

M a r i a n P r z e ł ę c k i

O religijnym sensie istnienia

Ukazała się książka Andrzeja Grzegorzcyka zatytułowana *Europa. Odkrywanie sensu istnienia* (Warszawa 2001), której nie można pominąć milczeniem, tak jak się to stało z wieloma innymi publikacjami tego autora. Jest to bowiem książka niezwykła, tak jak niezwykły jest jej autor – wybitny logik, filozof i moralista. Autor szeroko znanych i wysoko cenionych prac logiczno-matematycznych jest jednocześnie twórcą publikowanych w ciągu szeregu lat dzieł z zakresu filozofii poznania, wartości i religii, obejmujących książki takie jak *Schematy i człowiek* (1963), *Filozofia czasu próby* (1979), *Moralitety* (1986), *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym* (1989), *Życie jako wyzwanie* (1993) – niezależnie od licznych artykułów, esejów, wypowiedzi dyskusyjnych, polemicznych i publicystycznych. We wszystkich tych publikacjach dochodzi do głosu nieprzeciętna indywidualność twórcza ich autora, idącego zawsze swoją własną, niezależną od aktualnych mód, drogą. To tłumaczy może w jakimś stopniu brak szerszego zainteresowania tymi publikacjami i brak żywszego odzewu na zawarte w nich myśli ze strony polskich filozofów (choć z pewnością faktu tego nie usprawiedliwia). Nie mogę się też oprzeć wrażeniu, że u niektórych czytelników pewną niechęć budzić może obecny nierzadko w tych tekstach moralizatorski ton surowej krytyki, skierowanej głównie pod adresem współczesnych intelektualistów.

Ostatnia książka autora, nawiązująca do jego wcześniejszych publikacji, przynosi jednocześnie pewną problematykę nową, doniosłą i interesującą. Podstawowym pojęciem w niej omawianym jest pojęcie sensu istnienia, a głównym przedmiotem rozważań jest religijne pojęcie sensu istnienia charakterystyczne dla szeroko rozumianej kultury europejskiej. Historyczna i merytoryczna analiza tego pojęcia poprzedzona jest wstępną analizą znaczeniową ogólnego pojęcia sensu życia i pewnych pojęć z nim związanych (rozdział 1) oraz próbą charakterystyki specyficznych wartości kultury europejskiej (rozdział 2). Główną – najbardziej oryginalną i najcenniejszą – zawartość książki określić można najkrócej jako wzięcie duchowych dziejów ludzkości przedstawioną w świetle prawd religii chrze-

ścijańskiej. Wizja ta obejmuje rozwój pojęcia sensu istnienia w tzw. okresie przed-
abrahamicznym (rozdział 3) oraz w religiach abrahamicznych (rozdział 4). Ostat-
ni ustęp książki (rozdział 5), poświęcony „analizie chrześcijańskiej formuły sen-
su istnienia”, pełni rolę kluczową dla całości rozważań autora. Przedstawia on
bowiem próbę interpretacji tych prawd wiary składających się na chrześcijańskie
credo, które owa wizja rozwoju religijnego sensu istnienia w sposób istotny za-
kłada. Zależność logiczna okazuje się tu odwrotna od tej, którą by mógł sugero-
wać układ materiału. To nie fakty duchowego rozwoju ludzkości uzasadniają ak-
ceptację takich, a nie innych wierzeń religijnych; to akceptacja określonego reli-
gijnego *credo* uzasadnia taką, a nie inną interpretację owych historycznych fak-
tów – pozwala widzieć w nich działanie Opatrzności: nieustający dialog Boga
z ludźmi.

Ta autorska analiza chrześcijańskiego *credo* „chrześcijańskiej formuły sensu
istnienia” – jest tym, co w książce Grzegorzcyka budzi moje najgłębsze zaintere-
sowanie; jej też poświęcone będą głównie poniższe uwagi. Nie stanowią więc one
właściwej recenzji dzieła, informującej w sposób wyczerpujący o jego treści i oce-
niającej w sposób obiektywny jego zalety i wady. Nie ma to też być – w moim
zamierzeniu – wyraźna polemika ze stanowiskiem autora, wysuwająca wobec niego
jakieś zdecydowane zarzuty. W swych uwagach dzielę się jedynie pewnymi my-
śłami, które mi koncepcje autora nasunęły, i pewnymi wątpliwościami, jakie nie-
które z nich we mnie budzą. Wobec bogactwa treści zawartej w tym dziele zmu-
szony jestem ograniczyć się tylko do kilku wybranych spraw.

