

Potrzeba wiary. Przyczynki do apologii

Bartosz Jastrzębski

*Zwycięzcy dam manny ukrytej
i dam mu biały kamyk,
a na kamyku wypisane imię nowe,
którego nikt nie zna, oprócz tego, kto je otrzymuje.*

Ap 2, 17

szkice

Każdy, kto poważnie traktuje myślenie, kto upatruje w nim jednej z konstytutywnych aktywności ludzkiego ducha, musi sobie zadać w końcu pytanie o jego absolutne i niepodważalne podstawy, o to, z czego, z jakiego gruntu ono wyrasta, a – wyrósłszy już – do czego się stale w swym ruchu odnosi i na czym opiera swą sensowność, trafność, a przez to w końcu wiarygodność. Myślący człowiek poszukuje w substancji swego jestestwa jakiejś trwałości, czegoś, w co można by się bezpiecznie „wczepić”, wiedząc przy tym, że nie błądzi w mroku. Dawni mistrzowie usiłowali tedy konstruować tzw. filozofie „absolutnego początku” – oparte na niewzruszonych i odpornych na argumenty sceptyczne podstawach – które miały uchronić myślenie (w szczególności proces poznawczy, będący jego ukoronowaniem) od *regressus ad infinitum* zagrażającego nieuchronnie poszukiwaniom ostatecznego uzasadnienia ludzkiej wiedzy i, co równie istotne (a może nawet istotniejsze), samowiedzy. I nie była to jedynie zawodowa kompulsja profesjonalnych myślicieli, ale odruch żywotny i podstawowy – otóż jest rzeczą konieczną mieć pewność w tym, co bezpośrednio dotyczy naszego najbardziej własnego, najintymniejszego istnienia, naszego bycia-w-świecie.

Ktoś powie: wcale niekonieczną! Tysiące i miliony żyją dziś, nie zadając sobie podobnego trudu, nie stawiając niewygodnych pytań, płynąc – chciałoby się rzec – z dnia na dzień i z nocy

w noc ku Nocy Ostatecznej, o której wolą zresztą w ogóle nie pamiętać. Odpowiem na to: być może rzeczywiście część ludzi żyje bezrefleksyjnie, ślizgając się jedynie po powierzchni zjawisk w poszukiwaniu ulotnych przyjemności oraz bogactwa podniecających, acz nietrwałych wrażeń. Wydaje mi się wszakże, iż nie jest ich tak wielu, jak można by sądzić. Twierdzę bowiem, iż dla człowieka konstytutywne jest pragnienie Prawdy o świecie i Sensu życia – można je oczywiście zdławić, wyprzeć czy „oszukać”, ale, niczym podstępnie uwięziony w lampie dżin, tylko czekać będzie ono okazji, by się uwolnić z głębin i przejawić z całą mocą. Inna rzecz, iż ci, którzy zawodowo nie zajmują się myśleniem, nauką czy twórczością, mają w naszym zabieganym i udręczonym społeczeństwie niewiele okazji – i przestrzeni – by wyrazić swe metafizyczne refleksje i tęsknoty. Ludzie nie są jednak tak powierzchowni, na jakich zrazu wyglądają (a co gorsza, czasem nawet chcą wyglądać!) – tli się w nich bowiem zarodek Nieskończoności, uniemożliwiający hedonistyczne rozgoszczenie się w świecie. W kontekście średniowiecza pięknie i słusznie mówi o tym Gilson, choć przecież słowa te nie mniej chyba stosują się do współczesnej duszy i jej rozterek:

Ustawiczna pogoń za stale wymykającym się zadowoleniem rodzi w człowieku przede wszystkim głębokie rozdarcie, głuchy, lecz dojmujący niepokój kogoś, kto szuka szczęścia, a nie ma nawet spokoju. *Pax* – to czarodziejskie słowo dla duszy średniowiecznej, słowo promieniujące równym, pogodnym blaskiem, a oznajmiające najcenniejsze i najmniej dostępne ze wszystkich dóbr. Pozbawiony go człowiek nie bez przyczyny błąka się od przedmiotu do przedmiotu, jeśli bowiem przedmiot, który posiadł, jest dobry, to równie dobry jest ten, którego nie osiągnął. Uniesiony porywającym go prądem, musi tracić jedno dobro, aby móc osiągnąć drugie, musi wyczerpać jedną przyjemność, aby móc drugiej doznać, musi odczuć niesmak tej, która się kończy, a poprzez pożądanie przeczuwać niesmak tej, która po niej nastąpi. Czego by mu potrzebowało, to możliwości wyczerpania za jednym zamachem całej sumy wszystkich możliwych rozkoszy, by potem umrzeć, skoro

żadną miarą nie mógłby sprawić, aby taka rozkosz trwała wiecznie. Stąd to zawrotne szaleństwo, niepozwalające już dobru, które przemija, czekać na to, które po nim nastąpi, aby znów z kolei przeminać. Gonić za przyjemnością jest tylko złudnym obrazem brakującego spokoju, podobnie jak ruch jest tylko zmiennym obrazem niezmiennej wieczności. I w tym właśnie miejscu pojawia się „nawrócenie”, zalecane przez myśl średniowieczną¹.

¹ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł.

J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 262.

Niestety, dziś znaczna część ludzi uwierzyła współczesnej kulturze, sugerującej (na wielkich swych obszarach), iż pragnienie tego, co Wiecznotrwałe, jest zaledwie jakimś wstydliwym atawizmem, i nowoczesny człowiek takie archaiczne rojenia i fantazmaty powinien czym prędzej i „po cichu” porzucić, by czasem nie pograć się w odmętach jakichś odrażających zabobonów.

Chcę zatem mówić o wierze – wierze konkretnej: chrześcijańskiej i katolickiej, bo nie jest rzeczą obojętną, w co wierzymy, i można też wierzyć w głupstwa i paskudztwa. Wiedzieli o tym bardzo dobrze Ojcowie Kościoła, nieustrudzenie pracujący nad adekwatnym, a przy tym klarownym wyrazem wiary, która – sama z siebie – jako moc duchowa, niemająca charakteru racjonalnego, może przecież pobłądzić w bardzo dziwne rejony. Chcę zatem mówić o jej nieodzowności dla życia, o jej pięknie, baśniowości, a zarazem racjonalności (rozległej i pojemniejszej niż ta tylko techniczna i instrumentalna), która może jej towarzyszyć i czerpać z niej żywotne soki – bo przecież intelekt potrzebuje zatrudnienia, solidnej pracy do wykonania, by nie oddawać się podejrzanym i destrukcyjnym działaniom, które nie są wszakże całkiem obce jego naturze. W końcu rzec również chcę o pożytkach, tych codziennych i niecodziennych, intelektualnych oraz moralnych, z niej płynących. I od tych ostatnich właśnie może zacząć – od pożytków, by wznieść się potem wyżej i gdzie indziej – do umysłowego piękna, które nieomal przesłania jej odniesienie do prawdy.

