucił. Poszukując prawdy o człowieku, walczył z religią, by później odnaleźć w niej sojusznika”, s. 123.

⁶¹⁴ *Moje słuszne...*: Utopie – takie jak Campanelli czy Marksa – które obiecują nam świat łączący zaspokojenie potrzeb, szczęście i braterstwo z postępem mogły powstawać tylko dzięki własnej niekonsekwencji”, s. 22.

ze Zbigniewem Mentzelem. Na pytanie: „A więc nie jest tak, że nic nie jest wieczne?” - nauczyciel filozofii odpowiada: „My tego nie wiemy naprawdę. Wolno nam wierzyć, że cały świat naszego doświadczenia nie jest realnością ostateczną”. „A ty w to wierzysz” – dopytuje Mentzel, na co Kołakowski odpowiada:

„Tak, ja w to wierzę. A nawet mam ochotę powiedzieć - ja to wiem. No, ale gdybym tak powiedział, ktoś mógłby zażądać, żebym to udowodnił. A tego udowodnić nie można w takim sensie, w jakim można udowodnić, że odległość Księżyca od Ziemi wynosi tyle to a tyle mil. Więc mówię: ja w to wierzę...”⁶¹⁵.

Oczywiście wiara w tym znaczeniu nie jest relacją z osobowym Bogiem. Ponadto w hierarchii pewnych wartości, na co sugeruje ogólnie myśl Kołakowskiego, została ona umiejscowiona niżej niż wiedza. Oświadczenie, że się wierzy, w tym wypadku nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji. Kwalifikuje się to na przyjęciu Absolutu epistemologicznego, czyli na niekreślonym Absolutie jedynie w wymiarze – praktycznym – nieopartym na niezmiennych fundamentach. Daje on człowiekowi możliwość czasowej realizacji tożsamości. Jest ona dynamiczna, czyli zależy od czasowych priorytetów lub uwarunkowań.

Łączność wiary i filozofii w rozumieniu historyka idei również wskazuje, na jego neutralność religijną. Twierdzi on, że filozof nie może przejmować wiary, ale ją tylko interpretować; nie może wykroczyć poza ludzkie pojmowanie rzeczywistości⁶¹⁶. Wobec tego, był zwolennikiem myśli filozoficznej nieprzekraczającej znamion religii (wiara w byt będący Bogiem, Objawienie). Jak sam zauważał u Augustyna nie ma rozróżnienia na filozofię i teologię⁶¹⁷, w tomizmie widział doktrynę umacniającą doktrynę katolicką⁶¹⁸.

Niemniej nie można powiedzieć, że Kołakowski przyjmował tylko materialistyczne rozwiązania problemów egzystencjalnych. Pomimo, że w jego pismach przejawia się ostrożność, co do uznania ostatecznych rozwiązań, jednak opowiada się on za wartością prawa naturalnego, bez którego „rujnujemy nasze człowieczeństwo”⁶¹⁹. Należy dodać, że jego zdaniem funkcjonują trzy prawa: naturalne, pozytywne, stanowione⁶²⁰.

⁶¹⁵ *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, cz. 2, s. 184.

⁶¹⁶ Por. *Obecność mitu*, s. 32.

⁶¹⁷ Por. *O co nas pytają...*, seria I, s. 81.

⁶¹⁸ Por. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, seria II, s. 9.

⁶¹⁹ Por. *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 220.

⁶²⁰ Tamże: „Prawo naturalne, jak dowiadujemy się od wielu pisarzy zarówno chrześcijańskich, jak i oświeceniowych, daje nam też miarę dla osądzania prawa pozytywnego. Nie mamy obowiązku posłuszeństwa względem prawa stanowionego, jeśli jest ono sprzeczne z naturalnym. Wolno nam,

Chociaż niniejszy fragment paragrafu w swoim tytule zawiera termin cywilizacja, należy odnieść go do samego pojęcia człowieka pełniącego rolę synonimu w tym wypadku. Zbyszek Dymarski w komentarzu do *Obecność mitu* zauważa: „Zdaniem Leszka Kołakowskiego to, co stanowi szczególny wyróżnik człowieka spośród stworzeń, nie wiąże się z wyjątkową wrażliwością i uczuciowością, lecz z faktem, iż jest istotą posiadającą samoświadomość, która jest czymś różnym od świata”⁶²¹. W przedstawionej optyce osoba nie zostaje potraktowana wyjątkowo na tle innych stworzeń, jak czyni to chrześcijaństwo. Szczegółowość człowieka polega na jego wyższości biologicznej w stosunku do innych stworzeń.

Podsumowując, skoro Jezus jest przedstawiany jako zwyczajny człowiek, ludzie są tylko trochę wyżej w hierarchii niż zwierzęta, natomiast wiarą religijną nie powinien kierować się filozof, wobec tego sformułowanie śmierć Jezusa jak śmierć cywilizacji nie nosi w sobie znamion wyznania religijnego. Jezus pełni tylko rolę gwaranta norm społecznych. Nie istnieje *Credere Deum*⁶²², czego konsekwencją jest niemożność samopoznania, więc realizacji tożsamości. Jeśliby jednak doszukiwać się w myśli eseisty sposobu na realizację tożsamości to skłania się on ku przyjęciu idei Boga, którą uobecnia osoba Jezusa.

Akceptacja tradycji – pomijanie zawierzenia

„Akceptuję więc wszystko to, co przekazała nam tradycja: że [Jezus - przyp. red.] narodził się z Maryi Dziewicy dzięki działaniu Ducha Świętego (...). A prócz tego, że był synem [sic!] Bożym, który przyszedł na ziemię, żeby odkupić grzechy rodzaju ludzkiego. Akceptuję to wszystko dlatego, że to w ten sposób nasza cywilizacja zasymilowała Jezusa i poprzez to się kształtowała, oraz dlatego, że myślę wewnątrz tej cywilizacji. Chodzi więc o pewną wiarę w obrębie kultury. Jeśli idzie o wiarę religijną, ją również pomijam”⁶²³.

Zapewne w całej niniejszej pracy nie ma tak dobitnie odzwierciedlającego światopogląd autora cytatu jak powyższy. Akceptacja tradycji w tym znaczeniu równa się z niepolemizowaniem z treścią Pisma Świętego i dogmatów. Oczywiście u Kołakowskiego istnieje odrzucenia nauczania biblijnego jako prawdy wiary, jednakże robi to pośrednio przez refleksję filozoficzną, czego przykład można odnaleźć, gdy poprzez fikcyjnych bohaterów prezentuje poglądy skrajnie różne (dialog Apologety

a nawet zobowiązani jesteśmy, takie prawo odrzucić i gwałcić. Oto więc pytanie tego wywodu: czy – mając w pamięci sceptyczne i krytyczne na nie napaści – wolno nam w prawo naturalne wierzyć? Moja odpowiedź brzmi: tak, nie tylko wolno nam w prawo naturalne wierzyć, ale także bez tej wiary rujnujemy nasze człowieczeństwo”, s. 220.

⁶²¹ *Dwugłos o zlu...*, s. 141.

⁶²² Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 137-140.

⁶²³ *Jezus ośmieszony...*, s. 9-10.

ze Sceptykiem⁶²⁴). Ponadto same określenia na Jezusa z innego fragmentu książki, że był „prowokatorem”⁶²⁵, „nie stworzył chrześcijaństwa”⁶²⁶ wykluczają wiarę w Jego Boskość oraz domniemają brak wiary w nauczanie biblijne⁶²⁷ w ogóle wśród ludzi.

Publikacja *Jezus ośmieszony* rozpoczyna się od przedstawienia, za kogo Chrystus jest uważany przez nurty przeczące nauczaniu Kościoła i tworzące własny Jego obraz w zależności od prywatnych potrzeb⁶²⁸. Historyk idei podsumowuje przełożone poglądy następująco:

„To wszystko mnie zupełnie nie interesuje. (...) Myślę o Jezusie jako elemencie składowym cywilizacji europejskiej⁶²⁹”. „Czy był Bogiem? Nie mam pojęcia. Ale jeśli jakiś Boży człowiek żył kiedykolwiek na tej ziemi, to był On”⁶³⁰.

Pogląd zdaje się wyrażać wielki szacunek dla osoby Chrystusa, niemniej bardziej uwypukla on szacunek dla chrześcijaństwa. Dzieje się tak, ponieważ, jak wiadomo z wcześniejszych analiz, Kołakowski nie wnika, jaki jest obraz Chrystusa, ponieważ wymagałoby to wiary, nie tyle w znaczeniu religijnym, ile poznawczym. Skoro u wykładowcy z Oxfordu nie ma wiary, nie ma również zawierzenia religijnego.

Akceptacja tradycji chrześcijańskiej zdaniem Jana Andrzeja Kłoczowskiego bierze swój początek w obserwacji skutków myśli oświeceniowej:

„(...) sacrum bierze odwet, w myśleniu Kołakowskiego. Obserwując wpływ ideologii Oświecenia na stan umysłów i sumień, coraz mniej skłonny okazywał się on do bezkrytycznego akceptowania tej doktryny. Kultura, aby żyć, potrzebuje napięcia sprzecznych wartości, natomiast erozja *sacrum* powoduje rozmycie świadomości istnienia tych sprzeczności w potocznym banale życia”⁶³¹.

Oświecenie w pewnym momencie zaczyna szkodzić całej kulturze. Narzuca określone formy myślenia i działania, które nijak mają się do rzeczywistości i później rodzi się terror. Komunizm jest pokłosiem oświecenia. „Napięcie sprzecznych wartości” symbolizują wszystkie sprzeczne uczucia, pragnienia, niedorzeczności, które nurtują człowieka i które są przyczyną jego rozwoju, myślenia indywidualnego, samokreacji. Oświecenie okazuje się zaprzeczeniem samemu sobie, gdyż zniewala człowieka w imię jego wyzwolenia, ponadto z perspektywy współczesnej widać, że jego postulaty kompletnie się nie zrealizowały.

⁶²⁴ Por. tamże, s. 66-72.

⁶²⁵ Por. tamże, s. 112.

⁶²⁶ Por. tamże, s. 113.

⁶²⁷ Por. tamże, s. 80-81.

⁶²⁸ Por. tamże, s. 7-8.

⁶²⁹ Tamże, s. 8.

⁶³⁰ Tamże, s. 12.

⁶³¹ *Więcej niż mit...*, s. 127.

Lech Grudziński twierdzi, że Kołakowski w „procesie dechrystianizacji kultury”, który rozumie przez „zanikanie wiary religijnej” jako skutek myśli oświeceniowej widzi „zagrożenie dla współczesności”⁶³². Sformułowanie dechrystianizacja jednoznacznie kojarzy się, co z resztą podkreśla Grudziński, z wiarą religijną. Sugestia, że historyk idei ubolewa nad dechrystianizacją może być nadinterpretacją, uproszczeniem myślowym, gdyż problem nie polega na odchodzeniu od religii jako wartości, lecz odrzucaniu wartości, które są tworem religijnym. Dechrystianizacja natomiast akcentuje wiarę w Chytrusa.

Dariusz Karasek zauważa:

„Kołakowski, zarówno w sferze religijnej, jak też filozoficznej, używa pojęcia wartości w rozumieniu prakseologicznym, czyli względnym i instrumentalnym. Wartość to tylko środek zaspokojenia potrzeb. Kołakowski, mówiąc o wartościach filozoficznych czy też religijnych, chce wyrazić je w języku aksjologicznym, lecz w rzeczywistości używa pojęć prakseologicznych lub miesza te sposoby rozumienia wartości”⁶³³.

Dlatego również same wartości są względne dla nauczyciela filozofii. Najważniejszą rolę pełni w nich praktyczne zastosowanie.

Pomijanie zawierzenia jest konsekwencją niewiary w Objawienie. Kołakowski ma jednak świadomość, że ono to nie tylko doktryna, ale pewien wymóg sposobu życia: „W samym pojęciu Objawienia zakłada się, że Objawienie nie tylko wyposażone jest w doskonałą pewność, ale też ma decydujące znaczenie dla życia ludzkiego”⁶³⁴. Słowa Pisma Świętego zatem są tradycją, którą należy akceptować, ale tylko na płaszczyźnie rozumu. Znamienne jest to, że teoretyczna akceptacja Biblii u wykładowcy Oxfordu przeczy jej samej, ponieważ wymaga ona kategorycznego stosowania w życiu codziennym, aby osoba mogła być nazwana wyznawcą Chrystusa (por. Mt 7, 21; 10, 38).

U Kołakowskiego akceptacja tradycji cały czas oscyluje wokół idei Boga. Zalicza się ona do współczesnych prądów w filozofii⁶³⁵, jednakże wspomniana oscylacja przyjmuje ideę jako wartościową w znaczeniu szerokim, czyli potrzebną dla kultury, natomiast w znaczeniu wąskim, czyli osobistym życiu pisarza, już się dystansuje.

⁶³² Por. *Dylematy ludzkiej egzystencji...*, s. 23.

⁶³³ *Wzajemne odniesienia filozofii i religii...*, s. 101.

⁶³⁴ *Herezja*, s. 70.