W wstępnych rozważaniach ogólnych dotyczących pojęcia sensu życia autor
trafnie wiąże je z pojęciem wartości i – związanym z hierarchią wartości – poję-
ciem ważności. Trafnie też odróżnia pojęcie tworzonego przez nas sensu naszego
działania, zależnego od realizowanego rodzaju wartości, od doznawanego przez
nas sensu świata, związanego z odczuciem swego rodzaju „transcendencji”. To,
co przy lekturze jego rozważań sprawia mi pewne trudności, polega na zamien-
nym operowaniu pojęciami takimi jak „sens istnienia” i „przeżycie (lub poczu-
cie) sensu istnienia”. Choć ściśle ze sobą związane, są to jednak pojęcia różne.
Różne są bowiem pytania: „czy moje życie jest sensowne?” i „czy odczuwam je
jako sensowne?”. Moje poczucie sensowności życia może być przecież złudne.
Pojęcie „sensu życia” jest pojęciem filozoficznym, pojęcie „poczucia sensu ży-
cia” – psychologicznym. Filozof pyta, czy i kiedy nasze życie ma sens, psycho-
log zaś bada, czy i kiedy nasze życie odczuwane jest przez nas jako sensowne.
Poczucie sensowności życia (podobnie jak jego bezsensowności) jest stanem psy-
chicznym, który powstaje w określonych warunkach natury osobistej i społecz-
nej, i doświadczenie jedynie, a nie abstrakcyjne roztrząsanie, może nam powie-
dzieć, o jakie to warunki chodzi. Autor odróżnia oczywiście te dwa pojęcia, ale
mówiąc o obu z nich, sprawia, iż charakter jego wywodów nie zawsze jest dla
mnie jasny.

Przy omawianiu psychologicznego pojęcia „przeżycia sensu istnienia” autor odwołuje się do pewnych koncepcji psychologii współczesnej, wzbogacając jej aparaturę pojęciową o takie ogólne, definiowane przez siebie pojęcia jak system myślowy czy narzędzia psychiki. Przyznać się muszę, że nie potrafię docenić potrzeby i wagi tych pojęć dla podstawowych rozważań autora. W moim poczuciu stwarzają one tylko pozór naukowości. Pewne spostrzeżenia (głównie natury politycznej), które autor formułuje przy ich pomocy, dają się, w moim przekonaniu, wyrazić bez trudu w zwykłym języku potocznym.

Podobnie dwoisty charakter ma używane przez autora pojęcie „wartości”. „Wartość” rozumiana – jak tego chce autor – jako „to, co cenimy” („wartość dla nas”) – jest pojęciem psychologicznym, „wartość” rozumiana jako „to, co słusznie cenimy (to, co jest godne cenienia)” – jest pojęciem filozoficznym (ściślej – aksjologicznym). Wspominam tu o tej dwoistości, ponieważ rzutuje ona na sposób charakterystyki tej wizji duchowego rozwoju ludzkości, która stanowi główny przedmiot autorskich rozważań, i sprawia, że charakterystyka ta nie zawsze jest jednoznaczna.

We wstępie do książki autor tak charakteryzuje kwestie, którym poświęcone są główne jej partie: specyficzne wartości europejskiej kultury – specyficzny rozwój religii w ramach europejskiego ciągu kulturowego – dzisiejszy intelektualny wyraz myśli religijnej. Ich przedstawienie ma łączyć refleksje z trzech dziedzin: psychologii poznania, antropologii oraz historii idei. Uprzedzając dalsze rozważania, mogę powiedzieć, że najdonioślejsza (jak już wspominałem) wydaje mi się kwestia ostatnia, a najciekawsze – refleksje z dziedziny historii idei. Na tych też sprawach skupię się głównie w dalszych uwagach.

W sposób przekonujący charakteryzuje Grzegorzczuk specyficzność kultury europejskiej, wyróżniając dwie główne jej wartości: swoisty dla niej ideał metodologiczny i ideał społeczny. Ten pierwszy cechuje logiczny racjonalizm, znajdujący wyraz w zasadach myślenia naukowego i samoświadomości tych zasad, z których najważniejsze – to dedukcyjna logika i empiryzm. Europejski ideał społeczny z kolei wyróżnia się swym indywidualizmem i demokratyzmem, opartym na postulatach równości i niezniewalania. Szczególną uwagę poświęca autor wkładowi religii chrześcijańskiej w tak rozumianą europejską kulturę społeczną.

W związku z tymi rozważaniami chcę zwrócić uwagę na pewne krytyczne akcenty zawarte w podanej przez Grzegorzczuka charakterystyce europejskiej nauki. Autor wydaje się mieć za złe oparcie się tej nauki na założeniu determinizmu, jak również abstrahowanie przez nią od moralnego wartościowania. Z tym ostatnim zarzutem trudno mi się zgodzić, zwłaszcza gdy ilustrującym go przykładem ma być prakseologia Kotarbińskiego. Stwierdzając skuteczność (w określonych warunkach) metody tworzenia faktów dokonanych, Kotarbiński celowo abstrahuje od moralnej oceny takiego działania i ma do tego jako prakseolog pełne prawo. Metody takiej przecież wcale nie propaguje, gdyż prakseologia to opisowa

teoria sprawności, a nie normatywna teoria moralności. Nie należy mieszać nauki z – najszlachetniejszym nawet – moralizatorstwem. Z kolei zarzuty, które autor wysuwa wobec pewnych empirycznych teorii naukowych, takich jak darwinizm, freudyzm czy współczesna socjobiologia, dotyczą w gruncie rzeczy nie samych tych teorii, tylko ich jawnych nadużyć ideologicznych.