Najpierw rozważmy tedy potrzebę pewności. Żyjemy dziś w czasach, w których rozrost wiedzy – do rozmiarów uniemożliwiających jej przyswojenie przez pojedynczego człowieka – generuje poznawczą dezorientację i zniechęcenie. Wszystkiego – także informacji różnorako uporządkowanych – jest za dużo. Są one

dostępne (dzięki elektronicznym przekąźnikom i powszechnej edukacji) w skali nigdy dotąd w dziejach świata niespotykanej. A jednak owa nadpodaż informacji i opartej na niej wiedzy nie przyczynia się do wzrostu życiowej orientacji, do „oświecenia” w jakimś pozytywnym, egzystencjalnym tego słowa znaczeniu. Jej nieogarnialność nieraz gasi wszelki zapał – w świetle bowiem jej „nieskończoności” zarówno „duża” wiedza, jak i „mała” są przecież tak samo znikome. Odbierać to może – i faktycznie nieraz odbiera – motywacje do poznawczej pracy. Któż tego nie przeżył: pojawia się w głowie jakaś myśl nowa, pomysł, jak się zdaje, świeży, odkrywczy i oryginalny. Siadamy do komputera (na szczęście net działa!), by przeprowadzić wstępny „research” i... okazuje się, że „wyskakują” nam całe tomy gotowych artykułów, całe biblioteki ksiąg. Nie sposób nawet solidnie przestudiować bibliografii. „Wszystko” zostało już przemyślane i powiedziane, a jest tego tyle, że życia braknie, by zgłębić rzetelnie choć jedno zagadnienie. A gdzie inne problemy tudzież całe dyscypliny? A gdzie nauki ścisłe, rozproszone, a zarazem splątane nie mniej niż tzw. humanistyczne i społeczne? Powiadają, że Kartezjusz był ostatnim człowiekiem, który wiedział wszystko – inni twierdzą, że był to raczej Leibniz – bo opanował całość współczesnej sobie wiedzy. Takiego człowieka już nie ma i nigdy nie będzie. Nie będzie już ludzkiego podmiotu, który by zawarł w sobie rozumiejąco całą dotychczas osiągniętą przez ludzkość wiedzę. Na świecie wydaje się około 50 do 100 tysięcy (zależnie od definicji naukowości) czasopism naukowych rocznie, trzy i pół tysiąca tytułów ukazuje się w samej Polsce (zapełnia te tomy kwartał po kwartale siedemdziesiąt tysięcy publikujących naukowców)². Globalnie liczbę publikacji naukowych szacuje się na grubo powyżej miliona rocznie. Człowiek, nawet bardzo uzdolniony, pracowity i mający przy tym dużo czasu, jest w stanie przeczytać w ciągu całego swojego życia mniej więcej dziesięć tysięcy książek (a więc, powiedzmy, około stu tysięcy artykułów), a więc ledwie znikomy ułamek tego, co pojawia się rokrocznie... Ta sytuacja stawia ludzkość w zupełnie nowej relacji względem świata. Mamy w zasięgu ogromną ilość danych, wciąż rosnący zasób wiedzy, a równocześnie cierpimy na skandaliczną niemożność jej ogarnięcia, nie mówiąc już o uporządkowaniu i wyłuskaniu z niej ogólnego, całościowego sensu

² http://ekulczycki.pl/warsztat_badacza/w-polsce-jest-za-duzo-czasopism-prawie-naukowych/.

wszechrzeczy. Paradoksalnie ów nadmiar powoduje zatem, iż znaleźliśmy się w sytuacji zupełnie nieodległej od tej, w jakiej znajdował się człowiek archaiczny: patrząc na świat, uzmysławiamy sobie, że właściwie nic pewnego o nim nie wiemy. Nie wiemy, jak działa „to wszystko” wokół nas (bo nie jesteśmy w stanie pojąć wyższej fizyki cząsteczek, biologii molekularnej czy nanochemii), posługujemy się przedmiotami i narzędziami, których zasad działania nie jesteśmy w stanie wyjaśnić – żyjemy przeto w świecie *fake science*, mniemań, niby-wiedzy, przesądów, przypuszczeń i dziwacznych, quasi-magicznych wyobrażeń opartych na uproszczeniach popularyzujących skomplikowaną wiedzę naukową. Któż z nas (niebędących akurat inżynierami elektroniki czy informatyki stosowanej) byłby w stanie sensownie i kompleksowo wyjaśnić mechanizmy działania laptopa, przy którym co dnia ślęczymy godzinami, czy smartfona lub kuchni mikrofalowej? Któż z nas wyszedłby poza niewiele mówiące ogólniki, że mianowicie „to fale elektromagnetyczne przenoszą informacje albo rozgrzewają, bo to atomy i elektrony...” itp.? Nasza wiedza jest wybitnie cząstkowa, powierzchowna i nieciągła. Starożytni filozofowie, konstruując wielki projekt wiedzy ścisłej i naukowej, przekonywali, że dzięki niej zyskamy orientację w świecie przedmiotów, praw i wartości – że na tym właśnie polega jej wartość i znaczenie dla życia. Dziś wiadomo, iż wiedza tych zadań nie jest w stanie zrealizować – i nie będzie ich w stanie urzeczywistnić już nigdy. Wyobraźmy sobie jej przyrost i sumę za – powiedzmy – sto lat. A przecież zdolności jej przetwarzania, takie, jakie posiada jednostkowy umysł, najpewniej nie wzrosną jakoś znacząco, bo zależą od wolno ewoluującej (jeśli w ogóle) struktury neuronalnej ludzkiego mózgu, a ściśle biorąc, kory nowej... Co więcej, antropologowie fizyczni wskazują, iż rozpowszechnienie się nośników informacji powoduje stopniowe słabnięcie zdolności zapamiętywania. Po co obciążać umysł, skoro wszystko można mieć w smartfonie czy laptopie? – myślimy dzisiaj nieraz, zwłaszcza młodzież. Pokolenia lat siedemdziesiątych miały w głowie nierzadko po kilkadziesiąt numerów telefonicznych (stacjonarnych), dziś mało kto pamięta swój własny... I umysł ludzki, przynajmniej w tzw. społeczeństwach rozwiniętych, reaguje: testy wskazują, że pamiętamy mniej i gorzej, że coraz bardziej jesteśmy za to uzależnieni od swoich

„pamięci zewnętrznych”. A to przecież pamięć właśnie, osobista i w pocie czoła ćwiczona, stanowiła rezerwuari umożliwiające wyższe, abstrakcyjne i spekulatywne użycia rozumu...