⁶³⁵ Por. J. Wojtysiak, *Kim jest człowiek*, „Filozofuj”, nr 4(22)/2018, s. 13.

Akceptacja tradycji z wykluczeniem zawierzenia pozostaje tylko teoretyczną spekulacją, gdyż nie istnieje w niej *Credere Deo*⁶³⁶, czyli wiara w Objawienie. Chrystologiczna antropologia pełni rolę interpretacji potrzeb człowieka przez postać Jezusa. Niewątpliwie w takiej logice zalicza się On do jednej z największych osobowości historycznych. Bez wiary nie ma jednak konkretnej i określonej praktyki duchowej, co zobrazuje kolejna myśl studium. Ponadto, interpretując z odwołaniem do dorobku Cudy, z chwilą, gdy myślenie przyjmuje określone pewniki jako „całościowe” ujęcie rzeczywistości z odrzuceniem „częściowego” poznania, utrudnia człowiekowi odkrycie tożsamości. Filozofia nakierowana na wiarę jest hermeneutyką, w której „przedrozumienie” stanowi istnienie Boga, czego oczywiście nie ma w refleksji filozoficznej Kołakowskiego, gdyż Absolut istniejący w niej pełni rolę jedynie epistemologiczną.

Jeśli brak zawierzenia, proces realizacji tożsamości skupia się na przyjmowaniu pewników z przeszłości, mających doprowadzić do upragnionych efektów w przyszłości.

Afirmacja chrześcijaństwa

„Tak, Jezus jest ośmieszany, ale wiemy, że ma rację, i nawet tego nie kwestionujemy”⁶³⁷. „(...) dla części problemów ludzkości nie ma rozwiązań czysto technicznych czy organizacyjnych, że wymagają one tego, co Jan Chrzciciel nazwał *metanoją*, przemianą duchową”⁶³⁸.

Słowa brzmią jak pochwała dorobku chrześcijańskiego nauczania, które nakazuje człowiekowi dążyć do tego co dobre. Uznanie swojej winy, gwarantuje przemianę. To jest zdaniem Kołakowskiego najważniejsze w Ewangelii⁶³⁹. Ci, którzy wyobrażają Jezusa sobie nie jako Tego, który przede wszystkim przemienia człowieka, ośmieszają Go. Warto przy tym zaznaczyć, że zdaniem autora nawet Kościół czyni tak⁶⁴⁰. Głównym zatem celem historyka idei jest afirmacja chrześcijaństwa. Wyraża on pogląd, że „słusznym i pożądanym”⁶⁴¹ jest brak formalnych „środków nacisku” Kościoła w państwie demokratycznym na prawo państwowe jak przykładowo „przerywanie ciąży”⁶⁴². Opinia odzwierciedla zakamuflowany sprzeciw wobec

⁶³⁶ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 137, 140-142.

⁶³⁷ *Jezus ośmieszony...*, s. 23.

⁶³⁸ Tamże, s. 25.

⁶³⁹ Por. tamże, s. 26.

⁶⁴⁰ Por. tamże, s. 109.

⁶⁴¹ Por. tamże, s. 48.

⁶⁴² Por. tamże.

nauczania Jana Pawła II⁶⁴³. Wobec tego, zamiłowanie wykładowcy filozofii do chrześcijaństwa istnieje tylko w upatrywaniu go jako fenomenu kultury, niemającego nic wspólnego z wyznaniem wiary. U historyka idei ogólnie istnieje niechęć do wszelkiego rodzaju narzucania odgórnie przyjętego światopoglądu.

Kołąkowski wspomina w rozmowie ze Zbigniewem Menztelem, że gdy miał trzydzieści lat dyskutował z myślą katolicką ponieważ jej nie lubił, chociaż nie „chłostał” już jej „niesprawiedliwie i krzywdząco” jak przed laty, jednak czuł niechęć do „intelektualnego racjonalizowania sacrum”⁶⁴⁴. W wyznaniu widać usprawiedliwianie się i przyznanie się do błędów zauważalnych z perspektywy czasu. Znaczący myśliciel filozofii również postrzegają jego agresję wobec konfesji katolickiej⁶⁴⁵.

Istnieje subtelne rozróżnienie na to, co można określić jako katolickie lub chrześcijańskie. W refleksji wykładowcy z Oxfordu chrześcijaństwo ma przede wszystkim znaczenie kultury o pozytywnej konotacji, natomiast katolicyzm stanowi uzurpatora tej kultury. Oczywiście nie jest to regułą, o czym świadczą chociażby następujące stwierdzenia: „(...) Darwin jest w ciele chrześcijaństwa cierniem (...)”⁶⁴⁶.

Analizując zagadnienie wiary i nauki Kołąkowski przypomina, że Kościół miał problemy z zaakceptowaniem kosmologii heliocentrycznej⁶⁴⁷. Napięcie między nauką a nauczaniem Kościoła często doprowadza do pomniejszania wiary na rzecz ludzkiego umysłu⁶⁴⁸. Obecnie zdaniem Kołąkowskiego nie istnieje głęboki konflikt między wiarą a nauką, gdyż pierwsza zajmuje się sferą duchową, niewidzialną, poczuciem bycia pod czyjąś opieką; druga potrzebami materialnymi⁶⁴⁹.

⁶⁴³ Por. EV 59.

⁶⁴⁴ Por. *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołąkowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, red. E. Kot, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, cz. 1, s. 228.

⁶⁴⁵ *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołąkowskiego...*: „W latach 1952-1954 Kołąkowski był w Polsce najwybitniejszym i najbardziej agresywnym krytykiem filozofii tomistycznej i neotomistycznej. (...). Szczytowe nasilenie tych napaści przypadło na lata 1953-1954, tzn. na okres pomiędzy śmiercią Stalina a likwidacją w Polsce Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. W tym czasie zmasowane ataki na filozofię katolicką, zwłaszcza na łamach <Myśli Filozoficznej>, było częścią polityki ateizacyjnej, zmierzającej do całkowitego podporządkowania Kościoła katolickiego państwu komunistycznemu”, s. 33.

⁶⁴⁶ *Leszek Kołąkowski wśród znajomych...*, s. 188. Sugeruje to również, że autor słów przyjmował teorię darwinizmu.

⁶⁴⁷ Por. *Notatki...*, s. 32.

⁶⁴⁸ Por. *Zarys socjologii...*, s. 217.

⁶⁴⁹ Por. L. Kołąkowski, *Nasza wesola apokalipsa*, 1997 [w:] L. tenże, *Nasza wesola apokalipsa...*, s. 347-348.

Eseista przyznaje się, że darzy „szczególną sympatią”⁶⁵⁰ Jana Pawła II. Jednym z powodów „sympatii” jest przyswojenie Kościołowi idei praw człowieka⁶⁵¹. Wykładowca filozofii ma zakorzenione postrzeganie instytucji katolickiej, sprzyjające ograniczeniu samodzielnego myślenia. Takie postrzeganie zostało wykreowane przez Oświecenie, którego oczywiście nie popierał, i przejęte przez marksizm.

Ponadto używa on specyficznej terminologii wobec religii. Przykładowo religia skoncentrowana na samej praktyce jest niefilozoficzna⁶⁵², natomiast religia sumienia jest wolna od władzy nad nią, jest „anarchistyczna”⁶⁵³. Pierwszy przypadek odzwierciedla prostotę osoby praktykującej, natomiast drugi akcentuje władzę hierarchii w którymkolwiek systemie religijnym. Terminy świadczą o nacechowaniu emocjonalnym języka pisarza, braku obiektywności.

Helena Eilstein twierdzi, że historyk idei nadaje religii rolę terapeutyczną. Nie tylko chrześcijaństwo pasuje do tego zadania, ale również buddyzm. Stosunek nauczyciela filozofii do dwóch religii Eilstein określa jako „sympatia”⁶⁵⁴. Słowo to, chociaż potoczne, idealnie odzwierciedla brak głębokiej więzi i całkowitego oddania, czyli świadczy o niezobowiązaniu. Mówiąc prościej, bycie czyjąś sympatią nic nie oznacza. Niemniej, głębiej analizując pisma eseisty, dochodzi się do wniosku, że jednak uczucie życzliwości wobec buddyzmu jest większe niż w stosunku do chrześcijaństwa. Pierwsza religia jawi się mu jako uosobienie łagodności i tolerancji, która powinna być wzorcowa dla chrześcijaństwa⁶⁵⁵.

Wątpliwość budzi nadanie przemyśleniom nauczyciela filozofii miana „chrystianocentrycznych”⁶⁵⁶. Jeśli zajmuję się on chrześcijaństwem to tylko jako podstawowym wyróżnieniem historio- i kulturo-twórczym Europy, czyniąc swe uwagi jako obserwator wyzbyty z emocji. Afirmacja chrześcijaństwa u Kołakowskiego pretenduje do bycia antytezą jego wcześniejszego uwikłania w marksizm i na pewno nie jest wyznaniem religijnym połączonym z ewangelizacją. „Chrystianocentryzm” u wykładowcy z Oxfordu, w takim układzie, zostaje zawężony do punktu odniesienia

⁶⁵⁰ Por. *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, cz. 2, s. 114.

⁶⁵¹ Por. Tamże, s. 120.

⁶⁵² Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 61.

⁶⁵³ Por. tamże, s. 71.

⁶⁵⁴ Por. *Jeśli się nie wierzy w Boga...*, s. 23.

⁶⁵⁵ L. Kołakowski, *Bardzo dobry król* [w:] *Pochwała niekonsekwencji...*: „(..) bardzo dobry król Asioka może być już chwalony za łagodność swoja i tolerancję bez ubocznych myśli, a świat chrześcijański może przyjąć życzenia, by dogonił wreszcie pod względem moralnym swojego konkurenta sprzed dwudziestu i dwóch stuleci”, t. 3, s. 76.

⁶⁵⁶ P. Okołoński, *Kołakowski a Lem* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, s. 116.

dla jego refleksji filozoficznej. Przyczyna ograniczenia wiąże się z przyporządkowaniem religii do dziedziny kultury⁶⁵⁷.

Postulat wspominatej *metanoi* ma zachęcać do przemiany życia, jednakże Kołakowski odrywa go od wiary. W takim wypadku decyzje nie mają fundamentalnych trwałości, są dostosowywane do etyki sytuacyjnej. Afirmacja chrześcijaństwa jako jedynie zjawiska kulturowego bez przyjęcia obiektywnych wartości, których gwarantem jest Objawienie, sprawia niemożność zaistnienia w ogóle *Credere in Deum*⁶⁵⁸. Wiara, że w Bogu człowiek może zrealizować swoją tożsamość, u wykładowcy z Oxfordu, nie może być nawet hipotetyczna. Podsumowując, wiara, że człowiek w Bogu zrealizuje swoją tożsamość, nie istnieje w ogóle. Zgodnie z myślą Cudy człowiek nie jest w stanie odkryć i zrealizować swojej tożsamości, jeśli skupia się na „częściowym” poznaniu swojej egzystencji z wykluczeniem Absolutu.

Decyzja praktyki kulturowej zatem jest tylko teoretyczną afirmacją chrześcijaństwa, które potrafi przemienić życie człowieka na lepsze. Aprobata nie mogłaby zrodzić się bez akceptacji tradycji chrześcijańskiej, chociaż tylko jako zjawiska kulturowego z wykluczeniem aktu wiary. Usunięcie Jezusa z kultury równa się zniszczeniu cywilizacji. Trzeba przyjąć Go w znaczeniu historycznym i jako figurę tradycji. Sprzeciw wobec wszelkiego bliżej nieokreślonego zła sprzyja decyzji praktyki kulturowej. Pominięcie jednakże decyzji zawierzenia tworzy z niej czysto teoretyczną spekulację, niejednokrotnie sprzyjającą relatywizmowi. Refleksji nie przysługuje miano chrystologii, ponieważ wyzybywa Jezusa z Boskości, niemniej przypomina ją.

Pytania: kim jestem; jak poznaję samego siebie; co oznacza, że znam samego siebie; pozostają bez odpowiedzi. Pomimo tego, że w interpretacji myśli Kołakowskiego wiara stanowi istotę procesu odkrywania i realizacji tożsamości, jest ona jedynie epistemologiczna i prakseologiczna. Jej czasowość nie tworzy jednolitego systemu odpowiedzi na egzystencjalną problematykę. Gdy zostaje ona podporządkowana Absolutowi epistemologicznemu, jawi się jako coś pozytywnego. Kiedy jest elementem kościelnym, nosi w sobie zazwyczaj cechy negatywne. W konsekwencji w drugim przypadku wiara w ogóle uniemożliwia proces odkrywania i realizacji tożsamości. Należy jeszcze przypomnieć, że niniejsze studium nie pretenduje do prezentacji całościowego rozumienia wiary przez eseistę.

⁶⁵⁷ Por. Kołakowski. *Czytanie świata...*, s. 378.

⁶⁵⁸ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 137-138.