Pozostała część książki Grzegorzcyka, obejmująca trzy ostatnie rozdziały, stanowi jej część zasadniczą, zawierającą główne myśli autora w sprawie będącej centralnym przedmiotem jego rozważań. Jest nim religijne pojęcie sensu istnienia i rozwój tego pojęcia „w kulturze mezopotamsko-śroziemnomorsko-europejskiej w ciągu ostatnich dwóch tysiącleci”. Rozważania dotyczące tego tematu mają charakter niejednolity, co sam autor wyraźnie stwierdza. Z jednej strony usiłuje on z owego rozwoju religijnego pojęcia sensu istnienia zdać sprawę w ramach „myślenia naukowego”; z drugiej strony przedstawia go na gruncie „myślenia religijnego”, zakładającego prócz twierdzeń naukowych określoną „hipotezę teistyczną”.

Otóż, w moim przekonaniu, to, co zasługuje na szczególną uwagę ze względu na swą oryginalność, odkrywczość i sugestywność, dotyczy owej interpretacji religijnej. Na podstawie swojej – skromnej zresztą bardzo – znajomości prób naukowego wyjaśnienia rozwoju religii „w ramach europejskiego ciągu kulturowego” odnoszę wrażenie, że uwagi Grzegorzcyka niewiele nowego do tych wyjaśnień wnoszą, a pewne ogólne spostrzeżenia „antropologiczne” dotyczące roli języka i komunikacji międzyludzkiej w tej dziedzinie nie wykraczają poza banalne oczywistości (paragraf 2 i 5 rozdziału 3). W odróżnieniu od tego religijne wyjaśnienie rozwoju myśli religijnej zawarte w książce dalekie jest od jakiegokolwiek banalności. Zarysowana przez autora wizja rozwoju religijnego pojęcia sensu istnienia, w szczególności jego wersji chrześcijańskiej, ukazująca ten rozwój jako swoisty dialog Boga z ludźmi, uderza mnie swą wnikliwością, pomysłowością i głębią¹.

„Hipoteza teistyczna”, na której interpretacja ta jest oparta, nie ogranicza się do ogólnikowej wiary w jedynego Boga. W swej interpretacji autor odwołuje się do całości chrześcijańskiego *credo*: wiary w Boga takiego, o jakim naucza Kościół katolicki. Proponowany przez niego intrygujący obraz interakcji Boga

¹ Zauważyć przy tym wypada, że nawet tam, gdzie do ingerencji Boga w rozwój religijnego istnienia autor nie odwołuje się w sposób bezpośredni, zdaje się to czynić w sposób pośredni. Interpretując bowiem ten rozwój, przyjmuje, że przekazywane w jego procesie idee religijne i moralne zgodne są co do swej istotnej treści z akceptowanymi przez nas współcześnie prawdami religijnymi i moralnymi. Niewspółczesny, odpowiadający wcześniejszym, prymitywnym etapom myślenia, ma być tylko słowny wyraz tych prawd. Dla interpretatora pozostającego w ramach „myślenia naukowego” założenie takie wydaje się jednak nieuprawnione. Skłonny on jest zauważać, że myśl religijna i moralna podlega rozwojowi nie tylko pod względem swego zewnętrznego wyrazu, ale i pod względem swej istotnej treści. Dopuszcza zatem możliwość, że wcześniejsze teksty religijne wyrażają treści religijne i moralne, które dziś ocenić musimy jako niewiarygodne – fałszywe lub gorszące.

z ludzkością staje się zrozumiałą przy założeniu ogółu prawd wiary chrześcijańskiej. Na gruncie tych prawd tylko można uważać go za – mniej lub bardziej – przekonujący i uzasadniony. Toteż nasze ustosunkowanie się do owej wizji religijnego rozwoju ludzkości zależne jest od naszego stosunku do przedstawionej przez autora interpretacji chrześcijańskiego *credo*.

Ta interpretacja, czyli, mówiąc słowami Grzegorzcyka, „analiza chrześcijańskiej formuły sensu istnienia”, zasługuje zresztą na uwagę niezależnie od roli, jaką pełni przy wyjaśnianiu przez niego faktów historycznego rozwoju europejskiej myśli religijnej. Zgodnie z intencją autora jego sposób analizy podstawowych tez chrześcijańskiej wiary ma być sposobem, który „powinien zadowalać europejskich intelektualistów obecnej epoki”. Jak pisze zaś gdzie indziej, ma to być w rezultacie „rodzaj «katechizmu», który opracowuję dla siebie samego i ludzi do mnie podobnych pod względem sposobu myślenia”. Myślę, że do ludzi tych mam prawo zaliczyć i siebie, będąc – tak jak autor – adeptem tej samej filozoficznej szkoły. Postawiony przez autora problem dotyczy więc i mnie. Muszę zatem zapytać, czy jego teoretyczna propozycja jest dla mnie do przyjęcia. A jeśli nie jest, co stoi temu na przeszkodzie? Gdzie leży główny punkt niezgody?