Równocześnie wewnętrzne przemiany filozofii i refleksji nad ludzkim umysłem w ciągu minionych dwu wieków zdają się prowadzić nas do punktu, w którym ostatnim słowem epistemologii okazuje się subiektywizm i relatywizm. Ten ostatni możliwy jest oczywiście w wielu odsłonach jako idealizm subiektywny, historycyzm, postmodernizm, kulturalizm, psychologizm, pewne odmiany filozofii języka, pamięciologia, narratologia, konstruktywizm i wiele innych. Po prusku solidna i żywotna niczym silnik Volkswagena krytyka poznania, którą zafundował nam Kant i jego naśladowcy, wskazuje na niemożność przekroczenia przez podmiot swoich własnych granic – a więc niemożność poznania Bytu obiektywnego, co było przecież zasadniczym celem całej klasycznej filozofii. Z jednej strony rzeczywistość wewnątrzpodmiotowa jest bowiem jedyną – jak się wydaje – daną nam bezpośrednio: wszystko, co postrzegam, jest wytworem mojego umysłu całkowicie lub „częściowo” (choć nie mogę wiedzieć, na czym owa „częściowość” miałaby polegać, *noumen* = *x*). Istotnie trudno temu zaprzeczyć – bo jakżeby cokolwiek mogło zagościć w umyśle, nie będąc jakoś przezeń przekształcone, włożone we własne ramy, a więc – podmiotowo (transcendentalnie) skonstruowane? Z drugiej zaś strony, wychodząc od podmiotowej subiektywności, nigdy nie będziemy w stanie jej w jakimkolwiek kierunku opuścić – umysł wszędzie znajdować będzie tylko samego siebie i własną aktywność. W efekcie, jak trafnie zauważa Thibon, „ze zwierciadła świata rozum przemienia się w zwierciadło siebie. Dusza, zapominając w praktyce kierować się na obiekt zewnętrzny – co jest zasadą każdego poznania – smakuje jedynie w sobie owoców swych wewnętrznych działań. Przerost odbijającego się w sobie intelektu sprawia, że wszystko się subiektywizuje. Miłość trafiona jego odwrotnym promieniem traci swój naturalny kierunek i zmienia się w «miłość należącą do mnie», w poszukiwanie siebie. W większości przypadków wszystko, co odbite, staje się egotyczne. «Ja» napawa się wszystkim, co złoży u jego stóp chorobliwy refluks intelektu”³. Ostatecznie więc – bez względu na ilość uników i wybiegów, jakie podejmiemy – intelekt pozo-

³ G. Thibon, *Nietzsche i św. Jan od Krzyża*, przeł. M. Grądzka-Holvoete, [w:] „Christianitas”, 44/2010, s. 257.

stawiony sam sobie doprowadza nas gdzieś w okolice idealizmu subiektywnego czy więcej nawet – narcyzmu i solipsyzmu. Jego subiektywność można na różne sposoby próbować temperować i gładzić – ale sam kierunek ruchu jest bodaj nieunikniony. Skoro tak, skoro nieuchronnie żyjemy każdy we własnym świecie i każdy własnym idiolektem snuje własną narrację, wysnutą wyłącznie z własnego wnętrza i przypadkowo tylko przystawalną do innych narracji – to wymogiem politycznym staje się równouprawnienie ich samych oraz odpowiadających im wewnętrznych światów, czyli (epistemologiczna) „demokracja liberalna i tolerancja”. Nie ma Prawdy, a prawd osobistych, prywatnych – by tak rzec – jest tyle, ile jednostek. I trzeba je wszystkie na równi szanować, nawet jeśli zdają się bełkotliwe, niechlujne lub po prostu głupie. Natomiast Prawda absolutna, wyznaczając samym swym istnieniem obszary Nieprawdy absolutnej, jest (czy raczej byłaby – gdyby była) nietolerancyjna (czyli, jak by powiedzieli niektórzy dzisiejsi publicyści, „faszystowska”), bo rości sobie – i rościć z natury swej musi – prawo do wyłączności. Nawet jako postulat jest więc anachroniczna i moralnie odrażająca. To filozoficzna kruchta, ziejąca w dodatku trującymi oparami zetlałego, naiwnego obiektywizmu. Należy przeto o niej na dobre zapomnieć i aktywnie zwalczać tych, którzy chcieliby o niej przypominać.

A zatem wiedzy przedmiotowej o świecie jest za dużo, by ją ogarnąć, a dodatkowo jej epistemologiczny status jest – z powyższych przyczyn – wysoce niepewny. Naukowcy formułują wprawdzie swe hipotezy i tezy niepomni na krytykę Kanta, a tym bardziej na stare wątpliwości choćby Sekstusa Empiryka, niemniej faktem pozostaje, iż naukowy paradygmat (a tym samym współczesna wiedza naukowa) sam w sobie również może zostać zrelatywizowany już to w duchu konwencjonalizmu Poincarégo, już to w ramach choćby koncepcji Kuhnowskiej czy Feyerabendowskiej. Co więcej, gdyby ktoś mimo wszystko usiłował się upierać przy poszukiwaniu jakichś „archimedesowych punktów” czy też innych trwałych podstaw naszej wiedzy, popadnie w nieskończony ciąg uzasadnień swojego punktu wyjścia – czyli nigdy z niego nie wyjdzie. Każdy może oczywiście przyjąć arbitralnie pewien pakiet założeń wyjściowych i traktować je jako aksjomaty, stanowiące niewzruszony fundament systemu, ale świadomość dowolności

tego aktu będzie dla człowieka poszukującego na dłuższą metę niezdolność. Znakomicie ujmuje to Ratzinger:

Sens nie płynie z wiedzy. Chcieć go wyprowadzić z wiedzy o wykonalnym byłoby tym samym, co bezsensowne usiłowanie Münchhausena, by samemu wyciągnąć się z bagna za włosy. Wydaje mi się, że ta absurdalna historia dobrze ilustruje zasadniczą sytuację człowieka. Z bagna niepewności, niezdolności do życia nikt sam siebie nie wyciągnie; z niczego też siebie nie wyciągniemy, jak to jeszcze mógł przypuszczać Kartezjusz, przez jakieś *cogito ergo sum*, za pomocą łańcucha rozumowań. **Sens, jaki sobie człowiek sam wymyśli, nie jest ostatecznie żadnym sensem** [podkreślenie – B.J.]. Sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go tylko przyjąć⁴.

⁴ J. Ratzinger,
Wprowadzenie
w chrześcijaństwo,
przeł. Z. Włodkowska,
Kraków 2012, s. 71.

Wcześniej lub później człowiek zaczyna pojmować, iż nieuchronnie trzeba coś – jakiś fundament bycia – przyjąć na wiarę, bo przecież niepodobna budować czegokolwiek jedynie na formalnych (a więc beztreściowych) zasadach logiki, a niepodobna też całkiem bez fundamentu żyć – istnienie jest na to sprawą zbyt poważną. Zaś sensory, o których wiemy, że są przez nas samych skonstruowane, nie mają – by tak rzec – wystarczającej mocy sprawczej, by kształtować i wypełniać naszą egzystencję; bo niby dlaczego nie mielibyśmy ich zmieniać w zależności od doraźnej sytuacji? A skoro my możemy je dowolnie zmieniać – one nie mogą zmieniać nas. Ale znowuż: w oparciu o jakie racje mamy wybrać to, w co chcemy uwierzyć? Wedle jakich kryteriów przyjąć i zawierzyć temu, co napotykamy? Tak oto powtórnie popadamy w regres do nieskończoności lub w najlepszym razie błędne koło – a to wówczas, gdy opieramy się o argumenty, które nabierają swojej mocy dopiero PO przyjęciu jakiejś wiary, a zatem nie powinny służyć do jej wyboru.