3.2.2. DECYZJA RACJONALNEGO ZAWIERZENIA

Przeciwnością decyzji praktyki kulturowej jest decyzja racjonalnego zawierzenia. Z pewnością można stwierdzić, że taki akt odzwierciedla całe nauczanie Jana Pawła II. Niniejszy paragraf będzie się odwoływał do kilku myśli znajdujących się w publikacji *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiąclecia*. Została ona wydana przez krakowski Znak w 2005 roku na kilka miesięcy przed śmiercią Jana Pawła II. Koniecznie należy dodać, że *Pamięć i tożsamość* nie jest dokumentem Magisterium Kościoła, tylko prezentuje osobiste uwagi papieża odnośnie do rozumienia współczesnego świata, w tym szczególnie uwzględnia Polskę i jej sytuację po obaleniu komunizmu. Ponadto zostanie przywołana encyklika *Fides et ratio*, stanowiąc odpowiedź na tytułowe zagadnienie pracy w kontekście rozwiązania hermeneutycznego zaproponowanego przez Jerzego Cudę. Cytat z jednej wybranej publikacji będzie pełnił rolę przewodnią w analizie kolejnych paragrafów. Będą one przedstawiane przy pomocy myśli dwóch polskich chrystologów Alfonsa Nossola i jego ucznia Jerzego Szymika.

Poniższy fragment rozprawy odniesie się do trzech kwestii: „*Credere Deum* (wierzę w istnienie Boga), *Credere Deo* (wierzę przemawiającemu Bogu), *Credere in Deum* (wierzę, że w Bogu realizuję swoją tożsamość)”⁶⁵⁹. Poprzez nie zostanie ukazane jak papież rozumie decyzję racjonalnego zawierzenia.

Credere Deum

Odwoływanie się do Absolutu było kiedyś powszechnym myśleniem. Rewolucji filozoficznej dokonał Kartezjusz:

„*Cogito, ergo sum* – <myślę, więc jestem, przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przed kartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy raczej *cognoso* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. (...). Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło”⁶⁶⁰.

Podsumowując „istnienie” wcześniej było pierwszorzędne dla wszelkich rozważań. Bóg był istnieniem bez początku, od którego pochodziły inne istnienia. Wraz z Kartezjuszem akcent został położony na myślenie podmiotu, czyli człowieka. Osoba ludzka stała się pierwszoplanowa. Następca św. Piotra przeciwstawia się

⁶⁵⁹ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 138.

⁶⁶⁰ *Pamięć...*, s. 16-17.

poleganiu tylko na poznaniu człowieka z wykluczeniem zawierzenia. Ono natomiast ze swej natury jest racjonalne, ponieważ nie może przeczyć rozumowi.

Parafrazę słów Kartezjusza tworzy Jerzy Szymik: „Jestem kochany, więc jestem...”⁶⁶¹. Jak sam autor tłumaczy, człowiek pochodzi z miłości i jest dla miłości⁶⁶². Warto zasygnalizować, że cytat znajduje się w rozdziale „Miłość w centrum antropologii chrześcijańskiej” publikacji *Miłość. Sum* w takim kontekście należy do epoki przedkartezjańskiej. Miłość jako pierwszoplanowa i fundamentalna nadaje człowiekowi sens życia, staje się podstawą jego bytności. Jednakże, aby rzeczywiście mogła usensawniać ludzki byt, musi sama być bytem konkretnym, czyli nie pojęciem abstrakcyjnym – mocno zrelatywizowanym. Bóg jest miłością: „Człowiek został <poczęty> z Miłości (...) z Boga-Miłości”⁶⁶³.

Antropologia chrześcijańska jako punkt wyjścia nie afirmuje człowieka, ale prawdę o Bogu. On natomiast daje się poznać jako Stwórca i Zbawiciel człowieka⁶⁶⁴. Antropologia biblijna jest teocentryczna. Szymik, interpretując teologię Benedykta XVI, przywołuje Psalm 8, w którym autor tekstu natchnionego pyta Boga o człowieka. Odpowiedź znajduje się w słowach Piłata: *Ecce homo*⁶⁶⁵. Niemiecki papież zostaje przedstawiony jako „obrońca radykalnego chrystocentryzmu”⁶⁶⁶ na gruncie rozważań wewnątrz teologii chrześcijańskiej oraz przeciwnik synkretyzmu religijnego, mogącego się zrodzić jako skutek dialogu międzyreligijnego. Podsumowując, chrystocentryzm nie przeczy teocentryzmowi, gdyż jest jego częścią, za sprawą ingerencji Boga Ojca w życie człowieka poprzez Jezusa Chrystusa.

Ponadto Szymik wnioskuje, że „z perspektywy chrystocentrycznie rozumianego dzieła stworzenia człowieka chrystyfikacja jest najpełniejszą humanizacją”⁶⁶⁷. Powracając, do początku rozważań nad *sum*, „chrystyfikacja” nadaje mu cechy wyróżniające człowieka nie tylko wśród innych stworzeń, nie tylko z aktu samego myślenia konstruktywnego, ale z możliwości istnienia z miłości i dla niej. Można zatem

⁶⁶¹ J. Szymik, *Miłość*, Stowarzyszenie Wychowawców VIII Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Skłodowskiej-Curie w Katowicach, Katowice 2007, seria „Wartości Śląska”, s. 19.

⁶⁶² Por. tamże.

⁶⁶³ Tamże.

⁶⁶⁴ Por. J. Szymik, *Cień rzeczy duchowych*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2005, s. 123.

⁶⁶⁵ Por. tenże, *Theologia Benedicta*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012, t. 2, s. 177-180.

⁶⁶⁶ Por. tenże, *Theologia Benedicta*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2000, t. 1, s. 291.

⁶⁶⁷ Tenże *W świątłach Wcielenia chrystologia kultury*, Księgarnia św. Jacka, Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotyńów, Katowice – Ząbki 2004, s. 67.

zasugerować, że akt myślenia nakierowany na wiarę jedynie sprzyja rozwojowi procesowi realizacji tożsamości.

Przeciwko „zabobonom”⁶⁶⁸ związanym z wiarą opowiada się Józef Bocheński. Wyróżnia on dwa rodzaje uprzedzeń. Pierwszy neguje w wierze istnienie jakichkolwiek twierdzeń, tylko uczucie. Drugi upatruje w niej akt nierozumny, pozbawionych racji. Trzeci każe wierzącemu ciągle wątpić⁶⁶⁹. Decyzja racjonalnego zawierzenia wobec tego ukazuje korelację racji rozumowych i racji wiary. Gdyby człowiek posiłkował się tylko uczuciami, wiarę nacechował nierozumnością i ciągle wątpił, w konsekwencji jego życie nie mogłoby być chrystologiczne

Wiara w Absolut jest punktem wyjścia dla wierzącego. We wszystkich działaniach Jana Pawła II uwidacznia się zawierzenie Bogu Osobowemu – konkretnie nazwanemu⁶⁷⁰. Biskup Rzymu sprzeciwia się abstraktyzacji pojęcia Boga i wyakcentowaniu możliwości poznawczych człowieka, które afirmują jego totalną niezależność poznawczą. Można zatem stwierdzić, że papież postrzega Boga w znaczeniu Absolutu ontycznego, czyli konkretnego bytu. Nie jest to żadne *novum* w teologii katolickiej, gdyż wpisuje się w całokształt antropologii chrześcijańskiej. Akceptacja Absolutu przez człowieka w interpretacji Cudy pełni rolę hermeneutycznego „przedrozumienia”.

Wiara w Boga u Jana Pawła II uwidacznia się przez chrystocentryczną wizję człowieka. To jednoznacznie wskazuje, że rola wiary jest najważniejsza w procesie realizacji tożsamości.

Credere Deo

„Najgłębsza zaś prawda o Bogu i zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”⁶⁷¹.

Rozumienia Absolutu zależy od wiary lub niewiary w Objawienie. Człowiek jako tajemnica odnajduje odpowiedź jedynie w wierze objawionej. Ona wskazuje na Jezusa Chrystusa, który potrafi rozwiązać wątpliwości pytającego. Aby do tego doszło, osoba musi żyć chrystocentrycznie. Absolutem ontycznym jest zatem Jezus Chrystus. Całe nauczanie papieskie przywołuje postać Jezusa, gdyż On wypełnia plan Boga Ojca

⁶⁶⁸ Por. *Sto zabobonów...*, s. 136-137.

⁶⁶⁹ Por. tamże.

⁶⁷⁰ Por. Reakcja po zamachu. Jan Paweł II w: *Pamięć...*, s. 169.

⁶⁷¹ FR 10 za: DV 2.

wobec człowieka. Ojciec, dając światu Syna, obdarował swoje miłosierdzie. Chrystus jest jedyną prawdą i dobrem.

Dla Alfonsa Nossola „Chrystus, jako Bóg-Człowiek jest żywym centrum i ogniskiem wszystkich dzieł i zbawczych czynów Boga”⁶⁷². Słowa są najpełniejszą definicją chrystocentryzmu, który wymaga od człowieka ukształtowanie swojego życia w odniesieniu do Boga. Jezus Chrystus jest „miejscem Boga”⁶⁷³.

Teologia średniowieczna i scholastycznie zorientowana, zdaniem biskupa opolskiego, przyjmowała metodyczną hierarchię: Bóg – aniołowie – człowiek – świat, natomiast współcześnie świat i człowiek jest podstawowym zagadaniem teologii. Dogmatyka stała się teologią antropologiczną⁶⁷⁴. Zauważa on jednak, że nie ma przeciwstawienia między teocentryzmem a chrystocentryzmem, ponieważ drugi zawiera się w pierwszym. Dogmatyka chrystocentryczna jest również trynitarna⁶⁷⁵. Ponadto „Bóg w Chrystusie” to biblijny humanizm, który nie ma nic wspólnego ze współczesnymi teologiami antropologicznymi głoszącymi śmierć Boga⁶⁷⁶. Nie może on również umniejszać wymiaru pneumatologicznego, gdyż nikt nie może powiedzieć bez asystencji Ducha Świętego, że Panem jest Jezus (por. 1 Kor 12, 3)⁶⁷⁷.

Decyzja racjonalnego zawierzenia odpowiada miłością na miłość. W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI wypowiada znamienne słowa: „W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie (...)”⁶⁷⁸. Cierpienie Jezusa wyraża jego bezgraniczną miłość do człowieka. Bóg dobrowolnie oddaje się fizycznej męce. Jednakże chrześcijaństwo jest religią miłości, nie cierpienia⁶⁷⁹.

W rozważaniach nad miłosierdziem Tischner zauważa, że podejście do postaci Chrystusa skupia się na prawdzie, którą on objawia, nie na emocjach, chociażby samo zbliżenie było bardzo emocjonalne. Oznacza to, że cierpiący Chrystus uobecnia się w cierpieniach człowieka⁶⁸⁰. Dla Tischnera postać Jezusa prezentuje prawdę w znaczeniu mądrości życiowej.

⁶⁷² A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Wydawnictwo św. Krzyża w Opolu, Opole 1978, s. 25.

⁶⁷³ Por. tamże, s. 263-264.

⁶⁷⁴ Por. tamże, s. 45-46.

⁶⁷⁵ Por. tamże, s. 74-77.

⁶⁷⁶ Por. tamże, s. 113-115.

⁶⁷⁷ Por. tamże, s. 114-115.

⁶⁷⁸ DCE 12.

⁶⁷⁹ Por. *Miłość*, s. 9.

⁶⁸⁰ Por. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wydawnictwa AA, wyd. II, Kraków 2000, s. 46-47.

Wcielenie chroni kulturę przed „fatalistycznym szaleństwem”⁶⁸¹, wytwarzającym totalitaryzm. Teoretycznie chce on przynieść szczęście oparte na ludzkich wizjach świata. Nie przyjmując istnienie Boga za prawdę, redukują antropologię.

Oczywiście w powyższych uwagach nie ma żadnej nowości w stosunku do wcześniejszych tekstów rozprawy. Należy przypomnieć, że *Credere Deo* nie istnieje bez początkowego *Credere Deum*. Jeśli zatem człowiek przyjmuje racjonalnie istnienie Boga może odnaleźć jego pełne zrozumienie tylko przez Objawienie. Jezus Chrystus staje się wyznacznikiem działań człowieka poprzez jego zawierzenie. Proces realizacji tożsamości staje się faktem w życiu człowieka poprzez wiarę w Objawienie.

Credere in Deum

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* przywołuje naród Izrael, który wyznaczył podstawowe zasady dla człowieka. Ich nieprzestrzeganie naraża na bycie biblijnym <głupcem>:

„Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na <bojaźni Bożej>, która każe rozumowi uznać niczym nieograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrnościową miłość w kierowaniu światem”⁶⁸².

Decyzja racjonalnego zawierzenia polega na uznaniu swojej ograniczoności, że jest się tajemnicą dla samego siebie; następnie wyzbyciu się pychy, która sprawia, że człowiek twierdzi jakoby wszystko zawdzięczał sam sobie; w konsekwencji przyjęciu, że Bóg jest samą miłością. Wydaje się, że przywołane powyżej trzy wyznaczniki życia odnoszą się przede wszystkim do *Credere Deum*, jednakże brak któregoś z nich i zwłaszcza poczucie samowystarczalności uniemożliwia zaistnienie *Credere in Deum*.