W największym skrócie i uproszczeniu sprawę przedstawić można tak. Autor książki przyjmuje pewien zbiór tez religijnych i pewien sposób ich rozumienia. Otóż akceptując w zasadzie ów sposób rozumienia, nie mogę akceptować samych tez; po prostu dlatego, że nie znajduję dla nich dostatecznych racji. Stanowisko Grzegorzcyka wobec wiary religijnej łączy w swoisty sposób ortodoksję z liberalizmem. Autor chce wierzyć we wszystko, co Kościół katolicki do wierzenia podaje, ale te prawdy wiary rozumieć chce w sposób zgodny z całością swego światopoglądu – z należącą do niego wiedzą naukową i z własnymi poczuciami moralnymi. Toteż prawdy te interpretuje na tyle swobodnie, aby móc taką zgodność osiągnąć – aby otrzymać w sumie wewnętrznie spójny zbiór przekonań. Podstawowe zasady takiej interpretacji przedstawia w pierwszej części ostatniego rozdziału książki (paragrafy 1–10 rozdziału 5). Jego stanowisko w tej sprawie brzmi dla mnie przekonująco. Słuszne wydają mi się proponowane zasady i trafne popierające je argumenty. W stosunku do każdego tekstu biblijnego stawia autor pytanie „jak my dzisiaj, przy swojej obecnej aparaturze pojęciowej i obecnej wiedzy, jesteśmy skłonni wyrazić tę religijną treść, którą w naszym rozumieniu sugeruje percypowany tekst?”. Postulowane przez autora zasady interpretacji trafnie, moim zdaniem, ujmują istotę takiego stosunku do rozumienia biblijnego tekstu, który zasługuje na miano stosunku racjonalnego.

Głównym środkiem owej interpretacji ma być metafora: rezygnacja z dosłownego rozumienia danego tekstu na rzecz rozumienia metaforycznego (czy nawet alegorycznego). Tak w szczególności rozumiane mają być wszelkie pozytywne orzeczenia o takim bycie transcendentnym jak Bóg. Podobnie też interpretowane są i inne twierdzenia biblijne: relacje o pewnych faktach „nadprzyrodzonych”, pew-

ne wypowiedzi przypisywane Bogu przez autorów biblijnych czy też pewne słowa Chrystusa. Autor słusznie podkreśla notoryczną obrazowość tekstów biblijnych, będącą odbiciem charakterystycznej właściwości myślenia żydowskiego (różniącego się pod tym względem np. od myślenia greckiego) i uzasadniającą ich niedosłowną, metaforyczną interpretację. Podzielał też w zasadzie stanowisko autora co do poznawczej wartości takich wypowiedzi. Nie sposób zaprzeczyć, że ich sens metaforyczny jest z reguły niedookreślony; że są to wypowiedzi niejednoznaczne, nieostre i niewyraźne. Nie sądzę jednak, abyśmy z tej racji byli zmuszeni odmówić im wszelkiego sensu poznawczego, gdyż sens taki skłonny jestem rozumieć dostatecznie liberalnie i szeroko. Uważam w szczególności, iż niedookreśloność wypowiedzi metaforycznej nie musi pozbawiać jej wartości prawdziwościowej (jak to starałem się okazać gdzie indziej).

Czego zatem dotyczą te wątpliwości czy zastrzeżenia, które propozycje Grzegorzka we mnie budzą? Najogólniej mówiąc, propozycje te nasuwają mi uwagi krytyczne dwóch rodzajów; nazwijmy je umownie krytyką zewnętrzną i wewnętrzną. Punktem wyjścia dla przedstawionej przez autora analizy jest określony zbiór religijnych tez: tradycyjne chrześcijańskie *credo*. Otóż nie sądzę, aby akceptacja tych tez mogła „zadowalać europejskich intelektualistów obecnej epoki”; aby mogła być przez nich uznana za akt myślenia racjonalnego. Ten zbiór akceptowanych przez siebie tez poddaje jednocześnie autor swej własnej, oryginalnej interpretacji. Choć (jak zaznaczałem) sam sposób tej interpretacji uważam w zasadzie za procedurę racjonalną, niektóre jej rezultaty – niektóre konkretne propozycje interpretacyjne – wydają mi się z różnych względów trudne do przyjęcia.

Zacznijmy od wspomnianej krytyki „zewnętrznej”. Niejednokrotnie już, przy innych okazjach, wypowiadałem się na temat problemu racjonalności wierzeń religijnych, toteż nie chcę tu powracać do tamtych wypowiedzi. Chciałbym jedynie ustosunkować się do pewnych uwag, jakie na ten temat czyni Grzegorzek w swej książce. Uwagi te idą w dwóch przeciwnych kierunkach. Pewne z nich oceniają krytycznie próby przenoszenia na myślenie religijne tych kryteriów racjonalności, które obowiązują w myśleniu naukowym, widząc w tym przejaw „pychy” naukowców, ich „metodologicznego zarozumialstwa”. Inne z kolei zmierzają do okazania, że myślenie naukowe nie różni się znów tak bardzo od myślenia religijnego, np. pod tak istotnym dla tego ostatniego względem, jakim jest posługiwanie się metaforą. Ani jedno, ani drugie z tych uwag nie wydają mi się przekonujące.