Tymczasem jeśli chodzi o etykę – w tym aspekcie sprawy wyglądają równie źle, a nawet gorzej. Bo przecież nie chodzi w niej tylko o teoretyczny namysł, o filozoficzne poznanie – któremu możemy się oddawać lub nie – ale o realne życie, rzeczywiste i nie-

uniknione działania względem siebie i innych, ku którym się ona kieruje i które usiłuje, mniej lub bardziej udolnie, stymulować. Etyka bierze odpowiedzialność za codzienne życie, a oferuje równie niepewne drogowskazy, co wyżej omówione rodzaje poznania. Co mam robić? Jak postępować z własnymi pragnieniami? Jaką postawę przyjąć względem innych? Jakimi regułami działania kierować się w życiu, by osiągnąć szczęście? I przede wszystkim: na czym owo szczęście miałoby polegać? I czyje szczęście winienem mieć głównie na względzie: swoje? Najbliższych? Może ludzkości całej? A może to nie o szczęście chodzi, ale o Dobro? Czy raczej o Rozkosz – bezpośrednią, nierelatywną, natychmiastowo odczuwalną? Pytania te kłębią się w światach myśli niemal od zarania ludzkości, filozofowie i etycy od głębokiej starożytności mętnie się z nimi zmagają, usiłując zaprowadzić jakiś ład w ludzkich, codziennych zmaganiach. I znowuż: ostatecznym wynikiem tych zmagania okazuje się być relatywizm – różnych ludzi uszczęśliwiają bowiem różne rzeczy. Czyż nie to właśnie obserwujemy na co dzień w bliższym i dalszym otoczeniu? „Ilu ludzi, tyle dróg”, „co dla jednego lekarstwem, dla drugiego trucizną” – niech więc każdy żyje, jak chce, byle, jak głosi szlachetne zastrzeżenie, nie naruszać przy tym wolności innych autonomicznych jednostek. Znamy dobrze te metafory: życie jako „szwedzki stół”, z którego każdy sam dobiera sobie potrawy i składniki, komponując całkowicie prywatną i niepowtarzalną potrawę. To właśnie miał być raj liberalnego, demokratycznego społeczeństwa. Oczywiście przy tym jeszcze zasobnego, bo aktywne uczestnictwo w „biesiadzie przy szwedzkim stole” kosztuje, i to niemało. Pakiet *all inclusive* może wprowadzić finansowo „wypruć flaki”, ale nic to, przecież warto, samorealizacja i oryginalność są wszak najważniejsze.

Wszystko byłoby pięknie (nawet mimo wydartych trzewi), gdyby nie fakt, że ideologia ta na dłuższą metę po prostu nie działa. Indywidualistyczna samorealizacja – zwana kiedyś, bez zbędnego mącenia sprawy, po prostu rozrywką – jako najwyższa wartość wszelkich działań nie przynosi bowiem pełni, lecz pustkę. Tak to właśnie jest – i nie chce być inaczej, taka ludzka natura. Dostrzeżono to już dawno, a w niezrównany sposób wyraził owo rozpoznanie Pascal. Przypomnijmy jego nieśmiertelne frazy:

[Ludzie] mają tajemny instynkt, który ich pcha do szukania rozrywki i zajęcia, a który pochodzi z uczucia ich ustawicznej nędzy; mają też drugi tajemny instynkt, pozostały nam z wielkości naszej pierwotnej natury, a szepczący im, że prawdziwe szczęście leży jedynie w spokoju, nie w zgiełku. Z tych dwóch przeciwnych instynktów tworzy się w nich mętny plan, kryjący się ich wzrokowi w głębi duszy, który prze ich, by dążyli do pokoju przez niepokój i aby wyobrażali sobie ciągle, iż zadowolenie, którego nie mają, przyjdzie, skoro przewyciężysz jakieś trudności, zdołają tą drogą otworzyć drzwi do spoczynku. Tak upływa całe życie. Szukamy spokoju, zwalczając jakieś przeszkody; kiedy je przewyciężymy, spokój staje się nie do zniesienia⁵.

⁵ B. Pascal, *Myśli*,
przeł. T. Boy-Żeleński,
Warszawa 1968, s. 88-89.

Tak to samorealizacja, czyli w gruncie rzeczy rozrywka, ma wypełnić ludzką niekompletność i nędzę, urzeczywistnić to, co jeszcze nieurzeczywistnione, by następnie przynieść błogi spokój samospelnienia. Ale, jak wspomniałem, tak to nie działa. Rozrost ego nie przynosi jego eudajmonii, ale inflację – to efekt balona: im bardziej się rozrasta, tym ma więcej pustki w środku. Samorealizacja jej nie wypełni, choć na pewno może ją na jakiś czas skutecznie zamaskować. Rozrywka ta jednak sprzęga się w jedno z konsumeryzmem, zaganiając ludzi do niewolniczej pracy w służbie własnych rozdmuchanych w imię oryginalności i indywidualizmu pragnień, a równocześnie – w makroskali – wiedzie do zniszczenia naszej planety przez wojny z zachłanności, a także nadmierną eksploatację zasobów. Niewolnicza praca czyni człowieka nieszczęśliwym, ale znowu bez niej – bez środków, które przynosi – nie ma żadnej w ogóle indywidualności. Jest bieda i ciągłe myślenie o pieniądzach na zaspokojenie elementarnych potrzeb. Kiedy natomiast przekraczamy poziom podstawowy materialnego bytu, pojawia się – w mniej lub bardziej drapieżnych formach – chciwość przedmiotów i wrażeń. Ta znowu wiedzie do pogłębiania nierówności oraz konfliktów. Samowolka ducha okazuje się być ostatecznie samowolką pieniądza – a więc Diabła.

Pojawia się przeto potrzeba jakiegoś prawa moralnego (ujętego w kodeks prawa stanowionego), bezpiecznie regulującego granice

ludzkich pragnień oraz dróg ich realizacji. Systemy prawne, krajowe i międzynarodowe, mają stać na straży wartości moralnych i społecznych: w tym przypadku umiaru w potrzebach, wolności w ich określaniu, przyzwoitości w zaspokajaniu oraz poszanowaniu przy tym słabszych, tych, którzy sobie sami rady dać nie mogą. Ale w oparciu o co ustanawiać te prawa, aby nie jawiły się ludziom jako arbitralne nakazy, jako zwykła opresja władzy, którą należy po prostu skutecznie obejść? W oparciu o co je ustanawiać, tak by zechcieli je oni szanować dla nich samych, czyli dla wartości, na straży których stoją – a nie jedynie ze strachu przed możliwą karą? Przecież liberalna doktryna indywidualnej samorealizacji z całą mocą podkreślała, iż żadnych obiektywnych wartości nie ma, co więcej, sama myśl, że mogłyby istnieć, jest niebezpieczna, bo nieuchronnie totalitarna – w imię Prawdy i Dobra można przecież wszystko nawet zniewalać i zabijać, jak to chętnie podkreślają liberalni relatywiści. Do sugestii owej – że istnieją obiektywne Prawda i Dobro – należy zatem w najlepszym razie podchodzić z daleko posuniętą ironią, a najlepiej w ogóle ją wyeliminować z przestrzeni publicznej. Na tym polega przecież wolność – *liber esse* – i jej ojczyzna, demokratyczne państwo.