Tylko dzięki Bogu i w Nim człowiek może realizować swoje życie. Jeśli Mu nie zaufa, uwierzy w własne możliwości odrzucające obiektywne normy, zaprzeczy swej naturze. Papież mówi, że tworzenie własnych praw odrzucających Boga prowadzi do grzechu. Tylko Bóg jest prawdą. Człowiek nie może poznać siebie bez Niego, ponieważ On jest cechą jego tożsamości.

⁶⁸¹ Por. *W świątłach Wcielenia...*, s. 79-80.

⁶⁸² FR 18.

Jean-Marie Lustiger twierdzi, że człowiek pokładający nadzieję w samym sobie, niechcący otworzyć się na Ducha Świętego, nosi w sobie „podwójne piekło”, czyli wszystko co jest w nim i co dostrzega u innych. Jako przykład największych zbrodni podaje aborcję i eutanazję⁶⁸³.

Interpretatorzy nauczania Jana Pawła II zauważają, że ukazuje on pojęcie miłości w odniesieniu do Jezusa Chrystusa⁶⁸⁴. Benedykt VI natomiast zauważa w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est*, że sam termin miłość w dzisiejszych czasach ma wiele znaczeń, niejednokrotnie przeciwnych sobie, oraz podlega nadużyciom⁶⁸⁵.

Bóg reprezentuje „bezwarunkowe pierwszeństwo miłości”⁶⁸⁶: „miłość wywiedziona z Boga, z <od-Bokiej> prawdy na temat życia będzie służyła człowieczemu dobru i szczęściu”⁶⁸⁷ – powiada Szymik. Oczywiście w tym wypadku nie należy przyjmować powyższych słów jako abstrakcyjną definicję miłości. Poznanie Boga nie może być tylko intelektualne, wymaga naśladowania – „nawracanie własnej woli do woli Syna”⁶⁸⁸. Praktyka miłości w życiu powinna być pierwszoplanowa. „Teologia jest mądrością, bo uczy życia, bo odpowiada na pytanie <jak żyć>”⁶⁸⁹, więc nie da się zredukować do samego aktu poznania. Spotkanie z Bogiem powinno przemienić człowieka: „(...) konieczny jest przewrót kopernikański w każdym ludzkim życiu: Bóg jest słońcem, ja ziemią”⁶⁹⁰, czyli wyzbycie się pychy, ukorzenie się przed majestatem Boga. Obecnie właśnie to staje się najtrudniejszym zadaniem dla ludzi.

Szymik zauważa, że Kołakowski nie wieszczy śmierć religii, gdyż ona „nie ma dokąd umrzeć”⁶⁹¹. Religia jednakże zostaje sprowadzana często do zaspokojenia potrzeb, nie będąc bezgranicznym zaufaniem. Największym dzisiejszym problemem,

⁶⁸³ Por. J.M. Lustiger, *Bądźcie godni swojego człowieczeństwa*, tyt. org. *Devenez dignes de la condition humaine*, przekł. z franc. A. Kuryś, Vebinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1998, s. 91.

⁶⁸⁴ Por. J. Sobczyk, *Człowiek jako istota realizująca się przez miłość*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2 (152)/2006, s. 121.

⁶⁸⁵ Por. DCE, 2.

⁶⁸⁶ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2000, t. 1, s. 209.

⁶⁸⁷ Tenże, *Na początku było Słowo. 60 homilii, kazań, konferencji, notatek na ambonę*, Księgarnia św. Jacka, Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotynów, Katowice-Ząbki 2004, s. 83.

⁶⁸⁸ Por. tenże, *Teologia na usługach wiary... w 30 lat później*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 23-24.

⁶⁸⁹ Tenże, *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999, seria „Teologia na co dzień”, t. 114, s. 104.

⁶⁹⁰ *Teologia na usługach wiary... w 30 lat..*, s. 60.

⁶⁹¹ Por. *Teologia w krainie pepsi-coli..*, t. 114, s. 61.

zdaniem Nosola, jest „lansowanie horyzontalnej jezulologii” na miejsce klasycznej chrystologii⁶⁹².

Powracając do wspomnianego wcześniej zagadnienia pychy. Benedykt XVI w ciekawy sposób prezentuje zjawisko pokusy. Jego zdaniem nakłania ona do pokuty „poskramiającej pychę”⁶⁹³. Człowiek licząc tylko na własne siły, zdolności nie pokona grzechu.

Decyzja racjonalnego zawierzenia zatem jest wiarą, że poprzez Boga, który przemówił do człowieka w Objawieniu, można zrealizować swoją tożsamość. Jeśli wypływa ona z całkowitego zaufania, przekłada się na praktykę. Wiara nie może być tylko czystą teorią, musi uzewnętrzniać się również w czynach zauważalnych dla innych. Jeśli tak rzeczywiście jest, człowiek może zrealizować swoją tożsamość.

Sam akt realizacji tożsamości również przynależy do zagadnienia wiary. Dzieje się tak z dwóch powodów. Ludzkie czyny są motywowane przez odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa. Pełne zrozumienie tożsamości umożliwi dopiero eschatologiczna przyszłość⁶⁹⁴.

Człowiek realizuje chociażby się poprzez modlitwę. Ona wyraża jego otwartość na kontakt z Bogiem. Zdaniem Nossola chrystologiczny wymiar modlitwy składa się z trzech aspektów. Bóg przemówił w historii zbawienia przez Jezusa Chrystusa; modlitwa jest miejscem spotkania z Bogiem w Jezusie Chrystusie, co ją zawsze będzie odróżniać od innych religii; modlitwa do Ojca jest w imieniu Chrystusa, gdyż on nauczył ludzi modlitwy Ojcie nasz⁶⁹⁵.

„Istota ludzka nie może zrozumieć siebie samej na podstawie odniesienia do innych stworzeń świata widzialnego. Klucz do zrozumienia samego siebie człowiek znajduje, kontemplując Boski Pierwotwór, Słowo Wcielone, przedwiecznego Syna Bożego. Pierwotnym i decydującym źródłem do zrozumienia wewnętrznej natury istoty ludzkiej jest zatem Trójca Święta”⁶⁹⁶.

Biskup Rzymu chce powiedzieć, że przez Wcielenie poznajemy wszystkie Osoby Trójcy Świętej i świat stworzony przenikamy poprzez zmysły rozumu. Chrystus najpełniej objawił Ojca i obiecał Pocieszyciela – Ducha Świętego (por. J 10, 30; 14, 26; 16, 7; Hbr 1, 2). Chrystologiczne spojrzenie na świat umożliwia człowiekowi

⁶⁹² Por. *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień...*, s. 158-159.

⁶⁹³ Por. Benedykt VI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tyt. org. *Jezus von Nazareth*, 1. Teil *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, przekł. z niem. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2007, cz. 1, s. 143.

⁶⁹⁴ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 120-122.

⁶⁹⁵ Por. *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień...*, s. 149-150.

⁶⁹⁶ *Pamięć...*, s. 115.

zrozumienie swej tożsamości, ale zawsze nakierowanej na przyszłość eschatologiczną, czyli zostaje związana z nadzieją. Wiara, że w Bogu zrealizuje się swoją tożsamość, mówi zatem, jak żyć na ziemi; jest bardziej praktyczna niż teoretyczna, ponieważ bezwarunkowa uwzględnia nakazy Pisma Świętego (por. Jk 2, 14.20).

Człowiek jest „istotą niedokończoną”⁶⁹⁷, co oznacza przede wszystkim, że nie ma narzuconej tożsamości. Ciągłe aktualizuje ją poprzez doświadczenia życiowe. Podlega ona zmianom, ale do jej natury należy przyjęcie transcendencji⁶⁹⁸. Osoba zatem ma poczucie Absolutu, jednak może je odrzucić, jeśli nie wierzy w prawdę. Chrystocentryzm jest płaszczyzną „*Credere Deo*”⁶⁹⁹. Jednakże doprowadza do wiary w realizację w Bogu swojej tożsamości – „*Credere in Deum*”⁷⁰⁰. W Objawieniu poprzez Wcielenie człowiek może zrealizować swoją tożsamość, gdyż osoba Jezusa Chrystusa scala wszystkie „części”, będące pytaniami egzystencjalnymi, w „całość”. Wszystkie systemy – światopoglądy, które negują „przedrozumienie”, że Bóg istnieje bezpośrednio, atakują „całościowe” ujęcie rzeczywistości. Jednakże są w miarę szybko demaskowane poprzez nieudolność ich działania – już na etapie założeń „częściowych”. Wielkim niebezpieczeństwem dla człowieka jest przyjęcie tezy, że jest on najważniejszy, gdyż może przyczynić się to do usytuowania siebie w miejscu Boga. Poszczególne „części” egzystencjalnych dylematów pragną utworzyć „całość”, ale staje to się niemożliwe. Nie są one w stanie być „scalone” z racji braku fundamentu oraz ich kierunku wielowektorowego.

„*Credere in Deum*” finalizuje poszukiwania i interpretacje zawarte w niniejszej rozprawie. W sformułowaniu zawiera się tytuł trzeciego rozdziału studium jako teza: „Decydująca rola wiary w procesie realizacji tożsamości”. Pytania i następujące po nich odpowiedzi brzmią: „Kim jestem?” – „Stworzeniem Boga”; „Jak poznaję samego siebie?” – „Poprzez Objawienie”; „Co oznacza, że znam siebie?” – „Żyję chrystocentrycznie”. Wyrażenie „wierzę, że w Bogu realizuję swoją tożsamość” wskazuje na ciągłość aktualizacji procesu. Nie istnieje moment, w którym realizacja się kończy w codziennym życiu, gdyż trwa ona do czasu śmierci.

Chrystologiczna antropologia jest refleksją nad znaczeniem Jezusa Chrystusa dla człowieka. Osoba, bytująca w rzeczywistości naznaczonej przeciwnościami, musi

⁶⁹⁷ Por. *Człowiek dowodem...*, s. 17.

⁶⁹⁸ Por. tamże, s. 17-20.

⁶⁹⁹ Por. *Wiary godna antropologia...*, s. 140-143.

⁷⁰⁰ Por. tamże, s. 156-163.

w swoim myśleniu uwzględnić Chrystusa, aby pokonywać je. Powyższe dwa bardzo ogólne zdanie wykazaną podobieństwa między nauczaniem Jana Pawła II i refleksją filozoficzną Leszka Kołakowskiego. Różnice jednak są większe.

Myśl wykładowcy w Oxfordu została nazwana w niniejszych refleksjach jako decyzja praktyki kulturowej. W takiej optyce chrystologika nie istnieje w ogóle, gdyż Chrystus to inaczej Mesjasz, gdzie występuje konotacja znaczenia religijnego, często przyporządkowanego wyznaniu wiary w Boskość Jezusa. Znamienne jest, że Kołakowski nie używa sformułowania „Jezus Chrystus”, tylko „Jezus”. Lepszym pojęciem w tym przypadku byłaby zatem „jezologiczna antropologia”, gdzie Jezus pełniłby rolę wyzuteego z Boskości bohatera historycznego, pocieszającego psychikę człowieka. Decyzja praktyki kulturowej czyni zatem z chrystologicznej antropologii afirmatora wiary jako środka zaradczego na trudności życiowe, które nie pozwalają się realizować człowiekowi. W rzeczywistości osoba stanowi centrum-podmiot. Jezus Chrystus zostaje sprowadzony do centralnego-przedmiotu, używalnego z zależności od potrzeb podmiotu, który buntuje się wobec zła, jednakże ono w takim układzie ulega relatywizacji, pretendując do roli dobra.

Dla papieża natomiast chrystologiczna antropologia jest wyznaniem wiary w Boskość Jezusa, który pochyla się nad marnością człowieka, aby osobowo udzielić mu samego siebie. Bez Chrystusa osoba nie jest w stanie zrozumieć siebie, ale żeby mogła dojść do poznania, musi podjąć decyzję zawierzenia Objawieniu, które ułatwi mu poznanie siebie w świecie widzialnym zmysłami, gdyż one nie przeczą przekazowi nadprzyrodzonemu, ale są zgodne z nim.

Tylko nauczanie Jana Pawła II jest chrystologiczne, co więcej chrystocentryczne. Kołakowski oczywiście uznaje Jezusa za wielkiego myśliciela, ale pozostaje jedynie przy tym, czyli nie wyznaje wiary w Jego Boskość.

* *

*

Odkrywanie i realizacja tożsamości człowieka w nauczaniu Jana Pawła II stanowi hermeneutyczny proces, w którym wszystkie „części” odpowiadają „całości” za sprawą wiary. W przypadku Leszka Kołakowskiego apoteoza kultury chrześcijańskiej sama z siebie nie umożliwia kulistego ruchu „hermeneutycznego koła”, wręcz przeciwnie tworzy „błędne koło”.

Ostatni rozdział ukazał, że w procesie realizacji tożsamości decydująca jest rola wiary. Jej przyjęcie lub odrzucenie ma wpływ na cały przebieg samopoznania i oczywiście realizacji. Wiara w „objawioną antropologię” i chrystologiczna antropologia gwarantują pozytywny przebieg procesu, natomiast sprowadzenie tych dwóch pojęć jedynie do wymiaru kulturowego uniemożliwia albo nakierowuje go na bliżej nieokreśloną i czasową aksjologię.