Trudno omawiać tu semantyczny charakter współczesnych teorii naukowych, zwłaszcza fizycznych, nie wydaje się jednak, aby w ich rozumieniu metafora odgrywała rolę istotną. Do metafory uciekają się popularyzatorzy współczesnej fizyki i filozofowie opierający się na tych popularyzacjach. Rozumienie teorii fizycznej przez fizyka nie polega na bezpośredniej intuicyjnej interpretacji jej terminów teoretycznych, lecz jedynie na ich interpretacji pośredniej, wiążącej je osta-

teczenie z terminami obserwacyjnymi. Trafnie swego czasu przedstawiał ten rodzaj interpretacji Carnap (podobnie zresztą czyni to Grzegorzczuk w zakończeniu paragrafu 9 rozdziału 5). Taki rodzaj rozumienia teorii fizycznej wystarcza do zapewnienia jej empirycznej sprawdzalności (w szczególności falsyfikowalności). A to właśnie uważa się zwykle za jeden z warunków racjonalności myślenia naukowego. Otóż warunku tego typowe myślenie religijne z reguły nie spełnia. Przecież na interpretację tez religijnych nakłada Grzegorzczuk postulat ich zgodności z ustalonymi prawdami naukowymi. Nigdy więc prawdy takie tych tez obalić nie mogą. Tam zaś, gdzie tego rodzaju interpretacja wydaje się niedostępna, sugeruje się, że tezy owe „powinniśmy percypować w pokorze niewiedzy i nierozumienia”. Podkreślić też trzeba, że racjonalność myślenia naukowego nie wymaga bynajmniej, aby akceptować tylko prawdy „niepodważalne” czy „narzucające się ze znieuwalającą oczywistością”. Żąda co najwyżej tego, aby przyjmować hipotezy lepiej uzasadnione (bardziej prawdopodobne) niż ich negacje. Ich akceptacja ma jednak zawsze charakter prowizoryczny. Trudno mi więc zrozumieć, dlaczego taka postawa wobec myślenia religijnego miałaby być przejawem „pychy” czy „zarozumiałstwa”. Tego rodzaju powściągliwość myślowa wydaje mi się raczej wyrazem skromności.

Zakładam tu (bo w tym miejscu przekonania tego uzasadniać nie mogę), że wierzenia religijne tak rozumianych kryteriów racjonalności spełniać nie mogą – zwłaszcza kiedy nie ograniczają się do ogólnikowej hipotezy teistycznej, lecz obejmują tak określone i mocne tezy religijne jak te, które składają się na całość chrześcijańskiego *credo*. Nie sądzę (opierając się z konieczności na ocenie intuicyjnej), aby można było okazać, że *credo* to jest hipotezą uzasadnioną lepiej niż jego negacja. A już na pewno – przy interpretacji autora – nie czyni ono zadość warunkowi falsyfikowalności. Przyjęcie owego *credo* jest, jak twierdzi sam autor, „sprawą wiary”, która jest pewnym „darem z zewnątrz”. Nie wydaje się więc, aby część religijna światopoglądu człowieka wierzącego mogła spełniać te kryteria akceptowalności twierdzeń, które obowiązują jego część naukową. Choć całość takiego światopoglądu może być, przy założeniach autora, spójna treściowo, nie może być spójna metodologicznie. W tym sensie więc stwarza dla wyznawcy tego światopoglądu swego rodzaju „dysonans poznawczy”.

Założmy jednak, jak to czyni Grzegorzczuk, owo chrześcijańskie *credo*, w wersji obowiązującej we współczesnym Kościele katolickim. Autor z godną podziwu intelektualną odwagą i rzetelnością usiłuje powiedzieć wprost, jak te wyznawane przez siebie prawdy wiary rozumie i dlaczego tak je właśnie interpretuje. Mogę powiedzieć, że zawarta w jego książce (w paragrafach 11–18 rozdziału 5) odpowiedź na to pytanie jest dla mnie najciekawszą i najbardziej przekonującą propozycją w tej sprawie, z jaką się kiedykolwiek zetknąłem. Jedną z jej głównych zalet (szczególnie podkreślaną przez autora) jest próba uzgodnienia proponowanej interpretacji z dostępną nam dziś wiedzą naukową. Dla mnie jednak ważniejszy

jeszcze wydaje się aspekt inny: próby pogodzenia tej interpretacji z naszymi najgłębszymi poczuciami moralnymi. Otóż muszę powiedzieć, że w obu tych sprawach propozycja autora przynosi wyniki ciekawe i przekonujące. Podziwiam śmiałość i odkrywczność wielu przedstawionych pomysłów interpretacyjnych. Z obowiązku dyskutanta jednak winienem wspomnieć przede wszystkim o tym, co w proponowanej interpretacji budzi moje wątpliwości czy zastrzeżenia. Z konieczności ograniczę się do kilku wybranych spraw.