W efekcie przestrzegamy na ogół prawa, ale mając świadomość, iż jest to jedynie społeczna konwencja, nic ostatecznego, żadne „prawo moralne we mnie i niebo gwiaździste nade mną”, jak chciał Kant. Jego przestrzeganie czyni wprawdzie bezpiecznym ze strony ewentualnych represji aparatów przymusu, ale nie uszlachetnia i nie uszczęśliwia. Dlaczego? Ratzinger wyjaśnia to następująco:

Moralność i prawo nie pochodzące z odniesienia do Boga degradują człowieka, gdyż pozbawiają go jego najwyższej miary i potencjału. Odmawiają mu one odniesienia do tego, co nieskończone i wieczne, a przy takim pozornym uwolnieniu człowiek zostaje poddany dyktaturze panujących większości bądź przypadkowych ludzkich miar, które ostatecznie dokonują na nim gwałtu⁶.

⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 19.

Zatem człowiek podległy prawu, o którym wie, iż jest wyłącznie stanowione – a więc nie ma żadnego naturalnego związku między

nim a strukturą bytu – nie osiąga poczucia, iż urzeczywistnia najwłaściwsze sobie istnienie, czyli osiąga dającą szczęście cnotę. Dekrety społeczności są arbitralne, a ich wartość z punktu widzenia pragnień i ambicji jednostki – częstokroć wysoce problematyczna. Czuje się ona przeto mrówką, bo w istocie jest mrówką: jej zachowania mają służyć wyłącznie przetrwaniu społeczności; ona sama jest przecież tylko chwilowym okruczem społecznego ciała, przemijającym bez śladu i sensu, tak iż w ostatecznym rozrachunku nie ma nawet znaczenia, czy była ona człowiekiem szlachetnym, czy łajdakiem i łotrem. I tak Nicość pokryje wszystko swoim nieprzenikalnym całunem, zrówna do zera zasługi i winy, w tchnieniu zapomnienia rozpuści wszystko.

Tak jawi się nam świat pozbawiony wiary – jako bytujący bez utwierdzenia, bez sensu i bez wartości (albo jedynie względnie sensowny i wartościowy, co zresztą na jedno wychodzi w dłuższej perspektywie, bo względność w świecie wartości to jakby nic). Rozum autonomiczny, techniczny i naukowy, ten, który jako jedyny dopuszcza się dziś zwać „czystym”, neutralnym i prawdziwym, nie jest bowiem w stanie ustanowić fundamentu, określić sensu i ukazać wartości. Jest jedynie *organum*, które musi z natury swej być używane przez coś innego niż ono samo. Przy czym albo jesteśmy świadomi, co naszym rozumem steruje, albo też siła ta ukrywa się w mroku – i wtedy wydaje się, iż rozum działa wyłącznie w oparciu o siebie, co jednak, podkreślam, nigdy nie ma miejsca⁷. Można owo rozpoznanie – o stanie świata bez wiary – wyprzec ze świadomości, można o nim nie myśleć, ale jasne jest, iż tym samym wypieramy sam fakt fundamentalnej trudności w osiągnięciu szczęścia i zaspokojenia, które bez świata rozumnego i cennego nie mogą zaistnieć.

Nieuchronnie zatem pojawia się problem wiary w znaczeniu religijnym, czyli swoistej postawy i „nastrojenia” ducha względem tego, co go poprzedza i nieskończenie przerasta, a co stanowi, iż rzeczy są takie, jakie są. Raz jeszcze oddajmy głos Ratzingerowi:

Czym jest wiara? [...] wiara jest postawą człowieka wobec całej rzeczywistości, niedającą się sprowadzić do wiedzy, niewspółmierną z wiedzą, jest nadaniem sensu, bez którego nie znalazłby dla siebie miejsca w świecie, sensu, jaki

⁷ Wilhelm z Saint Thierry wysnuwa w tym kontekście ciekawą koncepcję „dwóch rozumów”: „Otóż wydaje się, że istnieje rozum, który atakuje, i rozum, który broni. Pierwszy myśli o rzeczach w sposób zwierzęcy i cielesny, drugi zaś jest duchowy i rozsądza wszystkie rzeczy w duchu. Pierwszy jakby waha się przed tym, co nieznane, natomiast drugi podporządkowuje się we wszystkim autorytetowi i z trudem znosi to, że pewne wątpliwości mogą powstać w jakiejś jego części, bez wahania wyraża zgodę na to, co podziela autorytet Boży i nieobłudna wiara”, Wilhelm z Saint Thierry, *O kontemplacji Bożej. Zwierciadło wiary*, przeł. M. Czubak Scholle, Kęty 2013, s. 99.

tkwi u podstawy ludzkich obliczeń i działań; bez niego człowiek nie mógłby ani obliczać, ani działać, bo może to czynić jedynie w miejscu przez ten sens wyznaczonym⁸.

Musimy zatem uwierzyć, iż rzeczywistość zawiera w sobie i odsłania wierzącemu swój wyższy ukryty sens, w świetle którego dopiero istnienie nas samych oraz ludzi i rzeczy wokoło ujawnia swoje istotne znaczenie. Jest to warunek godnego życia i właściwego działania – jeśli bowiem nic nie ma trwałego znaczenia ani też wartości, to i działanie ostatecznie nie ma żadnego sensu, nawet to, które ukierunkowane jest na biologiczne trwanie. Owo biologiczne trwanie, choć oczywiście silne mocą bezrozumnego instynktu, nie jest nam bowiem do niczego potrzebne – jawi się w takim wypadku jako bezcelowe trwanie w świecie pełnym cierpienia, po to tylko, by w końcu samemu go doświadczyć i zginąć, najpewniej zostawiając po sobie potomstwo wydane na ten sam marny los. Natomiast wiara umożliwia ucieczkę z rozpacz i przynosi nadzieję na *pax*, jeszcze tu, w tym życiu zanurzonym w przemijalną materię. Oto bowiem – w jej świetle – w końcu widzimy naturę Całości, z chaosu wyłania się pewien ład, zjawiska „zatrzymują” się i utrwalają w swoich znaczeniach. Dezorientacja ustępuje, a poruszenia i myśli stają się pewniejsze. Pośród owych rzeczy i zjawisk zaczyna ujawniać się powołanie człowieka, jego droga przez bycie. Pojawia się uczucie uchwyconej nici wiodącej nas do ostatecznego celu. Jest ono szlachetne i zgodne z naturą. Święty Tomasz postrzega w nim naturalną dążność ducha: „Wszystko zaś dąży do urzeczywistnienia, zgodnie ze swym sposobem istnienia, co widać jasno stąd, że każda rzecz z natury opiera się zniszczeniu. Istnienie rzeczywiste należy zatem do istoty dobra [...]. Z natury bowiem dobro każdej rzeczy jest jej urzeczywistnieniem i doskonałością”⁹.