ZAKOŃCZENIE

Celem pracy było ukazanie: kim jest człowiek; jak wygląda proces samopoznania; co oznacza, że człowiek zna samego siebie? Pytania były omawiane na przykładzie nauczania Jana Pawła II i refleksji filozoficznej Leszka Kołakowskiego. Dokonano analizy tekstów autorów odnoszących się do zagadnienia tożsamości. Bezpośrednio termin nie występował często w publikacjach, dlatego badano pisma w większości nie bezpośrednio dotyczące kwestii. Etapowo prezentowano główny temat: od problemu tożsamości jako takiej, poprzez jej odkrycie, kończąc na realizacji. Wnioski wypływające z zagadnień odnosiły się do powyższych pytań.

Rozprawa podjęła pytanie o istnienie problematyki tożsamości. Analiza rozpoczęła się od prezentacji filozofii Oświecenia, poprzez pozytywizm i modernizm, a skończywszy na postmodernizmie oraz założeniach: utilitaryzmu, pragmatyzmu, relatywizmu, nihilizmu. Odrzucając one chrześcijańskie rozumienie Boga, a w dalszej konsekwencji całkowicie zamykając człowieka na poszukiwanie Go.

Pierwszy rozdział rozprawy jako wprowadzający ukazał podobieństwa między Janem Pawłem II i Leszkiem Kołakowskim w pytaniach egzystencjalnych o kondycję duchową współczesnego świata. Obydwaj widzieli zagrożenia w powyższych światopoglądach, gdyż nie przyjmowały one istnienia Boga i traktowały człowieka instrumentalnie, co ich zdaniem nie było dobre dla niego samego. To wszystko staje się niemożliwą odpowiedzią na pytanie, kim jestem? Wykładowca z Oxfordu uznawał teoretyczną wartość dobra i zła, co podkreślał poprzez swój stosunek do postmodernizmu, któremu stanowczo się przeciwstawiał.

Z drugiej strony właśnie ta sama tematyka odzwierciedliła różnice między dwoma autorami. Nauczyciel filozofii w Oświeceniu upatrywał również wielki pozytyw polegający na samodecydowaniu osoby o sobie. W jego pismach również wiara i istnienie Boga było spekulacją teoretyczną, o czym chociażby świadczy jego stosunek do aborcji, która dla niego była tylko pojęciem abstrakcyjnym, czyli nie przeciwstawiał się jej jednoznacznie jak czynił to papież. Wnioski z powyższego wskazują, że nawet teoretyczne przyjęcie, że Bóg istnieje, nie kwalifikuje refleksji Leszka Kołakowskiego do chrześcijańskiej; w przeciwieństwie do nauczania papieskiego, w którym człowiek jest przede wszystkim stworzeniem Bożym.

Biskup Rzymu pragnął, aby filozofia była zawsze nakierowana na wiarę. Eseista nawet w metafizyce nie widział możliwości rozwiązania ludzkich problemów, dlatego w jego przypadku procesu samopoznania nie można wiązać z potrzebą Boga. „Niemożność filozoficzna?” zatem ukazała złudne nadzieje rozwiązania pytania, kim jest człowiek? W nauczaniu papieskim niebezpieczeństwa, jakie czyhają na osobę były związane z „Kryzysem zainteresowania dialogiem z Bogiem” (por.1.2.). Oczywiście w przypadku następcy św. Piotra ów kryzys objawiał się wielowymiarowo, chociażby przez wspomnianą już aborcję, uprzedmiotowienie roli kobiety, zanik tradycyjnej kultury poprzez globalizację i jak sam mówił poprzez „błąd antropologiczny” systemów socjalistycznych prowadzących do alienacji. Pomimo że Kołakowski upatrywał w XX wieku pochodzenie największych nieszczęść, które przyszły na ludzkość, nie łączył ich z brakiem wiary. Można powiedzieć, że istnienie problemu tożsamości człowieka dla Jana Pawła II miało podłoże religijne, dla Leszka Kołakowskiego filozoficzne, czyli upatrywało negatywy w przyjmowaniu przez ludzi światopoglądów negujących wyższe wartości na rzecz koncepcji materialno-uitylitarnych.

Różnice między autorami powstały, ponieważ każdy z nich inaczej pojmował prawdę. Wykładowca z Oxfordu nie wierzył w prawdę obiektywną, chociaż miał świadomość jej wartości, natomiast następca św. Piotra wierzył. To twierdzenie doprowadza do istoty rozprawy, mianowicie każda prawda (nauk empirycznych lub metafizyczna) wymaga wiary nie koniecznie w sensie religijnym, ale filozoficznym akcentującym wolitywne przyjęcie jej. Sposób myślenia, jaki prezentował nauczyciel filozofii został zaprezentowany przy pomocy terminologii Cudy jako „hermeneutyczny pesymizm”. Pomimo tego, że eseista krytykował komunizm i w Jezusie Chrystusie upatrywał „znak kultury europejskiej”, budząc tym sprzeciw partii, nie można powiedzieć, że przyjmował istnienie niezmiennej prawdy. Brak wiary w prawdę równa się brakowi wiary w istnienie Boga, który przejawia się w takiej logice przede wszystkim w sensie praktycznym, mogąc być teoretycznie nawet agnostycyzmem. W konsekwencji doprowadza to do „apoteozy indywidualizmu”. Pomimo tego, że historyk idei miał świadomość, że tylko prawda absolutna daje pewność, jednakże, aby ją przyjąć, trzeba założyć wpierw istnienie Absolutu. Bez wiary można jedynie przyjmować prawdę epistemologiczną, która nakierowuje na praktyczne rozumienie wartości. Są one oczywiście relatywne. W rezultacie metafizyka nie ma znaczenia w procesie poznawczym. Ponadto u Kołakowskiego widać było nieufność wobec koncepcji pewnych, które pretendują do „posiadania prawdy”. Oświecenie cenił on za

odrzućcie twierdzeń ówczesnie przyjmowanych za pewniki. Wobec tego „hermeneutyczny pesymizm” jest niewiarą w decydującą rolę prawdy w procesie odkrywania tożsamości. Jan Paweł II natomiast oddawał się „hermeneutycznemu optymizmowi”, gdyż wierzył w prawdę obiektywną, której konsekwencje stanowi przyjęcie rozumowania człowieka jako obrazu Boga.

Nauczenie papieskie sprzyjało wydobywaniu z niego jasnych wniosków, czyli wiadomo jaki konkretnie odzwierciedla światopogląd. Refleksję Kołakowskiego nie można było przyporządkować do konkretnych nurtów filozoficznych. Eseista dystansował się od światopoglądu biskupa Rzymu. Nie jest to krytyka myśliciela ze strony niniejszej dysertacji, tylko próba wytłumaczenia genezy różnic między nim i papieżem. To, co dla następcy św. Piotra wypływało z wiary w prawdę, dla wykładowcy z Oxfordu stanowiło jedynie refleksję pochodzącą z doświadczenia myśli filozoficznej, gdyż nie wierzył w prawdę obiektywną. Proces odkrywania tożsamości u Kołakowskiego sprawiał wrażenie chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości, jednak nie był nim, ponieważ twierdzenie – Bóg istnieje – wymagałoby wiary w prawdę obiektywną. Oczywiście w przypadku Jana Pawła II widać było dobitne podkreślanie znaczenia prawdy transcendentnej i afirmacji kultury wzorującej się na chrześcijaństwie wraz z pragnieniem, aby właśnie taką zawsze pozostała w przyszłości. Prawda jego zdaniem powinna determinować całe życie; uniwersytety powinny strzec prawdy. Znamienne jest, że prawdę łączył on z wolnością. Wolność nie istnieje bez prawdy. Ponadto kultura i praca ułatwiają lub utrudniają człowiekowi poznanie prawdy czyli samopoznanie. Bóg jest prawdą, a kto pyta, kim jest człowiek, pyta, kim jest Bóg? Zmierzanie do indywidualizmu nie sprzyja odkrywaniu tożsamości, gdyż człowiek nie chce podporządkować się Stwórcy.

Rola prawdy naprowadza na rolę wiary, która finalizuje proces realizacji tożsamości. Wiara musi założyć Objawienie, które oczywiście jest nakierowane na człowieka. Termin Cudy – „objawiona antropologia” opisuje to zjawisko. Historyk filozofii nie wierzył w Objawienie, ale opowiadał się za przyjęciem Absolutu epistemologicznego, ponieważ twierdził, że człowiek nie jest w stanie bez odwołania do Niego sam odpowiedzieć na pytania egzystencjalne, więc On ułatwia mu życie. Przyjęcie bliżej nieokreślonego abstrakcyjnego bytu w powyższej optyce ma na celu nadanie głębszych wartości działaniom ludzkim. Ów byt sam z siebie nie istnieje albo niewiadomo, czy istnieje, lecz konstytuuje człowieka. Absolut jest dla niego i pochodzi od niego, gdyż każda osoba z natury dąży do Absolutu. Nie widać jednakże,

aby koncepcja była konkretnie stosowana przez myśliciela w praktyce. Nie tłumaczył różnic między dobrem i złem na konkretnych przykładach. Dobro miało dla niego znaczenie bardzo ogólne. Nie wiadomo rzeczywiście, co oznaczało ono w działaniu. Eseista dostosowywał się do ogólnej wartości człowieczeństwa w Europie bez wyrazistego światopoglądu. Najbliższe mu były przekonania agnostyczne. Upatrywał w Kościele organizację ograniczającą człowieka. Cierpienie postrzegał jako bezwartościowe. Diabłu, pojętemu w znaczeniu kulturowym, nadawał przymioty Boga. Kościół w takich koncepcjach, z racji przywłaszczania przez niego prawdy, uniemożliwia proces realizacji tożsamości człowieka.

Następca św. Piotra natomiast, z racji wiary w Objawienie, w historii zabawienia widział przemowę Boga do człowieka oraz w Kościele odpowiedzialność za głoszenie Dobrej Nowiny. Tylko poprzez wiarę człowiek może zrealizować swoją tożsamość. Wiara musi być konkretna – skupiać się wokół osoby Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II twierdził, że cierpieniu należy nadać sens, gdyż ono również może wpływać na proces realizacji tożsamości. Wprowadza ono niepewność, którą oczywiście potrafi zminimalizować lub usunąć wiara.

Rozumienie „objawionej antropologii” naprowadza na chrystologiczną antropologię, czyli pojmowanie wpływu osoby Jezusa Chrystusa na życie człowieka. Wykładowca z Oxfordu pojmował śmierć Jezusa w kulturze współczesnej jak śmierć cywilizacji, afirmował chrześcijaństwo i akceptował tradycje, ale z pominięciem zawierzenia religijnego. Postać Chrystusa ujmował w wymiarze kulturowym i na tym poprzestał. Papież natomiast podjął decyzję racjonalnego zawierzenia, która, używając terminologii Cudy, uwidacznia się poprzez: „wiarę w istnienie Boga”, „wiarę Jego przemowie przez Objawienie” i „wierze, że w Nim można zrealizować swoją tożsamość”. Ponieważ Kołakowski wykluczył wiarę, „objawiona antropologia” była dla niego opisem zachowań wierzącego. Skoro nie przyjmował Objawienia, nie istniała dla niego chrystologiczna antropologia, gdyż termin – Chrystus – oznacza już wiarę; raczej uwidacznia on jezulogiczną antologię, gdzie Jezus sprowadza się tylko do wymiaru historycznego, aczkolwiek niezwykle ważnego dla życia kulturowego człowieka.

Wobec powyższego, interpretując problemy hermeneutyką Cudy, Kołakowski posługiwał się różnymi „częściami”, które tylko pozornie pasowały do „całości”. W rzeczywistości stworzyły „błędne koło”, którego elementy tworzą niejasny ruch, dostosowany do tymczasowych pragnień. W tym wypadku proces realizacji tożsamości nie istnieje. Biskup Rzymu wierzył w Absolut ontyczny, dlatego termin chrystologiczna

antropologia w pełni odzwierciedla jego nauczanie. W przypadku Jana Pawła II wszystkie „części” tworzą „całość”, gdyż pierwszoplanowo przyjął istnienie „przedrozumienia” – „Bóg istnieje” – objawionego w Piśmie Świętym, któremu podporządkował swoje życie.

Proces odkrywania i realizacji tożsamości człowieka w nauczaniu Jana Pawła II rozpoczynał się od przedstawienia trudnej sytuacji człowieka, aby w konsekwencji poszukać jej rozwiązania w tajemnicy Boga, do czego oczywiście jest konieczna wiara. Poprzez Objawienie osoba odnajduje Chrystusa. Aby człowiek mógł dostąpić realizacji swojej tożsamości musi podjąć decyzję racjonalnego zawierzenia, której skutek odczuje dopiero w eschatologicznej przyszłości.