Uderza mnie przede wszystkim wielka swoboda w interpretacji tak fundamentalnych dla doktryny chrześcijańskiej prawd jak nauka o grzechu pierworodnym czy dogmat Trójcy Świętej: odrzucenie ich rozumienia dosłownego na rzecz luźnej interpretacji metaforycznej czy alegorycznej. Biblijny obraz grzechu Adama nie jest opisem historycznym; jest prawdziwy jako obraz alegoryczny, pokazujący grzeszność ludzi, trud i ułomność kondycji ludzkiej. Wydaje się, nawiasem mówiąc, że taka interpretacja tej biblijnej opowieści podyktowana jest dążeniem do pogodzenia jej nie tylko z wynikami współczesnej nauki (co podkreśla autor), ale i z głosem naszego moralnego sumienia. Teza o Trójcy Świętej z kolei ma być metaforycznym obrazem „wewnętrznego życia” Boga, które jest jakby życiem ojcowskiej miłości. Powstaje oczywiście w takich przypadkach pytanie, dlaczego owych prawd nie mielibyśmy dziś wyrażać w sposób bardziej bezpośredni, a nie za pośrednictwem owych, mylących często, obrazów. Podobnie nieco interpretuje autor chrześcijańską naukę o Odkupieniu, zrywając z dosłownym rozumieniem pojęcia Odkupienia i widząc w niej przede wszystkim naukę o wartości ofiary i cierpienia, które jedyne mają moc wyzwalającą.

Spośród mnogości zawartych w książce uwag interpretacyjnych dotyczących chrześcijańskiego *credo* chciałbym skupić się na sprawie, którą odczuwam jako niepokojącą i stawiającą pod znakiem zapytania spójność całości proponowanej interpretacji. To sprawa stosunku autora do problemu życia doczesnego i życia przyszłego istot ludzkich. Ułomność doczesnej kondycji człowieka tłumaczona jest w sposób, który wydaje się trudny do pogodzenia z wiarą w jego przyszłą szczęśliwość wieczną. Zwraca przy tym uwagę fakt, iż ów eschatologiczny komponent chrześcijańskiego *credo* rozumiany jest przez Grzegorzcyka, w odróżnieniu od innych tez religijnych, w sposób możliwie dosłowny, choć, jak sam autor przyznaje, jest to teza „z naukowego punktu widzenia najbardziej paradoksalna”. To też, w mojej ocenie, przedstawia ona najbardziej problematyczny i najtrudniejszy do racjonalnej akceptacji składnik owego *credo*. Za jej przyjęciem wydaje się przemawiać potrzeba naszego serca raczej niż rozumu. Jak pisze autor, teoria odrzucająca nieśmiertelność „nie tłumaczy w sposób zadowalający sensu naszego przeżycia tragizmu życia ograniczonego śmiercią”. Nie tłumaczy chyba dlatego, że nas od tego przeżycia tragizmu nie uwalnia, że nie daje nam żadnego pocieszenia. Za słaba to jednak racja do przyjęcia owej pocieszającej wiary w nieśmiertelność, a tym bardziej w możliwość wiecznej szczęśliwości. Możliwość ta zara-

zem wydaje się podważać te próby tłumaczenia i usprawiedliwiania ułomności kondycji ludzkiej, które spotykamy w rozważaniach autora.

Na odwieczne pytanie „skąd zło” daje autor odpowiedzi nieraz już wysuwane. Zawinione przez człowieka zło moralne ma być konsekwencją wolności, jaką go Bóg obdarzył; niezawinione przez nikogo zło fizyczne ma być nierozłącznie związane z biologiczną istotą człowieka i świata, w którym żyje. Nie są to odpowiedzi w pełni przekonujące. Wolność wyboru między dobrem a złem nie zakłada faktycznego wybierania zła: będąc zdolny do wyboru zła, nie muszę z tej zdolności korzystać (podobnie jak kostka cukru jest rozpuszczalna, mimo iż mogła nigdy rozpuszczona nie zostać). Nie ma więc sprzeczności w przypuszczeniu, że ludzie obdarzeni wolnością nie czynią z niej nigdy złego użytku. Zgadza się z kolei z tym, że zło fizyczne jest nieodłącznym elementem świata istniejącego, zapytują niektórzy, czy rzeczywiście jest to jedyny świat możliwy. Wydaje mi się jednak, że w odpowiedzi na to pytanie przyznać trzeba, iż w gruncie rzeczy innego, całkowicie wolnego od owego zła, świata wyobrazić sobie nie potrafimy. Niepojęty dla nas w szczególności jest byt taki jak wolny od wszelkiego cierpienia człowiek.

Autor zwraca poza tym uwagę na to, że ułomność kondycji człowieka, zwłaszcza jego śmiertelność, jest warunkiem wszelkich przeżyć wartości, gdyż wobec perspektywy nieśmiertelności „nic nie byłoby naprawdę ważne”. Nawiasem mówiąc, tylko częściowo można się zgodzić z tym wnioskiem. Są przeżycia wartości – zachwyt pięknem, miłość do istoty w pełni szczęśliwej – które nie zakładają jakiegokolwiek ułomności ludzkiej. To prawda, że podstawowe wartości moralne, takie jak litość, poświęcenie czy – ogólnie – ofiarna miłość taką „okaleczalność” bytu ludzkiego zakładają: aby odczuwać litość, musi być ktoś, kto litość budzi, a więc ktoś, kto cierpi. Czy nie byłoby jednak lepiej, gdyby nie było się nad kim litować? Gdyby nie znajdowały zastosowania te wartości, których warunkiem jest czyjeś cierpienie?