Chodzi tedy o odzyskiwanie właściwego człowiekowi sposobu istnienia. Na czym on polega? Na dążeniu ku Nieskończonemu. Pięknie wyraża to św. Bonawentura:

W tym życiu zaś sam wszechświat stanowi dla nas drabinę, po której mamy się wspinać do Boga. Niektóre rzeczy są śladem, niektóre obrazem, jedne są cielesne, inne du-

⁸ J. Ratzinger,
*Wprowadzenie
w chrześcijaństwo*,
op. cit., s. 70-71.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu,
Summa contra gentiles.
*Prawda wiary
chrześcijańskiej*,
przeł. Z. Włodek, W. Zega,
Poznań 2003, s. 110.

chowe, jedno uwarunkowane czasem, inne wieczne; dlatego niektóre istnieją poza nami, a niektóre w nas.

Żeby dojść do rozważania pierwszej zasady, która jest najbardziej duchowa i wieczna oraz istnieje ponad nami, należy rozpoczynać od śladu, który jest cielesny, uwarunkowany czasem oraz poza nami (co oznacza wkroczenie na drogę Bożą), wejść następnie do wnętrza swojego ducha, który jest odwiecznym obrazem Boga, duchowym, a zarazem wewnątrz nas (co oznacza wejście w Bożą prawdę), wreszcie trzeba przekroczyć samego siebie i wspinać się ku temu, co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami, kierując wzrok ku pierwszej zasadzie (oznacza to radość z poznawania Boga oraz wielbienie Bożego majestatu)¹⁰.

¹⁰ Św. Bonawentura,

Droga duszy do Boga,

przeł. C. Napiórkowski,

C. Niezgoda, S. Kafel,

Poznań 2001, s. 20-21.

Oto pierwsze pożytki z wiary – wiadomo, co należy zrobić ze sobą i ze światem. Trzeba iść, trzeba pielgrzymować ku Wieczności, która zawiera w sobie wszystko – jest cel, a więc także i sens. Rzeczy zaś i istoty wszelkie są rzeczywiste i święte, bo to ślady Boskiego Mistrza. Świat wypełnia się duchową substancją – czy raczej my zaczynamy postrzegać, iż w istocie zawsze był nią wypełniony. Czy można w tym życiu chcieć więcej, jeśli uzyskało się metafizyczny spokój i pewność wiecznego istnienia? I to nawet wtedy, gdyby się okazało (choć nie wiadomo, jak mogłoby się to stać), iż wiara ta była rodzajem pociesznego i pocieszającego „umysłowego złudzenia”. W tym sensie rację miał Pascal, formułując swój zakład: nawet jeśli Boskiej Nieskończoności nie ma, to życie tak, jakby była, będzie pod każdym względem lepsze od egzystencji takiego odniesienia pozbawionej.

Nim jednak posuniemy się w rozważaniach dalej, należy zadać pytanie fundamentalne: dlaczego ta wiara – a nie inna? Dlaczego chrześcijańska i katolicka? Cóż w niej jest niezwykłego, co stanowi o jej jedyności i wyjątkowości? Wszak mamy do czynienia z bezlikiem religijnych czy też quasi-religijnych doktryn i propozycji – „szwedzki stół” konsumpcji obejmuje również „towary duchowe”, a przecież „gdzie wola, tam duch”, co oznacza, że możemy kształtować swoje „ja” dowolnie i nikt i nic mi nie zabroni, jeżeli zechcę zostać afrykańskim animistą, dżinistą bądź zaratusztrianinem,

czy też połączyć te wszystkie wierzenia w jeden osobliwy kompleks. Owszem, można tak, zapewne mocą wyboru można obrać sobie jakąś inną, egzotyczną „duchową Ojczyznę”. Tak – tylko po co? Uważam, iż każdy winien trzymać się własnej Tradycji. Znajdziemy w niej wszystko, co do życia niezbędne – trzeba tylko chcieć i umieć szukać, jej zasoby są nieprzebrane. Mistyczne wzloty ducha, reguły moralne, filozofia, prawo, malarstwo, architektura, muzyka, rzeźba, medycyna nawet i ekologia – a też fantazję, legendy, poezja i baśniowość przekraczające bezduszną Konieczność. Rozum i wyobrażenia, surowe prawo i współczująca miłość, krwawe grzechy i bezbrzeżne miłosierdzie, wyraziste charaktery oraz moc wewnętrznej przemiany i odrodzenia, głębia i komplikacja scholastycznych traktatów oraz franciszkańska prostota, świętość obywająca się niemal bez słów – wszystko to jest w katolicyzmie, w niemałej części czekając wciąż na odkrycie, wzgardzone przez niedouczone „ojkofobów”, podniecających się jedynie kulturową obcością. Moc Tradycji tkwi w nas znacznie głębiej, niż przypuszczamy – nawet nie wiemy jak głęboko, jakie węzły między substancją duszy a Tradycją zawiązały się przez tysiąclecia. Bóg nas tu postawił – i tu powinniśmy stać. Skąd przekonanie, że możemy znaleźć lepsze dla siebie miejsce? Czy to nie aby tylko zgubna, indywidualistyczna pycha oraz bezrefleksyjny pęd do nowości (będący, jak sędzę, instynktowną niejako reakcją na zagubienie wobec wszechobecnego nadmiaru) podpuszczają nas do niepotrzebnej, duchowej ruchliwości? Nie przekroczymy tego, co nas ukształtowało w każdym słowie – a więc też w każdej myśli. Jesteśmy stąd, spod tych Niebios – i nigdy nie będziemy skądinąd. Mnich nie powinien opuszczać swojej celi – a człowiek każdy – Tradycji.