Proces odkrywania i realizacji tożsamości człowieka w refleksji Leszka Kołakowskiego również wyszedł od ograniczoności człowieka i wskazuje, że odpowiedź na jego dylematy życiowe mogłoby dać przyjęcie Absolutu. Przyjęcie nie jest konsekwencją wiary, tylko teoretycznych analiz bytu osoby, dlatego nie wypływa z tego nic wiążącego, pomimo że nauczyciel filozofii opowiadał się za wielkim znaczeniem kultury chrześcijańskiej. Wobec tego nie wiadomo, czym jest realizacja. Jeśli ona istnieje to tylko w wymiarze prakseologicznym.

Niniejsza praca ukazała, jak odkrywanie i realizacja tożsamości człowieka jako zjawisko może być przeciwstawnie interpretowana w odniesieniu do podobnych kwestii. To, co dla papieża było realizacją tożsamości, dla Kołakowskiego bywało zaprzeczeniem realizacji.

Zakres badań nie jest systematyczną prezentacją całego dorobku tytułowych autorów, ponieważ został zawężony do ukazania najważniejszych myśli adekwatnych do specyfiki zagadnienia, dlatego również rozprawa nie pretenduje do ukazania syntezy ich twórczości.

Niniejsza rozprawa może służyć do pogłębionego studium nad myślą Jana Pawła II, Leszka Kołakowskiego, tożsamością człowieka. Temat w niej omówiony jest aktualny dla wszystkich, którzy zajmują się filozofią i teologią.

BIBLIOGRAFIA

I. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

A. PISMO ŚWIĘTE

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000, wyd. 5.

B. NAUCZANIE URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA OPUBLIKOWANE POZA OKRESEM PONTYFIKATU JANA PAWŁA II

1. Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Watykan 2005.
2. *Dokumenty II Soboru Watykańskiego*, Watykan 1963-1965. (*Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002).
3. Franciszek, *Encyklika Laudato si – W trosce o wspólny dom*, Watykan 2015.
4. Grzegorz XVI, *Encyklika Mirari vos*, Rzym 1832.
5. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
6. Pius IX, *Encyklika Quanta cura*, Rzym 1864.
7. Pius X, *Encyklika Pascendi dominici gregis*, Rzym 1907.

C. DOKUMENTY, PISMA I WYPOWIEDZI JANA PAWŁA II

1. <Nie lękajcie się!>: rozmowy z Janem Pawłem II, A. Frossard, red. St. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, tłum. z fr. A. Turowiczowa, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1982.
2. *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, opr. J. Sobiepan, przekł. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
3. Jan Paweł II, *Aby media służyły prawdzie i dobru. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 23 maja 2004, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_23052004.html z dn. 12.01.2014.

4. Jan Paweł II, *Adhortacja posynodalna Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984.
5. Jan Paweł II, *Dzień Kobiet. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 8 marca 1998, dostęp:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_08031998.html
z dn. 12.01.2014.
6. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Watykan 1991.
7. Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, Watykan 1980.
8. Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem*, Watykan 1986.
9. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Watykan 1995.
10. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Watykan 1998.
11. Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens*, Watykan 1981.
12. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Watykan 1979.
13. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, Watykan 1987.
14. Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum apostoli*, Watykan 1985.
15. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Watykan 1993.
16. Jan Paweł II, *Europa musi odnaleźć chrześcijańską tożsamość. Przesłanie Ojca Świętego do kard. Christopha Schönborna z okazji Środkowoeuropejskiego Dnia Katolików w Austrii*, dostęp:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/schonborn_08062003.html z dn. 12.01.2014.
17. Jan Paweł II, *Europa potrzebuje chrześcijan żyjących Ewangelią. Przesłanie Jana Pawła II do uczestników europejskiego spotkania ruchów chrześcijańskich w Stuttgarcie*, dostęp:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/stuttgart_06052004.html z dn. 12.01.2014.
18. Jan Paweł II, *Gaudium de veritate. Wizyta na Uniwersytecie Fryburskim, Fryburg (Szwajcaria) – 13 czerwca 1984* [w:] *Jan Paweł II o nauce (1978-2005)*, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła”, t. 4, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009, s. 309-314.
19. Jan Paweł II, *Kobiety, bądźcie wierne swemu powołaniu. Msza św. i beatyfikacja s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego Petković. 6 czerwca 2003 – Dubrownik*, dostęp:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/dubrownik_06062003.html z dn. 12.01.2014.

20. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Ex corde Ecclesiae*, Watykan 1990.
21. Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris dignitatem*, Watykan 1988.
22. Jan Paweł II, *List apostolski Salvifici doloris*, Watykan 1984.
23. Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millenio adveniente*, Watykan 1994.
24. Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronami Europy*, Rzym 1999.
25. Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999.
26. Jan Paweł II, *Media w służbie pokoju. Rozważanie przed modlitwą „Regina Celi”*, 1 czerwca 2003, dostęp:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_01062003.html
z dn. 12.01.2014.
27. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, RW KUL, Lublin 1981.
28. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
29. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici*, Rzym 1988.
30. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Oceania*, Watykan 2001.
31. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*, Juanda 1995.
32. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in America*, Meksyk 1999.
33. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Asia*, New Delhi 1999.
34. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.

35. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
36. Jan Paweł II, *Prawdziwy ekumenizm wymaga nawrócenia. Homilia Papieża podczas nieszpórów z okazji obchodów 40. rocznicy ogłoszenia soborowego Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, 13 listopada 2004, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/ekumenizm_13112004.html z dn. 11.01.2015.
37. Jan Paweł II, *Przemówienie do chorych podczas liturgii słowa w kościele św. Floriana w Vaduz*, 8.09.1985 r. [w:] *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, opr. J. Sobiepan, przekł. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 397.
38. Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ*, Kraków – kolegia, 8 czerwca 1997 r. [w:] *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, red. tech. Z. Hanas, B. Szczupakowska, APOSTOLICUM Wydawnictwo Księży Pallotynów, Ząbki 1997.
39. Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, 2 czerwca 1980 [w:] *Nauczanie Papieskie*, III, 1 (1980), s. 728-729 [za:] *Nauka a technika. Spotkanie z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroshimie*, Hiroshima (Japnoa), 25 lutego 1981 [w:] *Jan Paweł II o nauce (1978-2005)*, wybór i opr. A. Wieczorek, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła”, t. 4, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009, s. 206-216.
40. Jan Paweł II, *Radość z poznania prawdy. Obchody 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków, 8 czerwca 1997 [w:] *Jan Paweł II o nauce (1978-2005)*, wybór i opr. A. Wieczorek, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła”, t. 4, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009, s. 437-440.
41. Jan Paweł II, *Teologia na uniwersytecie. Przemówienie Ojca Świętego do delegacji Uniwersytetu Śląskiego z Katowic*, 13 stycznia 2005, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uslaski_13012005.html z dn. 14.01.2014.
42. Jan Paweł II, *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształcenia sumienia. Do rektorów wyższych uczelni w Polsce*, 30 sierpnia 2001, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/rektorzy_30082001.html z dn. 14.01.2014.

43. Jan Paweł II, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu. Jubileusz Nauczycieli Akademickich*, Watykan, 9 września 2000 [w:] *Jan Paweł II o nauce (1978-2005)*, wybór i opr. A. Wieczorek, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła”, t. 4, Warszawa 2009, s. 460-466.
44. Jan Paweł II, *Uniwersytety a chrześcijańskie korzenie Europy. Przemówienie Papieża do delegacji Uniwersytetu Opolskiego*, 17 lutego 2004 http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uniw_opolski_17022004.html z dn. 14.01.2014.
45. Jan Paweł II, *W trosce o godność kobiety. Audycja generalna*. 24 listopada 1999, 1, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_24111999.html z dn. 12.01.2014.
46. Jan Paweł II, *Waszą misją jest poszukiwanie i nauczanie prawdy*. Wizyta na Uniwersytecie w Sydney, Sydney (Australia) – 26 listopada 1986 [w:] *Jan Paweł II o nauce (1978-2005)*, wybór i opr. A. Wieczorek, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła”, t. 4, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009, s. 356-363.
47. *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, opr. J. Sobiepan, przekł. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
48. *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, red. tech. Z. Hanas, B. Szczupakowska, APOSTOLICUM Wydawnictwo Księży Pallotynów, Ząbki 1997.
49. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, oprac. L. Formela, R. Habarta, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

D. REFLEKSJA FILOZOFICZNA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

1. *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, red. E. Kot, Wydawnictwo Znak, cz. 1, Kraków 2007.
2. *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, red. E. Kot, cz. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
3. IPN BU 0 2014/503, t. 2, k. 482-483; niepublikowany wywiad B. Truńczyka z Leszkiem Kołakowskim z 21 kwietnia 1981 r., Archiwum Leszka Kołakowskiego w Biblioteka Narodowej [za:] W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*,

seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, s. 240.

4. Kołakowski L., *Czym jest socjalizm?* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, s. 111-113.

5. Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tyt. org. *Jésus ridicule. Un essai apologetique et sceptique*, przekł. z franc. rękopisu D. Zańko, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.

6. Kołakowski L., (list do dra Jana Skoczyskiego z dnia 6 listopada 1994r.) [w:] Kołakowski i inni, red. J. Skoczyski, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, 11-12.

7. Kołakowski L., *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diablem*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1990.

8. Kołakowski L., *Bardzo dobry król* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 3, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, s. 74-76.

9. Kołakowski L., *Bergson*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

10. Kołakowski L., *Bóg czyli Względność miłosierdzia* [w:] *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze* [w:] L. Kołakowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diablem*, Państwowe Wydawnictwo "Iskry", Warszawa 1990, 127.

11. Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tyt. org. *God owes us nothing*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

12. Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.

13. Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony?*, 1972 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 185-199.

14. Kołakowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

15. Kołakowski L., *Czym jest socjalizm?* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, s. 111-113.

16. Kołakowski L., *Epistemologia strip-tease'u*, 1965 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 139-158.
17. Kołakowski L., *Erazm i jego Bóg* (przedmowa) [w:] Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik Żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, tyt. org. *Desiderius Erasmus Rotterodamus*, przeł. z łac. J. Domański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. VII-XVIII.
18. Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
19. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
20. Kołakowski L., *Herezja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
21. Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, tyt. org. *Metaphysical Horror*, przekł. z ang. M. Panufnik, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
22. Kołakowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, Biblioteka ALETHEIA, Warszawa 1991.
23. Kołakowski L., *Jak Gyom został starczym panem* [w:] L. Kołakowski, *13 bajek z Królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Czytelnik, Warszawa 1963, s. 35-41.
24. Kołakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
25. Kołakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
26. Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, „AN EKS”, Londyn 1987.
27. Kołakowski L., *Jezus Chrystus - Prorok i Reformator*, 1965 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 107-125.
28. Kołakowski L., *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, s. 161-180.
29. Kołakowski L., *Klucz niebieski albo opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.
30. Kołakowski L., *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

31. Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
32. Kołakowski L., *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, seria 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
33. Kołakowski L., *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, seria 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
34. Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
35. Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
36. Kołakowski L., *Nasza wesola apokalipsa*, 1997 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 343-354.
37. Kołakowski L., *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
38. Kołakowski L., *Niepewność epoki demokracji*, wybór i słowo wstępne Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
39. Kołakowski L., *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
40. Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
41. Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria III, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
42. Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie, trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
43. Kołakowski L., *O pożytkach diabła* (przedmowa) [w:] J. Michelet *Czarownica*, tyt. org.: *La Sorcière*: przekł. franc., M. Kalista, Czytelnik, Warszawa 1961, s. 5-12.
44. Kołakowski L., *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005. (Niniejsze wydanie na podstawie: *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972).
45. Kołakowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, 1973 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 215-229.
46. Kołakowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1-3, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989.

47. Kołakowski L., *Rozmowy z diablem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.
48. Kołakowski L., *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego* (przedmowa) [w:] Spinoza, *Etyka: w porządku geometrycznym dowiedziona*, tyt. org.: *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, przekł. z łac. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. IX-XLVI.
49. Kołakowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Zhudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, 1980 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 271-294.
50. Kołakowski L., *Śmierć bogów* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, s. 102-110.
51. Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
52. Kołakowski L., *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, 1981 [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 295-310.
53. Kołakowski L., *Odpowiedzialność i historia* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, 154-160.
54. Kołakowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989.
55. Kołakowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989.
56. Kołakowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989.
57. Kołakowski L., *Ułamki filozofii*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
58. Leszek Kołakowski *wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, wybór i posłowie Z. Mentzel, red. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
59. Leszek Kołakowski. *Chrześcijaństwo*, wybór i opr. H. Czyżewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.
60. *List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Taterkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 2(1995) za: W. Chudoba , Leszek

Kołakowski: *kronika życia i dzieła*, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, s. 75.