Główna wątpliwość, jaką budzi we mnie stosunek autora do owej ułomnej doczesnej kondycji człowieka, spowodowana jest jego jednoczesną wiarą w doskonałą, wieczną i szczęśliwą, kondycję przyszłą. A więc mimo wszystko, mimo trudności wyobrażenia sobie takiego stanu rzeczy, stan ów okazuje się możliwy. Człowiek może być nieśmiertelny, wolny od wszelkiej nędzy fizycznej i moralnej – i to człowiek taki jak ja, z moją świadomością, z moim, choć cudownie przemienionym, ciałem, którego nieuchronną więź z materialnym światem opisuje Grzegorz w pięknych obrazach poetyckich. Ale jeśli stan taki uważa się za możliwy, jeśli wierzy się w jego realizację, to dlaczego odrzuca się możliwość tej realizacji od samego początku, od dnia stworzenia świata i człowieka? Nie znajdując zadowalającej odpowiedzi na to pytanie, widzę w tym pewną niekonsekwencję zajmowanego przez autora stanowiska.

Jak zaznaczałem już, w odróżnieniu od pewnych innych prawd wiary, prawdy eschatologiczne interpretuje autor w sposób możliwie literalny. Nie jest skłon-

ny widzieć w nich jedynie luźne metafory, jak to czynili niektórzy komentatorzy. Należał do nich m.in. Nietzsche – nieprzejednany wróg chrześcijaństwa, ale i głęboki jego interpretator, który tak oto pojmował te sprawy:

Co znaczy „nowina radosna”? Życie prawdziwe, życie wieczne jest znalezione, nie obiecuje się go; ono jest tu, jest w was: jako życie w miłości [...] „Królestwo niebieskie” jest stanem serca – nie czymś, co przyjdzie ponad ziemią lub „po śmierci”.

Słowa Ewangelii, do których odwołuje się tu Nietzsche, rzucają też pewne światło na problem chrześcijańskiej nauki społecznej, którą Grzegorzczyk uważa za ważny element chrześcijaństwa zachodniego (w przeciwieństwie do wschodniego), a której brak w pierwotnym nauczaniu ewangelicznym. Autor tłumaczy ów brak obecną w Ewangelii perspektywą bliskiego „końca świata”, ale myślę, że nie bez znaczenia dla tej sprawy jest wspomniana koncepcja Królestwa Bożego – Królestwa, które, jak mówi Chrystus, „jest w was”, które „nie jest z tego świata”. Św. Paweł uczy, jak wiadomo, że można żyć po chrześcijańsku również w ustroju niewolniczym, z którego ziemskich urzędów chrześcijanin, o ile to możliwe, korzystać nie powinien. „Już samo to jest godne potępienia, że w ogóle zdarzają się wśród was sądowe sprawy. Czemuż nie znosicie raczej niesprawiedliwości?” (1 Kor 6). Przyznać trzeba jednak autorowi książki, że jest to postawa zasadniczo obca chrześcijańskiej moralności naszego czasu. Dla mnie owa wiara w możliwość życia w chrześcijańskiej miłości nawet za drutami obozu koncentracyjnego pozostaje niezwykłą i wzniosłą ideą moralną.

Spośród innych idei charakterystycznych dla autorskiej interpretacji chrześcijańskiego *credo* poruszyć chciałbym jeszcze w paru słowach ideę „ofiarnego apostołstwa”, słusznie uważaną przez autora za istotną dla postaci Chrystusa, a w konsekwencji dla chrześcijaństwa w ogóle, i tłumaczącą jego „cudowne” rozpowszechnienie w świecie antycznym. Problem dotyczy tego, w jakim stopniu owa misja apostołska jest obowiązkiem każdego chrześcijanina; do czego naśladowanie Chrystusa przede wszystkim winno się sprowadzać. Chrystus miał bowiem do spełnienia misję szczególną: przekazanie określonego religijno-moralnego przesłania, i dla zadania tego ofiarnie się poświęcił. Otóż wydaje się, że dla nas, zwykłych ludzi, ważniejszy moralnie od aktu ofiarnego apostołstwa jest akt ofiarnej miłości – czyn miłosierdzia, motywowany chęcią bezpośredniej pomocy komuś cierpiącemu, a nie chęcią dania „świadczenia prawdy”. Ważne jest też, aby misja apostołska chrześcijan – szerzenie prawd wiary przez ich nauczanie i przez „świadczenie wiary” – wolna była, jak to zresztą wyraźnie postuluje autor, od uciekania się do jakiegokolwiek przymusu (jego przykładem, moim zdaniem, może być żądanie prawnego karania eutanazji). W związku z rolą owego apostołstwa inaczej niż autor skłonny byłbym widzieć obowiązki intelektualisty. Należy do nich przede wszystkim uczciwość intelektualna – racjonalność myśli raczej niż ofiarność apostołstwa. Intelektualista – to nie prorok; to Sokrates raczej niż św. Paweł (choć to Sokrates właśnie spotyka się z niechętnymi uwagami autora). Trudno też

traktować jako zarzut wobec filozofii greckiej to, że „nie zaspokajała potrzeb ludzkiego serca”. Nie na tym bowiem polega zadanie filozofii.