Tradycją europejską jest chrystianizm, polską – na większości obszarów katolicyzm, gdzieniegdzie zaś prawosławie – i nic tego nie zmieni. Dlaczego jednak warto zawierzyć Tradycji? Nie ma argumentu ostatecznego – tym bardziej zaś dowodu – który przekona nieprzekonanych. Pamiętajmy jednak – o czym już wspomniałem – że przecież nie jest ona czymś przypadkowym, wszak skrapla się w niej dwa tysiące lat duchowych doświadczeń ludzkości z tej (bliskowschodniej, śródziemnomorskiej i europejskiej) części świata. Dziesiątki pokoleń znajdowało w niej

sens życia, cel wszelkich zabiegów, pocieszenie w biedzie, lęku i trudach codziennego życia, natchnienie w twórczości, siłę do poświęceń i walki – o życie i o wartości. Pojawia się tu więc niebłahy argument z długiego trwania – i to trwania płodnego, z którego narodziła się kultura europejska, nasza, bo przecież innej nie znamy, o innych mając na ogół tylko blade, a przy tym fałszywe wyobrażenia. Jakiż inny duchowy obszar zawiera w sobie więcej ludzkich doświadczeń i życiowej mądrości? W jakim innym przejawia się wyraźniej roztropność i umiar, pozwalające unikać niszczących człowieka i kulturę skrajności, a równocześnie obejmować je zarówno w całej ich wielkości, jak i całej nędzy?¹¹ Grecy przyjęli chrześcijaństwo z całym bagażem świata Hebrajczyków (wnosząc w nie z kolei swą filozofię), przyjęli je również Rzymianie (wzbogacając je wyjątkowym poczuciem i poszanowaniem prawa i państwa), a potem plemiona barbarzyńców, a wśród nich i Słowianie (z całym swym niespokojnym sercem, zawsze trochę dzicy, zawsze trochę spóźnieni na cywilizacyjną ucztę) – nie bez trudu bowiem chrześcijaństwo przebudowało im świat (tak jak i dzisiaj przebudowuje go tym, którzy w nie wkraczają). Wszystkie te ludy wносиły do niego swe odczucia świata, swoje metafizyczne lęki, nadzieje i wyobrażenia, grzechy i cnoty – całą swoją duszę. Wszystko to ewoluowało wraz z biegiem stuleci, zachowując wszakże, gdzieś głęboko w swym centrum, istotę chrześcijańskiego posłania: nowinę o odnowieniu wszystkich rzeczy – Nowym Stworzeniu – i przywróceniu, za sprawą *visio beatifica*, utraconej jedności Człowieka i Bytu Absolutnego w nowym, górnym Jeruzalem (Ga 4,26), będącym jego Prawdziwą Ojczyzną.

Katechizm Kościoła Katolickiego w następujący przeto sposób definiuje wiarę:

Wiara jest najpierw *osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga*; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona *dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił*. Jako osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga i uznanie prawdy, którą On objawił, wiara chrześcijańska różni się od wiary w osobę ludzką. Jest więc słuszne i dobre powierzyć się całkowicie Bogu i wierzyć absolutnie w to, co On

¹¹ „Na to, by religia była prawdziwa, trzeba, aby poznała naszą naturę. Musi wprzód poznać wielkość i małość i racje obu. Któraż to poznała prócz chrześcijańskiej?”, B. Pascal, *Myśli*, op. cit., s. 180.

powiedział. Byłoby rzeczą daremną i fałszywą pokładać taką wiarę w jakimś stworzeniu¹².

¹² KKK, 150.

Wiara jest przeto aktem całościowym w tym sensie, że jej przyjęcie pociąga za sobą nie tylko akceptację wąsko pojmowanej zbawczej misji Boga, ale jest uznaniem całej prawdy objawionej, zawartej w nauczaniu Kościoła. Jest więc uporządkowaniem całej rzeczywistości tak zewnętrznej, jak i wewnętrznej – przyjęciem i zaakceptowaniem określonego widoku świata (widoku, dodajmy, oszałamiającego). Czy oznacza to, iż tym samym przyjęcie daru wiary równoznaczne jest ze zrzeczeniem się prawa do wolnych poszukiwań i do własnego zdania? Do swobodnego użycia rozumu? Znany i leciwy już to zarzut, a przeto niejednej już doczekał się odpowiedzi. Gilson, z właściwą sobie jasnością wywoodu, odpowiada nań tak:

Rozum może wspierać wiarę, nigdy jednak nie przemieni wiary w rozum. W chwili bowiem, kiedy wiara wyrzekłaby się autorytetu na rzecz dowodu, przestałaby być wiarą, a stałaby się wiedzą. Wiara zaś, choć potrafi kierować rozumem zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz, nigdy nie zdoła sprawić, aby rozum przestał być sobą, gdyż w chwili, kiedy rozum uchyliłby się od dostarczenia dowodów na uzasadnienie swych twierdzeń, zaparłby się sam siebie i musiałby ustąpić miejsca wierze. Sama więc nieutralność samej istoty rozumu i wiary umożliwia im taką współpracę, która ani rozumowi, ani wierze nie grozi spaceniem¹³.

¹³ E. Gilson, *Tomizm*, przeł.

J. Rybałta, Warszawa 1960,

s. 42.

Istotnie, rozum nie jest w stanie poniechać poszukiwań i swej pracy, której celem jest zrozumienie rzeczywistości. Nauczanie Kościoła pozostawia jednak ogromne pole dla jego aktywności, do poszukiwań i odsłaniania niezwykłych tajemnic, kryjących się w człowieku i w stworzeniu, ustanawiając jedynie ramy, bez których aktywność ta nieuchronnie rozlałaby się w swej autokefalicznej jałowości i wsiąkała w nią bez śladu i wymiernego efektu – bo przecież myślenie, by mogło „ruszyć z miejsca”, potrzebuje stałego punktu odniesienia (czy też punktu odbicia), sławnego

Kartezjańskiego „punktu archimedesowego”. Katechizm Kościoła Katolickiego stawia człowieka w obliczu wielu zagadek, niejednokrotnie wspomina o niepoznanych tajemnicach i o tylko niedoskonałych wyobrażeniach, jakie możemy o nich mieć. W tym sensie jest on bardziej księgą duchowych i intelektualnych pytań oraz inspiracji niżli twardą i suchą wykładnią znaczenia całego Uniwersum. Równocześnie jednak tam, gdzie fundamentalne ramy rozważań wyznacza – czyni to z nadzwyczajną skrupulatnością i dokładnością – co do słowa i ostatniego przecinka. Owa „aptekarzka” dokładność – którą zawdzięcza teologia dogmatyczna bodaj w największym stopniu tytanicznym wysiłkom scholastyków – jest konieczna, by nie zaprzepaścić principów, których obrysy bywają niekiedy niezwykle delikatne, a równocześnie są kluczowe dla zbawienia. Cała przeto aktywność rozumu zawiera się ostatecznie w sławnym stwierdzeniu *fides quaerens intellectum*. Owo szukanie zrozumienia dla wiary może – powinno – obejmować olbrzymie obszary nie tylko *stricte* filozoficznej refleksji, ale całej kultury, która, o ile jest kulturą wysoką (czyli w sensie ścisłym) zawsze – na jakimś poziomie głębi – czerpie swe soki żywotne z natchnień religijnych. „Wiara dotyczy rzeczy, które dzieją się w doczesności – powiada Wilhelm z Saint Thierry. – Przez nią nasze serca są oczyszczane, tak że mogą nie tylko wierzyć, ale także pojmować wieczność. Jeśli postępujemy pełni wiary, wiara zasługuje na prawdę, a zmienność przechodzi do niezmiennej wieczności przedmiotu wiary”¹⁴. W świetle wiary mogę mieć przeto przynajmniej nadzieję, że moje rozważania nie są całkowicie kontrproduktywne i czcze, że coś znaczącego może z nich wynikać, skoro świat nie jest jednak całkowicie niepoznawalną w swej istocie (choć zapewne wewnętrznie zdeterminowaną) machiną albo zgoła jakimś kwantowym chaosem. Ale też rozum zawsze musi być gotów poddać się i podporządkować nakazom wiary – istnieje w nim bowiem demoniczna potencja całkowitej emancypacji i autarkii, w skrajnych zaś przypadkach popęd całkowitej destrukcji wszystkiego, co nim nie jest, a ostatecznie także siebie samego. Rozum musi być pod kontrolą, w przeciwnym bowiem razie nadyma się od pychy do rozmiarów karykaturalnych, a zarazem groźnych dla duchowej substancji duszy. Dlatego „nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak zaparcie