61. *Myśli wyszukane. Leszek Kołakowski*, wybór A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

II. LITERATURA POMOCNICZA

A. KOMENTARZE DO NAUCZANIA JANA PAWŁA II

1. Bartoś T., *Jan Paweł II: analiza krytyczna*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
2. Bieniasz T., *Człowiek w tajemnicy stworzenia i odkupienia. Rozważania nad <antropologią biblijną> Jana Pawła II*, Wydawnictwo „Buk”, Białystok 2007.
3. Bieńkowski M., *Indywidualne i społeczne aspekty cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2012.
4. Bortkiewicz P., *Prawda [w:] Blask prawdy*, red. Jan Szpet, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2007, s. 109-120.
5. Borutka T., Kornecki T., *Wykład kulturowy błogosławionego Jana Pawła II w rozwój współczesnej cywilizacji*, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków 2012.
6. Buttiglione R., Merecki J., *Chrześcijaństwo jako podstawa wspólnego europejskiego domu [w:] Jan Paweł II <Centesimus annus>. Tekst i komentarz*, red. F. Kempa, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 99-114.
7. Chojnacki G., *Sumienie w świetle prawdy. Komparatywna analiza koncepcji sumienia w encyklice <Veritatis splendor> i <Corpus Paulinum>*, GARMOND Oficyna Wydawnicza, Poznań 2003.
8. Cichosz W., *Postmodernistyczny dyskurs o wolność we współczesnej edukacji*, [w:] *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia, Materiały na I Krajową Konferencję z cyklu <Nauka na przełomie wieków> 6 maja 1999 roku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1999, s. 119-143.
9. Czekalski R., *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, BEL Studio Sp. z o.o., Warszawa 2007.

10. Czuba K., *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego „SOLI DEO”, Warszawa 2003.
11. Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tyt. org. *The splendor of faith. The theological vision of Pope John Poul II*, przekł. z ang. A. Nowak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
12. Gabara P., *Pojęcie milczenia i jego funkcji w relacji między Bogiem i człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013.
13. Gawkowska A., *Nowy feminizm. Teoretyczne podstawy i praktyczne postulaty* [w:] *Czym jest nowy feminizm Jana Pawła II?*, red. J. Kupczak, M. Zboralska, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, vol. 8, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 35-45.
14. Handke M., *Wolność człowieka jako jego samowystarczalność* [w:] *Wolność w nauczaniu Jana Pawła II. Materiały z sesji naukowej*, red. Zespół Wydawnictw AGH, Wydawnictwo AGH, Kraków 2010, s. 21-27.
15. Irek W., *Godność i geniusz kobiety w optyce Jana Pawła II*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2009.
16. Jaworski M., *Metoda antropologiczna w encyklice <Dives in misericordia>* [w:] *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu. <Dives in misericordia> tekst i komentarz*, red. St. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1981, s. 55-65.
17. Kamińska W., *Czy Tomasz odpowiedziałby na pytania postmodernistów?* [w:] *Polska Filozofia wobec encykliki Fides et Ratio. Toruń 19 – 21.04.1999 – materiały z konferencji*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 139-151.
18. Kaperkiewicz K. M., *Pojęcie miłosierdzie w encyklice <Dives in misericordia>* [w:] *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu. <Dives in misericordia> tekst i komentarz*, red. St. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1981, s. 65-75.
19. Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
20. Kampka F., *<Homo consumens> w świecie wartości moralnych i społecznych* [w:] *Jan Paweł II, Centesimus annus, Tekst i komentarz*, red. F. Kampka, C. Ritter,

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 309-324.

21. Koligowski R., *Humanizm w myśli Jana Pawła II. Studium teologicznomoralne*, Wydawnictwo JEDNOSĆ, Kielce 2004.

22. *Krakowska szkoła antropologiczna. Studia nad myślą Jana Pawła II*, red. J. Kupczak, J. Majka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2009.

23. Krąpiec M., *Czytając encyklikę <Fides et ratio>. Rozumnie wierzyć, rozumnie poznać* [w:] *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II <Fides et ratio>*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 17-34.

24. Krucina J., *Encyklika o sprawie człowieka. Komentarz do encykliki <Redemptor hominis>* [w:] Jan Paweł II, *Encyklika < Redemptor hominis> Ojca Świętego Jana Pawła II w której początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie do kapłanów do rodzin zakonnych do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1994, s. 99-127.

25. Krucina J., *Wolność mierzona prawdą. Komentarz do Encykliki Papieża Jana Pawła II <Veritatis Splendor>* [w:] Jan Paweł II, *Encyklika <Veritatis splendor> Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1998, s. 185-204.

26. Krzyszowski Z., *Religia jako fenomen kulturowy* [w:] *Jan Paweł II a religie świata*, red. J. Perszona, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007, s. 13-33.

27. Lewandowski J., *Społeczne idee Jana Pawła II w przesłaniu dla Polski* [w:] *Co nam zostało ze społecznego nauczania Jana Pawła II? Materiały z sympozjum*, red. J. Michalczewski, T. Chlipały, Wyższe Seminarium Duchowce Diecezji Świdnickiej, Świdnica 2011, s. 33-44.

28. Leszek Kołakowski a filozofia, red. St. Gromadzki, M. Miłkowski, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2018.
29. Lipien T., *Wojtyła a kobiety. Jak zmienia się Kościół*, tyt. org. *Wojtyła's women. How they shaped the life of pope John Paul II and changed the Catholic Church*, przekł. z ang. J. Kabat, Świat Książki, Warszawa 2010.
30. Macała J., *Jan Paweł II wobec tzw. konstytucji europejskiej* [w:] *Jan Paweł II i Europa*, red. K. Kalinowska, B. Brodzińska, M. Zamojskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 39-54.
31. Majewski P., *Liberalizm i socjalizm w świetle społecznego nauczania Kościoła*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1996.
32. Mariański J., <*Fides et ratio*> a nauki społeczne [w:] *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II <Fides et ratio>*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 77-112.
33. Mateja A., *Nowa Ewa. Jan Paweł II a feminizm*, „Tygodnik Powszechny” nr 15(2909)/2005. s. 22.
34. Mróz M., *Nowa lekcja Mistrza Tomasza o mądrości. Refleksje na kanwie encykliki <Fides et ratio>* [w:] *Polska Filozofia wobec encykliki Fides et Ratio. Toruń 19 – 21.04.1999 – materiały z konferencji*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 153-171.
35. Nagórny J., *Wiara i rozum w refleksji teologicznej* [w:] *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II <Fides et ratio>*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 35-59.
36. Okołowski P., *Kołakowski a Lem* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, red. St. Gromadzki, M. Miłkowski, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2018.
37. Olczyk Sł., *O potrzebie uniwersalizmu* [w:] *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, red. Z. Gromiec, Wydawnictwo Łódzkie, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994, s. 44-69.
38. Perkowska H., *Filozoficzna interpretacja doświadczenia religijnego (Główne wątki filozofii religii P. Tillicha)* [w:] *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia, Materiały na I Krajową Konferencję z cyklu <Nauka na przełomie wieków> 6 maja*

1999 roku, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1999, s. 47-81.

39. Perszon J., *Wprowadzenie* [w:] *Jan Paweł II a religie świata*, red. J. Perszona, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007, s. 7-11.

40. Piechota G., *Misja Wandy*, „Gazeta Wyborcza”, nr 148(6061)/2009, s. 16-17.

41. Piwko M., *Słowo założyciela* [w:] *Jan Paweł II o nauce (1978-2005)*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła”, t. 4, Warszawa 2009, s. 10-12.

42. Półtawska W., *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

43. Ratzinger J., *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/25jp/ratzinger_encykliki.html z dn. 30.12.2015 r.

44. Rokitnicka K., *Kościół katolicki wobec ruchów feministycznych* [w:] *Jan Paweł II i Europa*, red. K. Kalinowska, B. Brodzińska, M. Zamojskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 63-71.

45. Skowronek R., *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.

46. Stróżewski Wł., *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice <Fides et ratio>* [w:] *Polska Filozofia wobec encykliki Fides et Ratio. Toruń 19 – 21.04.1999 – materiały z konferencji*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 17-30.

47. Styczeń T., *Człowieka portret własny* [w:] *Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, RW KUL Lublin 1981, s. 5-13.

48. Suchanek Ł., *Dni Jana Pawła II w Oświęcimskiej Uczelni* [w:] *Dobro, piękno rozum i wiara w kontekście nauczania Jana Pawła II*, red. J. Diec, R. Łętoch, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu, Oświęcim 2009, 13-16.

49. Szmigielski W., *Antropologia biblijna w encyklikach Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej, Radom 2011.

50. Szostek A., *Alienacja: problem wciąż aktualny* [w:] *Jan Paweł II, Centesimus annus, Tekst i komentarz*, red. F. Kampka, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 293-308.

51. Tarnawa J., *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Wyższa Szkoła Filozoficzna-Pedagogiczna IGNATIANUM Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
52. Tauran J.L., *Jan Paweł II a wolność religijna: doktryna i spuścizna* [w:] *Wolność w nauczaniu Jana Pawła II. Materiały z sesji naukowej*, red. Zespół Wydawnictw AGH, Wydawnictwo AGH, Kraków 2010, s. 5-11.
53. Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wydawnictwa AA, wyd. II, Kraków 2000.
54. Troska J., *Człowiek* [w:] *Blask prawdy*, red. Jan Szpet, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2007, s. 83-108.
55. Wagner J., *Anty-cywilizacja. Jan Paweł II wobec cywilizacji współczesnej*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2013.
56. Weigel G., *<Centessimus annus> a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, tłum. M. Ritter, J. Marecki [w:] *Jan Paweł II <Centessimus annus>. Tekst i komentarz*, red. F. Kempa, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, 115-131.
57. Weigel G., *Humanizm radykalny*, „Newsweek Polska. Dodatek nadzwyczajny”, nr 4/2005, s. 14-15.
58. Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tyt. org. *Witness to Hope*, tłum. z ang. M. Tarnowska, wyd. 4, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
59. Wieczorek B., *Prawda – Dobro – Wolność. Dobro w myśli Jana Pawła II* [w:] *Dobro w myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, red. W. Adamczyk, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kraków 2007, s. 97-108.
60. Wołek Z., *Idea dialogu w myśli Jana Pawła II* [w:] *Idea Dialogu w myśli Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, K. Dybeł, Z. Mirek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, s. 83-89.
61. Wójtowicz R., *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej myśli antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010.
62. Wróbel P., *Demokracja jako ustrój władzy państwa w encyklikach Jana Pawła II*, Wydawnictwo Lamis, Wrocław 2010.
63. Zięba M., *Ale nam się wydarzyło. O Papieżu i Polsce, Kościele i świecie*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2013.
64. Zięba M., *Kościół po i przed erą Jana Pawła II*, „Newsweek Polska. Dodatek nadzwyczajny”, nr 4/2005, s. 16-22.

65. Zięba M., *Kościół w ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II* (cz. 2), dostęp: <https://www.miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=13139> z dn. 30.12.2015.
66. Zięba M., *Papież i kapitalizm*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
67. Zięba M., *Wspólnota polityczna w świetle <Centesimus annus>* [w:] *Jan Paweł II <Centesimus annus>. Tekst i komentarz*, red. F. Kempa, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 133-151.
68. Zięba M., *Wstęp* [w:] *Jan Paweł II i Europa*, red. K. Kalinowska, B. Brodzińska, M. Zamojskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 11.
69. *Zrozumieć papieża: rozmowy o encyklikach*: A. Boniecki, K. Kolenda-Zaleska, red. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
70. Życiński J., *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998.
71. Życiński J., *Metafizyczny fundament teologii. Wprowadzenie do sesji naukowej Wiara i Rozum. Refleksje nad encykliką <Fides et ratio> – 21 I 1999 r.* [w:] *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II <Fides et ratio>*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 15.

B. KOMENTARZE DO REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

1. Artemiuk P., *Jezus Leszka Kołakowskiego*, w: P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2019, s. 15-66.
2. Bębenek, M. *Leszek Kołakowski jako historograf marksizmu* [w:] B. Łagowski, *Stanisław Brzozowski i Leszek Kołakowski jako mistrzowie myślenia* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 33-40.
3. Bielińska-Kowalewska K., *Humanizm Leszka Kołakowskiego w 1947-1956* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, red. St. Gromadzki, M. Miłkowski, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2018, s. 45-74.
4. Bieńkowska E., *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski. Leszek Kołakowski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.

5. Borowicz A., *Filozofia kultury Leszka Kołakowskiego w latach 1958-1968 wobec epistemologii historycznej Lucjana Goldamana* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 59-66.
6. Borowicz A., *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997.
7. Chudoba W., *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014.
8. Chudoba W., *O co nas pyta Leszek Kołakowski?* [w:] *Bene merenti Civitas Radomensis. Leszkowi Kołakowskiemu w 80 rocznicę urodzin*, red. W. Chudoba, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 2007, s. 45-53.
9. Chudoba W., *Leszek Kołakowski wobec szkoły lwowsko-warszawskiej i pozytywizmu* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, red. St. Gromadzki, M. Miłkowski, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, s. 17-44.
10. Czyżewski H., *Wstęp w: Leszek Kołakowski. Chrześcijaństwo*, wybór i opr. H. Czyżewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.
11. Dymarski Z., *Dwugłos o złu: ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
12. Eilstein H. [w:] *Nauka a mit prometejski* [w:] J. Krasicki, *Prolegomena do Leszka Kołakowskiego filozofii zła* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 191-196.
13. Eilstein H., *Jeśli się nie wierzy w Boga... czytając Kołakowskiego*, Biblioteka ALETHEIA, Warszawa 1991.
14. *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994.
15. Flis M., *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Universitas, Kraków 1994.