Nie sposób, rzecz jasna, ustosunkować się w tych uwagach do całego bogactwa treści zawartych w książce Grzegorzcyka. Odwaga intelektualna, z jaką autor przedstawia w niej swoje filozoficzne, moralne i religijne *credo*, bezpośredniość i szczerość tej prezentacji, zobowiązują jednak komentatora do przedstawienia choćby w paru słowach własnego w tej sprawie stanowiska. W odróżnieniu od religijnej koncepcji sensu istnienia głoszonej przez Grzegorzcyka stanowisko to określiłbym jako moralną koncepcję sensu ludzkiego życia. Wspólnym elementem obu tych koncepcji jest wiara w „dobro bezinteresownego czynu” i w to, że „istotny nurt tego, co dzieje się w świecie, stanowią ludzkie dobre czyny”. To zakładane przeze mnie pojęcie dobra jest pojęciem obiektywnym, ale pojęciem czysto moralnym, niezależnym od jakichkolwiek założeń natury religijnej. Istnienie obiektywnego dobra i dążenie w miarę możliwości do jego realizacji jest tym, co nadaje naszemu życiu sens, niezależnie od tego, co nas w życiu spotyka. Zadanie takie nazwać by można „wezwaniami” czy „wyzwaniami” tylko w jakimś odległym sensie metaforycznym. Choć do utożsamienia losu z Osobą prowadzi wedle autora „tylko jeden krok”, jest to krok nieuprawniony. Nikt naprawdę niczego od nas nie oczekuje i niczego nam nie obiecuje. Nie ma wystarczających racji do tego, aby przypisywać naszemu losowi charakter „opatrznościowy”. Nie uwalnia nas to jednak od naszych moralnych obowiązków; powinniśmy zachowywać się przyzwoicie w każdej sytuacji, jaka nas w życiu spotyka – niezależnie od tego, czy stawia nas w niej Bóg, czy czysty przypadek. A jedyną nagrodą za nasze postępowanie jest „stan serca”, jaki dzięki niemu osiągamy – „Królestwo Boże w nas samych”. Ów brak wiary w „opatrznościowy” charakter losu sprawia, iż tak ważna dla autora alternatywa zgody na los lub buntu przeciw losowi traci wyraźny sens. Pozwolę sobie tutaj powtórzyć to, co pisałem już kiedyś: „Nasza, ludzka odpowiedź na okrucieństwo świata – to solidarność w obliczu wspólnego nieszczęścia. Jeżeli, tonąc na naszym ziemskim «Tytaniku», nie depczemy się nawzajem, lecz obejmujemy ze współczuciem i czułością, to nadajemy jakiś sens temu, co nas spotyka. Nasz los, pozbawiony sensu metafizycznego, uzyskuje w ten sposób sens moralny”.

Ta przejmująca do głębi „ułomność”, „okaleczalność” doczesnej kondycji człowieka przy przekonaniu, że żadna inna kondycja nie jest mu dostępna, sprawia, iż podstawową wartością moralną staje się – nieznające granic ani wyjątków – miłosierdzie. Każdy z nas jest istotą nieszczęsną, zasługującą na litość, wyrozumiałość i przebaczenie. Dlatego też obco brzmi dla mnie odczuwalny w wypowiedziach Grzegorzcyka ton surowego sędziego, wydającego stanowcze wyroki i stawiającego trudne wymagania, nieskłonny do pobłażania naszym słabościom i upadkom – krytykującego nawet nasz brak powagi, naszą potrzebę żartu czy zabawy, w której ja z kolei widzę coś, co ułatwia znoszenie tragizmu ludzkiej egzy-

stencji. Tragizmu tego bowiem nie da się przezwyciężyć rozumowo; można go co najwyżej – w jakimś stopniu i na czas jakiś – przezwyciężyć emocjonalnie; dzięki chwili radości – estetycznego zachwytu czy miłosnej ekstazy – a nawet dzięki pustej rozrywce (o której roli tak mądrze pisał Pascal). Toteż przeżyć takich, pozwalających choć na chwilę zapomnieć o nędzy istnienia, ludziom odmawiać się nie powinno. Życie jest zbyt straszne, aby można je było zawsze brać poważnie.

Kończąc na tym tę – niepełną z konieczności – dyskusję z autorem omawianej książki, wyrażam nadzieję, że nieraz jeszcze wracać będziemy do jej bogatej, fascynującej, pobudzającej do myślenia treści.

On the Religious Sense of Existence

Przełęcki refers to a book by Grzegorzyc: *Europa, Odkrywanie sensu istnienia* [Europe or how the sense of existence was discovered] where Grzegorzyc says that it is wrong to assume that the spiritual development of humanity justifies contemporaneous religious beliefs. In his opinions current religious beliefs justify or undermine the dominant contemporaneous mentality. In his analysis Grzegorzyc uses the concept of the sense of existence as denoting a specific human experience. In Europe this experience led to the belief that social life needs to essential values: rationality and equality. These two values can explain the appearance of logical and empirical research, as well as the growth of political individualism and democracy. It is interesting that Grzegorzyc identifies these underpinnings as basically religious in nature.