¹⁴ Wilhelm z Saint Thierry,
op. cit., s. 129.

się rozumu”¹⁵, powiada Pascal, po czym wyjaśnia: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpliwy jest, jeśli nie osiąga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?”¹⁶. Taka pokora dobrze służy rozumowi, w jej właśnie atmosferze pracuje on najlepiej – i we właściwych dla siebie obszarach – nie dokonując przy tym, by tak rzec, antropologicznego zawłaszczenia całej osoby. Cóż, wydaje się, iż zachowywanie owej trudnej do wyważenia, a przy tym dynamicznej równowagi pomiędzy pierwiastkami racjonalnymi a poza- i ponadracjonalnymi jest jednym z najbardziej efektywnych sukcesów katolicyzmu i wyrazem wspominanej już szczególnej rozważliwości oraz roztropności.

Ale wiara jest aktem całościowym jeszcze w innym sensie, w takim mianowicie, że angażuje ona całego człowieka, odwołuje się do wszystkich jego władz duchowych, a także ciała, które uczestniczy wszak w sakramentach, a w szczególności liturgii. Święty Tomasz definiuje wiarę tak: *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*¹⁷. Jest tu więc i rozum, i wola, ale także czynnik tajemniczy, nieprzewidywalny i wyczekiwany – łaska. Ja zaś ze swej strony dodałbym tu jeszcze wyobraźnię, pozwalającą uobecnić przedmiot wiary oraz uczucie, dzięki któremu czujemy z nim silną, ponadrozumową i przedteoretyczną więź. Człowiek jest jednością i całością – to, co ma go poruszać, musi zatem dotykać w jakiś sposób nie tylko wszystkie jego władze duchowe, ale w ogóle wszystkie komponenty jego bytu. Tak jak to czyni wewnątrz starej świątyni: prócz poruszeń ściśle duchowych tudzież moralnych przynosi nam również feerię stosownych doświadczeń zmysłowych: odczucie piękna wzrokowego obrazów, witraży, sklepień i rzeźb, zapach kadzideł i świec, dyskretny, a ożywczy chłód ław i posadzek, muzyka organów i chór na tle prądnawnej ciszy. Te wszystkie doświadczenia dalece przekraczają wymiar jedynie rozumowy – są świadectwem wkraczania Wiecznego Piękna w materię. Przypadek protestantyzmu ukazuje, jak niebezpieczne może być „czyszczenie” wiary z całej zawartej w niej zmysłowości.

Wiara jako postawa ducha zatem jest piękna w tym sensie, iż odsyła nas do dawnego pięknego świata, którego aura i blask

¹⁵ B. Pascal, *Mysli*, op. cit., s. 202.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ „Wiara jest aktem rozumu, przyjmującego prawdę Bożą z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga”, cyt. za: KKK, 155.

zaczynają stopniowo obejmować również samego wierzącego i całe jego otoczenie. Estetyka stać się może tedy nie najmniejszym spośród powodów wkroczenia w świat katolicyzmu. Prawda, że trzeba przy tym zstąpić w głąb dziejów, bo to, co dziś nam katolicyzm oferuje, na ogół estetycznie nie zachwyca. Ale czyż owo „dziś” nie jest wątpliwe przy tysiącletniach – tych, które minęły, i tych, które być może jeszcze nadejdą? Inna miara czasu i sensu pozwalała niegdyś ludziom – zwłaszcza w średniowieczu, ale niekiedy także i później – tworzyć rzeczy piękne, nawet jeśli trwało to kilkadziesiąt lub kilkaset lat. Był na to czas – bo w świetle Wieczności jest czas na wszystko. Tylko my, dzisiaj, bez tego światła nie mamy czasu na nic, ucieka on nam i przepływa między palcami, szybko, za szybko, bezowocnie – wprost ku śmierci. Nie zostanie po nas, obawiam się, zbyt wiele rzeczy wartych ocalenia. Nie żyjemy duchem i z Ducha, więc produkujemy w lwiej części tylko śmieci. Płynąc z nurtem czasu, ani nie wytwarzamy rzeczy godnych trwania, ani też sami nie mamy się czego chwycić – skoro wszystkie punkty zaczepienia i odniesienia zostały przez nas lub naszych antenatów zburzone lub co najmniej poważnie naruszone. Wygląda więc na to, że tak jak Nietzsche oraz jego pogrobowcy pracowicie i systematycznie burzyli, tak my dziś równie skrupulatnie musimy wznosić na nowo świat katedr – jeśli nie chcemy żyć w wodach ciemnych i próżnych, wśród ruin, chłodu i beznadziei. A chyba nie chcemy.

Zbliżając się do kresu tych rozważań, podzielę się jeszcze jedną myślą, co „chodzi” za mną, a szukam tu dopiero głębszych i lepiej widocznych dla umysłu związków: może te przyzywania z dali, dziwne wołania, echa odległe i nagłe powiewy nostalgii to właśnie poruszenia (i wzruszenia) ściśle religijne? Może to sam Bóg przyciąga? Któż inny mógłby wołać z tak daleka? Któż inny przyzywać tak uporczywie? Od dawna rozważam te przemożne uczucia, które nawiedzają umysł z tą kuszącą, a zniewalającą siłą, będące jakby pogłosem i powidokiem innych światów, których przecież nie mam prawa znać. Zastanawiam się, jak by te doznania wyjaśnili zwolennicy tezy, iż „nie ma niczego w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach” – czyżby w ogóle ich nie znali, tych uczuć pozaświatowych? Dla platoników to oczywiście wymowny szept anamnezy. A dla katolików? Zarodek nieskończoności? Ewange-

liczne ziarno gorczyczne? Eckhartowskie „warowne miasteczko”? Twierdza wewnętrzna św. Teresy? Szczyt ducha Bonawentury? W każdym razie jest to coś bardzo osobistego, najściślej prywatnego, a równocześnie otwartego jakby na Nieskończoność. Wiara ma z tym coś wspólnego. Wiem to na pewno. I dlatego tam właśnie będę jej szukał. ■