16. Flis M. , *Mit rozumu – poszukiwanie pewności* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 49-58.
17. Górecka E., *Leszek Kołakowski o wartościach. moralności i ucieczce od odpowiedzialności* [w:] *Bene merenti Civitas Radomiensis. Leszkowi Kołakowskiemu w 80 rocznicę urodzin*, red. W. Chudoba, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 2007, s. 55-60.
18. Grudziński L., *Dylemety ludzkiej egzystencji. Leszek Kołakowski jako krytyk współczesnej kultury* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 19-39.
19. *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, red. Z. Gromiec, Wydawnictwo Łódzkie – Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994.
20. Karasek D., *Wzajemne odniesienia filozofii i religii w ujęciu Leszka Kołakowskiego* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 89-112.
21. Kłoczowski J.A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
22. *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995.
23. Krasicki J., *Prolegomena do Leszka Kołakowskiego filozofii zła* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 143-167.
24. Król M., *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Wydawca Czerwone i Czarne Sp. z o.o., Warszawa 2010.
25. *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, red. I. Sariusz-Skąpska, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010.

26. *Leszek Kołakowski: kalendarium*, opr. W. Chudoba [w:] *Bene merenti Civitas Radomiensis. Leszkowi Kołakowskiemu w 80 rocznicę urodzin*, red. W. Chudoba, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 2007, s. 73-77.
27. List Battista Mondina z Pontificia Universitá Urbana do Leszka Kołakowskiego z 24 lutego 1980 r., Archiwum Leszka Kołakowskiego w Bibliotece Narodowej za: W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, s. 228-229.
28. *List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 2(1995) [za:] W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, s. 75.
29. Łagowski B., *Stanisław Brzozowski i Leszek Kołakowski jako mistrzowie myślenia* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 25-32.
30. Materiały studenckie Leszka Kołakowskiego, nr albumu 284/H, Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego za: W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, s. 80.
31. Mejbaum W., Żukrowska A., *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.
32. Mentzel Z., *Kołakowski. Czytanie świata. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.
33. Mentzel Z., *Przedmowa* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, s. VII-XII.
34. Mordka C., *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997.
35. Nizińska J., *Wahadło Kołakowskiego* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 41-51.

36. Okołowski P., *Kołakowski a Lem* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, red. St. Gromadzki, M. Miłkowski, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2018, s. 97-116.
37. Olczyk Sł., *O potrzebie uniwersalizmu* [w:] *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, red. Z. Gromiec, Wydawnictwo Łódzkie – Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994.
38. Perkowska H., *Wniosek promotorski w sprawie nadania prof. Leszkowi Kołakowskiemu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego* [w:] *Leszek Kołakowski Doctor Honoris Causa Uniwersytetu Szczecińskiego*, Biuro Informacyjne US, red. (brak) Szczecin 2000.
39. Piwowarczyk B., *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, tyt. org.: *La question de l'homme, de la religion et de l'Eglise*, tłum z franc. P. Falkowski, edycja paulińska, Częstochowa 1992.
40. Rahot H., *O rehabilitacji sacrum w twórczości Leszka Kołakowskiego* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 131 - 140.
41. Rosińska Z., *Mityczność filozofii* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 9-18.
42. Szkolut T., *Czy Leszek Kołakowski jest postmodernistą* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, red. St. Jedynak, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 1994, s. 53-71.
43. Teczka personalna Leszka Kołakowskiego nr 1230, Biuro Rektoratu, Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego; *Skład osobowy i opis wykładów na rok akademicki 1947-1948*, Uniwersytet Łódzki, Łódź, s. 9 za: W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, s. 61-62.
44. Tokarski J., *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016.

45. Turoń-Kowalska A., *Historia pewnego złudzenia. „Hegłowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.
46. Walicki A., *Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ przy wsparciu Ośrodka Myśli Politycznej i Fundacji im. Stefana Batorego, Kraków 1995, s. 15-23.
47. Wróbel Sz., *Filozofia i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego*, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka, seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2016.

C. MYŚL JERZEGO CUDY ODWOŁUJĄCA SIĘ DO PROCESU KOŁA HERMENEUTYCZNEGO

1. Cuda J., ... *mamy Nadzieję że to w co Wierzymy zrealizujemy Miłością...*, Studio Noa, Katowice 2016.
2. Cuda J., *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Studio Noa, Katowice 2010.
3. Cuda J., „Prawa”?, „Lewa” (Mt 25,33n). *Ostatnia alternatywa*, Wydawnictwo Studio Noa, Katowice 2019.
4. Cuda J., *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002.
5. Cuda J., *Zostań z nami? Antropo-logika nauczania Jana Pawła II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2006.

III. LITERATURA KONTEKSTOWA

1. Arystoteles, *dzieła wybrane: Fizyka, O niebie, O powstaniu i niszczeniu, Meteorologika, O świecie, Metafizyka*, przekł. z grec. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
2. Aster E., *Historia filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
3. Baran B., *Postmodernizm*, PWU „Inter Esse” Sp. z o.o., Kraków 1991.
4. Baran B., *Postmodernizm i końce wieku*, Inter Esse – Drukarnia Wydawnicza im. W. Anczyca SA, Kraków 2003.

5. Baran B., *Szczyt Rorty'ego* [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tyt. org. *Philosophy as Cultural Politics*, przekł. z ang. B. Baran, Cambridge 2007, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2009, s. 7-16.
6. Bauman Z., *Europa niedokończona przygoda*, tyt. org.: *Europe An Unfinished Adventure*, przekł. z ang. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
7. Bauman Z., K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tyt. org. *Conversations with Zygmunt Buman*, przekł. z ang E. Krasieńska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2003.
8. Bauman Z., Kubicki R., Zeidler-Janiszewska A., *Humanista w ponowoczesnym świecie. Rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, red. H. Burszta, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1997.
9. Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tyt. org.: *Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989, przekł. z ang. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.
10. Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
11. Bauman Z., *Socjologia*, tyt. org.: *Thinking Sociologically*, Oxford 1990, przekł. z ang. J. Łoziński, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1996.
12. Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niebezpiecznym świecie*, tyt. org.: *Seeking Safety in an Insecure World*, przekł. z ang. J. Margański, Cambridge 2001, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.
13. Bauman Z., *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
14. Bauman Z., *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
15. Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, tyt. org.: *The individualized society*, Cambridge 2001, przekł. z ang. O. i W. Kubińscy, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008.
16. Bauman Z., *Żyjąc w czasie pożyczonym: rozmowy z Citlali Rovirosą-Midrazo*, tyt. org.: *Living on Borrowed Time*, Cambridge 2010, przekł. z ang. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.
17. Benedykt VI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, przekł. z niem. W. Szymona, tyt. org.: *Jesus von Nazareth, 1. Teil Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, cz. 1, Wydawnictwo M, Kraków 2007.

18. Beyer P., *Religia i globalizacja*, tyt. org.: *Religion and Globalization*, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1994, tłum. z ang. T. Kunz, Zakład wydawniczy „Nomos”, Kraków 2005.
19. Blackburn S., *Dictionary of philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008.
20. Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo PHILED, Kraków 1994.
21. Borradori G., *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, tyt. org.: *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago 2003, przekł. z ang. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
22. Copleston F., *Historia filozofii. Od Wolffa do Kanta*, przekł. z ang. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 1996, t. 6, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996.
23. Crothers L., *Globalization & American popular culture*, ed. 2, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2010.
24. Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
25. *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, tyt. org.: *Enciclopedia del Cristianesimo*, tłum. z wł.: S. Bielański. P. Borto, K. Czuba, U. Grajczyk, J. Jagiełka, K. Miszczak, W. Misztal, J. Nowak, J. Piotrów, A. Wojnowski, Wł. Zasiura, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2000.
26. Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, tyt. org. *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, przeł. z niem. B. Baran, seria „Biblioteka Współczesnych Filozofów”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
27. Galbiati E., Piazza A., *Biblia księga zamknięta?*, przekł. M. Ponińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.
28. Gołębiowski M., *Dzieje kultury Stanów Zjednoczonych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
29. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tyt. org. *Oscura noche del alma*, przeł. z hisz. Bernard Smyrak, wyd. 10, seria „Bibliotheca Carmelitana”, t. 3, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2013.
30. Kennedy Ph., *A modern introduction to theology. New questions for old beliefs*, I.B. Tauris & Co. Ltd, London - New York 2006.

31. Kossak J., *Spór o współczesną kulturę*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
32. Lenin Wł., *O moralności socjalistycznej*, (wybrane publikacje), red. W. Szwed, (tłum. – brak), Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 1981.
33. Lilla M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tyt. org.: *The Stillborn God*, przekł z ang. J. Mikos, Warszawa 2009.
34. Lockwood R.P., *Anti-Catholicism in American Culture*, Our Sunday Publishing Division, Huntington 2000.
35. Lustiger J.M., *Bądźcie godni swojego człowieczeństwa*, tyt. org. *Devenez dignes de la condition humaine*, przekł. z franc. A. Kuryś, Vebinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1998.
36. Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
37. Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. L. Kołakowski [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, seria „Biblioteka klasyków marksizmu-leninizmu”, Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”, Warszawa 1949.
38. Marsden G.M., *Fundamentalism and American Culture*, ed. 2 (ed. 1 – 1939), Oxford University Press, Oxford 2006.
39. Marsden G.M., *Religion and American Culture*, Wadsworth Gengage Learning, ed. 2, USA 2001.
40. Nossol A., *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Wydawnictwo św. Krzyża w Opolu, Opole 1978.
41. O'Collins G., Farrugia E.G., *A concise dictionary of theology*, Paulist Press, Mahwah 2000.
42. Platon, *Fajdros*, tyt. org.: *Pheadrus*, przeł. z grec. W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2002.
43. Platon, *Fileb*, tłum. z grec. W. Witwicki, Warszawa 1958.
44. Popkin R.H., A. Stroll, *Filozofia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1994.
45. Rodríguez Magda R.M., *La España convertida al islam*, Áltera, Barcelona 2006.
46. Rorty R., *An ethics for today. Finding common ground between philosophy and religion*, Columbia University Press, New York 2011.
47. Rorty R., *Archieving our country*, Harvard University Press, USA 1999.
48. Rorty R., D. Nystrom, K. Puckett, *Against bosses, against oligarchies*, ed. 2 (ed. 1 – 1939), Prickly Paradigm Press, Chicago 2000.

49. Rory R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tyt. org.: *Philosophy as Cultural Politics*, przeł. z ang. B. Baran, Cambridge 2007, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2009.
50. Sobczyk J., *Człowiek jako istota realizująca się przez miłość*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2(152)/2006, s. 120-129.
51. Szymik J., *Cień rzeczy duchowych*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2005.
52. Szymik J., *Miłość*, seria „Wartości Śląska”, Stowarzyszenie Wychowawców VIII Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Skłodowskiej-Curie w Katowicach, Katowice 2007.
53. Szymik J., *Na początku było Słowo. 60 homilii, kazań, konferencji, notatek na ambonę*, Księgarnia św. Jacka, Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotynów, Katowice-Ząbki 2004.
54. Szymik J., *Teologia na usługach wiary... w 30 lat później*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
55. Szymik J., *Teologia w krainie pepsy-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości*, seria „Teologia na co dzień”, t. 114, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999.
56. Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2000.
57. Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012.
58. Szymik J., *W światłach Wcielenia chrystologia kultury*, Księgarnia św. Jacka, Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotynów, Katowice – Ząbki 2004.
59. Tatarkiewicz Wł., *Historia filozofii. Filozofia nowożytna do roku 1830*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
60. Tatarkiewicz Wł., *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
61. *The Rorty Reader*, red. Ch.J. Voparil, R.J. Bernstein, Wiley-Blackwell, India 2010.
62. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tyt. org. *De veritatis*, red. M. Olszewski, przeł. z łac. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1-3, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 1998.
63. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tyt. org. *Summa theologiae*, tłum. z łac. P. Bełch, t. 1, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1985.

64. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles – Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, tyt. org. *Summa contra gentiles*, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, t. 1-2, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007.
65. Upton Ch., *The System of Antichrist: Truth & Falsehood in Postmodernism and New Age*, (wydawnictwo – brak), Ghent 2001.
66. Wendland Z., *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej do postmodernistów. Podręcznik akademicki dla niefilozofów*, wyd. 2, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2000, s. 282.
67. Wojtyśiak J., *Kim jest człowiek*, „Filozofuj”, nr 4(22)/2018, s. 11-13.
68. Zieliński S., *Teologia fundamentalna – całkowite novum czy kontynuacja apologetyki?*, [w:] *Mojemu Kościołowi wszystko! Księga Jubileuszowa ku czci Ks. Arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele częstochowskim*, red. S. Jasionek, Częstochowa 2009, s. 357-366.
69. Żukowski S., *Kosmopolityzm i postmodernizm a ład światowy*, seria „Żurawia Papers”, z. 13, Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o., Warszawa 2009.
70. *Życie w kontekstach. Rozmowy o tym, co za nami i o tym, co przed nami*, rozmowa: Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, red. M. Kardasz, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.